

CIUDADANÍAS AL DEBATE

Concepciones críticas de la ciudadanía
como categoría de análisis



Ana Catalina Rodríguez Moreno
Israel Arturo Orrego-Echeverría

Rodríguez Moreno, Ana Catalina
Ciudadanías al debate : concepciones críticas de la ciudadanía como categoría de análisis / Ana Catalina Rodríguez Moreno, Israel Arturo Orrego-Echeverría. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios. UNIMINUTO, 2021.

ISBN: 978-958-763-474-7
243p.; il.

1.Cambio social -- Colombia 2.Ciudadanía -- Aspectos sociales -- Estudio de casos
3.Democracia -- Aspectos sociales -- Investigaciones 4.Teoría política -- Investigaciones 5.Derechos humanos -- Colombia i.Orrego-Echeverría, Israel Arturo

CDD: 303.4 R63c BRGH

Registro Catálogo UNIMINUTO No. 100841

Archivo descargable en MARC a través del link: <https://tinyurl.com/bib100841>



Presidente del Consejo de Fundadores

P. Diego Jaramillo Cuartas, cjm

Rector General Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO

P. Harold Castilla Devoz, cjm

Vicerrectora General Académica

Stephanie Lavaux

Rector Bogotá Presencial

Jefferson Enrique Arias Gómez

Vicerrector Académico Bogotá Presencial

Nelson Iván Bedoya Gallego

Director de Investigación Bogotá Presencial

Juan Camilo Osorio Arias

Subdirectora Centro Editorial

Rocío del Pilar Montoya Chacón

Coordinador de Publicaciones Bogotá Presencial

Jonathan Alexander Mora Pinilla

Directora Centro de Educación para el Desarrollo

Yuly Paola Mususú Baquero

CIUDADANÍAS AL DEBATE:

concepciones críticas de la ciudadanía como categoría de análisis

Autores

Ana Catalina Rodríguez Moreno, Israel Arturo Orrego-Echeverría

Corrección de estilo

Isabel Cristina Salazar

Diseño y diagramación

Mauricio Salamanca

Primera edición digital:

2021

Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO

Calle 81 B # 72 B - 70
Bogotá D. C. - Colombia
2021

Esta publicación es el resultado de la investigación *Ciudadanía, democracia y desarrollo: aportes desde la EPDL para la configuración de ciudadanías críticas-transformadora*, financiado por la V convocatoria para el desarrollo y fortalecimiento de la investigación en UNIMINUTO, Dirección de Investigaciones Bogotá, Presencial, de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.

© Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO. Todos los capítulos publicados en *Ciudadanías al debate: concepciones críticas de la ciudadanía como categoría de análisis* son seleccionados por el Comité Editorial de acuerdo con criterios establecidos. Está protegido por el Registro de propiedad intelectual. Se autoriza su reproducción total o parcial en cualquier medio, incluido electrónico, con la condición de ser citada clara y completamente la fuente, siempre y cuando las copias no sean usadas para fines comerciales.

Contenido

PRÓLOGO	
Ciudadanías al debate.....	7
INTRODUCCIÓN AL LIBRO:	
la tensión constitutiva de la ciudadanía.....	11
CAPÍTULO I	
<i>Ciudadanía, democracia y desarrollo: análisis hermenéutico</i>	
de las comprensiones de la ciudadanía en las narrativas occidentales	21
LAS COMPRESIONES CLÁSICAS DE LA CIUDADANÍA	22
SÓCRATES: CIUDADANÍA, VIRTUD Y JUSTICIA	28
EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA Y EL ESTADO IDEAL EN PLATÓN: ABSOLUTISMO	
ILUSTRADO.....	33
SOBRE LA COMPRESIÓN DE LA DEMOCRACIA	
Y EL RÉGIMEN MIXTO.....	45
LA <i>CIVITAS</i> ROMANA: DEL HOMBRE	
POLÍTICO AL HOMBRE LEGAL.....	48
ESTATUS JURÍDICOS DE LA PERSONA Y LA CIUDADANÍA	51
COMPRESIÓN DE LA PERSONA JURÍDICA	55
COSMOPOLITANISMO ESTOICO E IMPERIALISMO ROMANO.....	56
COMPRESIONES Y CATEGORÍAS FUNDAMENTALES	
PARA PENSAR LA CIUDADANÍA CLÁSICA REPUBLICANA	60
TRANSICIÓN A LA CIUDADANÍA “MODERNA”	
Y LA OMISIÓN DE LAS FILOSOFÍAS POLÍTICAS CRÍTICAS	62

LA REPÚBLICA VENECIANA Y EL ANHELO FLORENTINO	69
EL CIUDADANO COMO SÚBDITO: EL NACIMIENTO DE UNA NUEVA SUBJETIVIDAD	71
PERIODO DE TRANSICIÓN: ABSOLUTISMO MONÁRQUICO Y LOS ORÍGENES DEL ESTADO TERRITORIAL Y LA NACIÓN: DEL CIUDADANO COMO SÚBDITO	74
THOMAS HOBBS: DEL ESTADO DE NATURALEZA AL ESTADO CIVIL	78
CIUDADANÍA EN LA MODERNIDAD: CIUDADANÍA Y LIBERALISMO REPUBLICANO.....	82
ABSTRACCIÓN DE LA CIUDADANÍA Y EL HOMO ECONOMICUS	83

CAPÍTULO II

Ciudadanía, democracia y derechos humanos como problema de la educación en América Latina	91
ARTICULACIÓN DE CIUDADANÍA, DERECHOS HUMANOS Y EDUCACIÓN EN AMÉRICA LATINA.....	92
ANTECEDENTES DE LA REFLEXIÓN SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA	98
CIUDADANÍA Y DERECHOS HUMANOS EN UN MUNDO GLOBALIZADO Y TRANSNACIONALIZADO	102
DERECHOS HUMANOS Y RACIONALIDAD ÉTICA	105
INVERSIÓN IDEOLÓGICA DE LOS DERECHOS HUMANOS	113
HACIA LA RECONFIGURACIÓN DE UNA “CIUDADANÍA CRÍTICA”	116
LOS MODELOS DE ACCIÓN SOCIAL COMO ANTECEDENTES DE UNA NUEVA CIUDADANÍA	116
ACCIÓN COLECTIVA, MOVIMIENTOS SOCIALES Y CIUDADANÍA.....	124
CIUDADANÍA CRÍTICA, ACCIÓN SOCIAL Y VIDA COTIDIANA EN LA CIUDAD	131
APROXIMACIONES PARA UNA EDUCACIÓN HUMANISTA Y LIBERADORA, FORMADORA DE CIUDADANOS CRÍTICOS PARA EL EJERCICIO DE LA DEMOCRACIA	135
EN CUANTO A LA EDUCACIÓN PARA LA DEMOCRACIA Y LA CIUDADANÍA CRÍTICA....	144

CAPÍTULO III

Las competencias ciudadanas en el marco de la lógica del mercado	149
¿PROBLEMATIZAR?	150
EL LUGAR DE LAS COMPETENCIAS CIUDADANAS DENTRO DE UNA LÓGICA GLOBAL E HISTÓRICA MAYOR	153
LA “CIUDADANÍA” DE LAS COMPETENCIAS CIUDADANAS	161
PERSPECTIVAS Y DISCURSOS DE LOS ESTUDIANTES DE UNA IES EN COLOMBIA. EL CASO UNIMINUTO.....	175
LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA EN EL MARCO DE LA LÓGICA DEL MERCADO	180

CAPÍTULO IV

Propuesta ético-epistemológica sobre la ciudadanía desde el enfoque de la Educación para el Desarrollo en perspectiva Latinoamericana (EpDL)	183
LA CIUDADANÍA EN EL PROYECTO DE UNIMINUTO Y DEL CED.....	184
PLANO ÉTICO-EPISTEMOLÓGICO	186
PLANO DE INVESTIGACIÓN-ACCIÓN PARTICIPATIVA	198
LA CIUDADANÍA EN EL DISCURSO Y PRÁCTICA DEL PROFESORADO DEL CED	201
EL ACTO POLÍTICO COMO PRÁCTICA CIUDADANA	210

CAPÍTULO V

A manera de conclusión	215
ÍNDICE DE FIGURAS.....	219
ÍNDICE ONOMÁSTICO	221
REFERENCIAS DE FIGURAS	229
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	231

PRÓLOGO

Ciudadanías al debate

El libro *Ciudadanía al Debate* toca un tema valioso no solo para la teoría política sino para los movimientos sociales cuya finalidad es transformar la sociedad, y para los y las educadoras a quienes se les ha asignado la difícil tarea de formar los ciudadanos de mañana. Identificar qué tipo de prácticas ciudadanas son la más adecuadas para responder a los problemas que Colombia o la ciudad de Bogotá enfrentan, es una labor urgente y necesaria. Felicito a la profesora Ana Catalina Rodríguez Moreno, al profesor Israel Arturo Orrego-Echeverría y al equipo de programa de Educación para el Desarrollo en perspectiva latinoamericana (EpDL) de la UNIMINUTO por asumir este reto.

En este prólogo subrayo la relación entre la ciudadanía y la política. En especial reflexiono sobre cómo las distintas maneras de entender y practicar la ciudadanía afectan la política. La importancia de este tema lo planteó Hannah Arendt (1958, p. 296) al plantear que cuando se pierde la capacidad política, o el derecho a reclamar los derechos, “la vida está en peligro”. Conuerdo con el argumento planteado en el libro que hay ciertas maneras de hacer ciudadanía que cierran el espacio político, o poniéndolo en un lenguaje más general, hay ciudadanías que despolitizan. Otra pregunta diferente es sobre ¿qué tipo de ciudadanía abre las puertas a la política? Dos de los autores citados en el libro, Michel Foucault y Jacques Rancière, plantearon respuestas a estas dos relaciones.

El concepto de “gubernamentalidad” de Foucault permite pensar la ciudadanía no como un estatus o un conjunto de derechos y responsabilidades, sino como

una estrategia de gobierno, definida como las prácticas, técnicas y racionalidades empleadas para gobernar la conducta. Así, dentro del pensamiento liberal, fue común asumir que no todas las poblaciones tienen la misma capacidad de autogobierno al identificar ciertas poblaciones, especialmente localizadas fuera de Europa, justificando su gobierno utilizando el despotismo. El gobierno de la conducta de la ciudadanía se ha asociado con la seguridad y el terrorismo, la etnicidad y la sexualidad. Mirado desde el manejo de la conducta, el neoliberalismo se distingue por impulsar formas de gobierno ciudadano supeditado a la lógica del mercado. Es pertinente acá la cita de Castro-Gómez (2000), que en esta última “la vida de los hombres [se ajusta] al aparato de producción”. El libro provee un análisis detallado de cómo el programa de “competencias ciudadanas” fomenta prácticas ciudadanas que se adapten y promuevan el libre mercado. En este caso, se promueven las racionalidades hacia la toma de decisiones más eficientes, y no necesariamente las más justas ni las que conducen a una transformación democrática de la sociedad. Esta racionalidad neoliberal es una estrategia preferida por entidades internacionales de desarrollo como el Banco Mundial o el Fondo Monetario de Desarrollo, para promover programas de ajuste estructural y, programas de reducción de la pobreza incluyendo programas de “transferencias monetarias condicionadas” haciendo de las mujeres un objetivo principal. Resumiendo, análisis basados en el concepto de gubernamentalidad, permiten visibilizar las estrategias y racionalidades de gobierno de la conducta que despolitizan la ciudadanía en nombre del desarrollo, la libertad del mercado o la disminución de la pobreza. No obstante, este análisis no capta el cómo la política interrumpe estas formas de gobierno.

Para Jacques Rancière (2006) la política emerge de los desacuerdos entre los que asignan las clasificaciones, y los que no forman parte y no cuentan para esta clasificación. El orden policivo es la asignación de personas a ciertos lugares y tareas y a la decisión de cuando una actividad es visible y otra no, y cuando las palabras se consideran discursos y cuando son designadas como ruido. La política sucede cuando los que “no tienen lugar” cuestionan los límites que separan a los que cuentan de los que no cuentan. La política emerge cuando aquellos clasificados como “impropios” rompen esta clasificación, se des-identifican con el lugar que se les asigna, se hacen visibles e inician un litigio.

Este momento se vivió precisamente durante las reformas neoliberales cuando irrumpieron nuevamente en la política indígenas y afro-descendientes y propusieron reformas a la Constitución del 91 en Colombia, o en el Ecuador reformaron la Constitución del 2008 para incluir los derechos de la naturaleza o formular las Leyes de la Madre Tierra en Bolivia en el 2010. La política indígena hizo visible la exclusión de la naturaleza de la política propuesta desde Hobbes y que continúa en los conflictos contra el extractivismo (de la Cadena, 2008).

Es la búsqueda de la ciudadanía política que subyace el llamado de Rodríguez y Orrego por una “ciudadanía emergente” la cual “se produce y se reproduce en la cotidianidad de la tensión entre las relaciones de poder dominantes y los puntos de fuga que ellas proporcionan.” Las tensiones, y “angustias”, para usar la palabra del intelectual Estanislao Zuleta, aparecen también en las voces de los participantes de UNIMINUTO, en uno de cuyos talleres tuve el privilegio de participar.

Estas tensiones entre el mundo del Estado y el mundo comunitario son sentidos por los ciudadanos de Cajamarca y resumidos por Luz Ángela Beltrán como tensiones entre la “movilización social, comunitaria, de luchas de base, pero [que] van de la mano de procesos desde la institucionalidad, desde esa estructura del Estado“. O las tensiones que la investigadora Norma Moreno siente al no ser capaz de cuestionar sus propios conocimientos o prejuicios, que le permitan “atreverse a mirar el contexto propio, que, como está tan cerca, no somos capaces de mirarlo con detenimiento”. La profesora Diana Nocua, resume una vieja tensión, no por ello menos importante, que es la tendencia moderna a asimilar y, yo añado, a declarar la guerra a lo que la modernidad ha declarado el único mundo posible (urbano, racional, capitalista y masculino): “Yo quería mencionar esa tensión entre la ruralidad y el concepto de ciudadanía en lo urbano. (...) El ejercicio de derechos (...) del sector campesino (...) La lectura de esa ciudadanía pareciera ser con ciertos condicionamientos no solamente para tratar de buscar una identidad similar a los ciudadanos [urbanos] (...) ahí es donde uno dice bueno, ¿podría categorizarse esa ciudadanía como una ciudadanía rural?”

Finalmente, el profesor Diego Carreño menciona las tensiones entre las exigencias modernas de una ciudadanía autónoma, liberal y la construcción de lo colectivo, condiciones para ejercer el cuidado y la solidaridad, "cuando hablamos de ciudadanías en colectivo, no nos estamos contraponiendo a la individualización tampoco, es decir que, coincidimos en que hay una falsa tensión entre el individuo y el colectivo en este contexto, pero, sin embargo, si me parecía muy interesante, pensar, si hablamos de ciudadanías comunitarias y colectivas ¿cuál puede llegar a ser el lugar del sujeto en la ciudadanía colectiva?"

Para terminar, quiero recalcar la excepcionalidad de un texto académico que nace de la práctica y el diálogo colectivo de un grupo interdisciplinario de docentes en una universidad con un propósito social como es "garantizar la interacción entre comunidad educativa y sociedad".

Cristina Rojas
Profesora Ciencia Política
Universidad de Carleton, Canada

INTRODUCCIÓN AL LIBRO¹: la tensión constitutiva de la ciudadanía

Los abordajes en cuanto a la idea de la ciudadanía son tan amplios como las perspectivas e intereses de quienes han pensado dicho concepto y las relaciones que puedan establecerse entre esta comprensión y ciertos valores predominantes (igualdad, libertad, diversidad, desarrollo), que parecen imprimir el carácter y la finalidad (teleología) de la ciudadanía, como también de la subjetividad y del sujeto racional que emerge allí como “ciudadano”.

Esta “amplitud” de perspectivas e intereses en el abordaje de la ciudadanía no es un cliché para esquivar las deficiencias que una siempre limitada observación de este fenómeno tendrá; tampoco es una salida fácil, como cuando se acude al recurso de la “complejidad” de la realidad y del conocimiento, elemento por de más ciertísimo, pero preso de toda suerte de usos que le convierten en excusa para un “eclecticismo” a-metódico. Por el contrario, el reconocimiento de la “amplitud” de abordajes de la ciudadanía, ratifica la importancia, relevancia y centralidad de tal noción en el desarrollo de los imaginarios políticos y filosóficos de las sociedades herederas de la cultura moderna occidental, y, en segundo lugar, implica la necesidad de precisar los alcances y límites de este abordaje en particular. De lo primero dará cuenta el presente documento. De lo segundo, tendremos siempre en el horizonte delimitatorio las comprensiones en relación con las ideas de “democracia” y “desarrollo”, no sólo porque esta investigación fue promovida desde una unidad académica que reflexiona

1 El libro es resultado parcial de la primera y segunda fase de la investigación “Ciudadanía, democracia y desarrollo: Aportes críticos desde la EpDL”, UNIMINUTO sede principal.

estos temas, sino porque estas categorías parecen estar estrechamente imbricadas en el surgimiento de la comprensión de la ciudadanía moderna.

Si bien es cierto que a partir de la denominada modernidad ilustrada se da un especial despliegue de los discursos democráticos y el resurgimiento mismo de la idea de un “sujeto político” que se caracteriza por el uso de la razón, estas nociones responden justamente al renacer de las expresiones filosóficas, culturales, políticas y estéticas, inspiradas en la denominada antigüedad clásica y la cultura grecorromana, como también a las coyunturas políticas y el desarrollo cada vez más autónomo de las burguesías emergentes en Europa en estas épocas.

Sin embargo, antes de proceder con los abordajes modernos de la idea de ciudadanía, y centrarnos en la modernidad ilustrada, es necesario ubicar, someramente, los antecedentes que inspiraron nostálgicamente las conciencias europeas de los siglos XVII y XVIII, con lo que dieron lugar a una cierta autocomprensión, el “mito de la modernidad”, como lo llama Dussel (1994), en el que cierta parte de Europa se ve a sí misma como continuidad, despliegue y culminación del “espíritu absoluto” (Hegel, 1980) en la historia, que si bien tiene un incipiente origen en Asia, se gesta en realidad en la Grecia y la Roma clásicas, pero su *telos* se desarrolla y tiende a su culminación en la Revolución Francesa.

En su obra *La ciudadanía*, Étienne Balibar hace una precisa aclaración sobre este proceso histórico, y también establece unas necesarias advertencias sobre el modo de concebirlo:

La ciudadanía ha conocido diferentes figuras históricas que en ningún concepto pueden ser reducidas unas a otras. No obstante, también debemos plantearnos entender aquello que se transmite *con ese nombre* y por medio de sus sucesivas “traducciones”. De una a otra siempre hay una analogía que se refiere a la relación antinómica que la ciudadanía mantiene con la democracia como dinámica de *transformación de lo político*. (Balibar, 2013, p. 8)

Esta relación “antinómica” de la ciudadanía (que, además, la pone en crisis), se refiere a un entramado filosófico occidental que se articula en dos ideas: “(...) la idea de la tensión permanente entre lo positivo y lo negativo, entre los procesos de

construcción y de destrucción; y (...) la idea de la coexistencia entre un problema que nunca puede ser resuelto de manera “definitiva” y la imposibilidad de hacerlo desaparecer” (Balibar, 2013, p. 8).

Por esta razón, la recuperación que realizaremos de las primeras formulaciones teóricas acerca de la ciudadanía forjadas dentro de la bibliografía europea no debe confundir; el abordaje que sugerimos, lejos de pretender la presentación de una historia de su superación progresiva, implica comprender la dialéctica del concepto de ciudadanía, tal como lo realiza Hegel, esto es, una anotación sistemática del fracaso de todos los intentos de *realización* del concepto. La tesis que desarrolla Slavoj Žižek en *Le plus sublime des hysteriques: Hegel passe* (Žižek, 1988), es que el “conocimiento absoluto” denota una posición subjetiva que finalmente acepta la “contradicción” como condición interna de toda identidad” (Žižek, 2001, p. 29). En otras palabras, la “reconciliación” hegeliana no es una superación “panlógica” de toda realidad en el Concepto, sino una anuencia final con el hecho de que el Concepto es siempre una contradicción (antagonismo) que pone en marcha la actividad concreta de los individuos.

Esta manera de entender a Hegel va inevitablemente en contra de la noción aceptada de “conocimiento absoluto” como un monstruo de totalidad conceptual que devora toda contingencia (...). La imagen actual de Hegel como “idealista-monista” es totalmente descarriada: lo que encontramos en Hegel es la más enérgica afirmación de diferencia y contingencia, y “conocimiento absoluto” no es sino un nombre para el reconocimiento de una cierta pérdida radical. (Žižek, 2001, p. 29)

Este principio kantiano-hegeliano de la contradicción como aquella (im) posibilidad que, justamente, posibilita toda formación histórica, viene a ser, en lo relativo al tema que convoca, transversal y constitutiva de nuestro análisis, sobre todo si fijamos el *acontecimiento* moderno de la ciudadanía en la Revolución Francesa. Recordemos la idea de Walter Benjamin de la revolución como redención-a-través-de-la-repetición del pasado: “(...) para Benjamin la revolución es la interrupción de la eterna repetición de lo mismo y el advenimiento de la transformación profunda.

Es un salto dialéctico fuera del *continuum*, en primer lugar, hacia el pasado y luego hacia el futuro” (Löwy, 2003, p. 140; Löwy citado en Díaz, 2019, p. 20).

En ninguna parte es más verdadera la frase “Toda historia es una historia del presente” que en el caso de la Revolución Francesa: su recepción historiográfica siempre ha reflejado estrechamente las vueltas y revueltas de las luchas políticas de la ciudadanía. En relación con la Revolución Francesa, la tarea de la genuina historiografía crítica no es la de describir los eventos de la manera que realmente fueron (y explicar cómo estos eventos generaron las ilusiones ideológicas que los acompañaron); la tarea es, más bien, desenterrar la potencialidad oculta (el potencial emancipatorio), que fue traicionada en la realidad de la revolución y en su resultado final (el ascenso del utilitario capitalismo de mercado). En otras palabras, explicar cómo estos potenciales radical-emancipatorios continúan “insistiendo” como una negatividad radical que impide, desde adentro, que las ontologizaciones posteriores reifiquen utilitariamente su contenido.

El enigma que perdura, entonces, es la misteriosa eficiencia y persistencia de la referencia a la Revolución Francesa como punto de ruptura hacia la ciudadanía moderna. Cuanta más razón tienen los historicistas en lo relativo a los hechos, cuantos más motivos históricos presentan, más enigmáticas e inexplicables se vuelven la extraordinaria fuerza y longevidad de la Revolución Francesa como antecedente inmediato de las transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales que dieron origen al Estado moderno como garante de lo que hoy se conoce como “ciudadanía”.

Esta enigmática “insistencia” está profundamente relacionada con la cuestión que nos gustaría llamar “la dialéctica del acontecimiento”. Un acontecimiento es, por consiguiente, el efecto que parece exceder sus causas; y el espacio de un acontecimiento es el que se abre por el hueco que separa un efecto de sus causas.

Cuando Kant reflexiona sobre el estatus legal de la rebelión contra un poder (legal), la proposición “Lo que los rebeldes están haciendo es un crimen que merece castigo” (Žižek, 2012, p. 44) es cierta si se pronuncia mientras se está produciendo la rebelión; sin embargo, una vez que la rebelión ha triunfado y se ha establecido un

nuevo orden legal, esta declaración con respecto al estatus legal del mismo pasado ya no se mantiene. No podía haber sido más claro: el estatus legal del mismo acto cambia con el tiempo.

Por ello, sostenemos que no fue sino hasta el proceso revolucionario (la ruptura brutal con las imposiciones orgánicas premodernas) que el “acontecimiento” planteó sus propias condiciones de posibilidad. Como ya se mencionó con determinación, el acontecimiento de la modernidad ciudadana no se puede reducir a un presupuesto evolucionismo que se explica en el marco de una teleología del desarrollo jurídico de los derechos democráticos. La modernidad abre así un campo de nuevas libertades, pero, al mismo tiempo, de nuevos peligros, y no hay una garantía teleológica suprema del resultado (Balibar, 2004, 2013). La contienda sigue abierta y no está decidida:

Cuando en 1953 Zhou Enlai, el primer ministro chino, participaba en Ginebra en las negociaciones de paz que debían poner fin a la guerra de Corea, un periodista francés le preguntó qué pensaba de la Revolución Francesa, a lo que respondió: “Todavía es muy pronto para decirlo”. (Žižek, 2010, p. 5)

Por este motivo, hemos decidido plantear esta discusión tomando como punto de referencia, que no de cierre y anclaje, el planteamiento del filósofo francés Gilles Deleuze (Deleuze, 1987) con respecto a los momentos de la aparición de lo *nuevo*, los cuales se producen sólo cuando una obra supera su momento histórico. La presuposición dominante en la analítica crítica actual está del lado opuesto: una imagen auténtica de la inmovilidad ontológica fundamental, la imagen evolucionista del universo como una compleja red de transformaciones y desarrollos incansables en la que nada cambia realmente:

Decía Nietzsche que no hay nada importante que no ocurra bajo una “nube no histórica” (...) Lo que la historia capta de un acontecimiento son sus efectuaciones en estados de cosas, pero el acontecimiento, en su devenir, escapa a la historia (...) El devenir no es la historia, la historia designa únicamente el conjunto de condiciones (por muy recientes que sean) de las que hay que desprenderse para “devenir”, es decir, para crear algo nuevo. (Deleuze, 1999, p. 267)

Así mismo, la ciudadanía moderna no puede reducirse a un sencillo cambio en las reglas de juego (como parece sugerirnos la mayoría de los historiadores que hacen un recuento lineal de los hechos). Desde el punto de vista de la formulación de las primeras constituciones modernas, suele situarse a la Inglaterra de finales del siglo XVII como el antecedente causal inmediato del progresivo proceso evolutivo hacia la modernidad en la historia europea:

Las ideas esenciales del constitucionalismo moderno ya habían sido examinadas y debatidas en este país mucho antes, e incluso habían incidido en la práctica política. Entre estas ideas estaban la de derechos y libertades individuales, la de límites precisos al poder y la supremacía del derecho sobre el mismo (que renueva la clásica tesis del gobierno de las leyes), la legitimación del ejercicio de la autoridad a través del consentimiento de los gobernados, el principio de separación de los poderes y la representación política institucionalmente configurada. (García, Jaramillo, Rodríguez y Uprimny, 2018, p. 155)

Los autores de la presente obra, sin embargo, insisten en que existió una ruptura en la modernidad no explicable mediante una teleología evolutiva. Esta ruptura de la que hablamos tiene que ver con la forma de la “universalidad” y sus efectos en la realidad, el modo en que su emergencia abstracta empieza a tener efectos en la materialidad de la vida social, una cuestión definitiva a la hora de comprender el surgimiento de la ciudadanía tal como hoy conocemos.

El espacio que se abrió para la lucha política en la modernidad no hubiera sido posible, ni pensable, sin la radical ruptura con el organicismo premoderno de asignación de roles “naturales”. A esto se refiere puntualmente el análisis que realiza Žižek (2005) en relación con la ruptura que da origen a la modernidad capitalista. Para explicarlo, toma como ejemplo la noción moderna de “profesión”, la cual, según él, implica que el individuo se experimenta no ligado, únicamente y por nacimiento, a su rol social. Aquello en lo que se convierte depende del intercambio entre las circunstancias sociales contingentes y su libre elección. En este sentido, el individuo moderno tiene una profesión (de electricista, camarero o conferenciante), mientras que carece de sentido afirmar que el “siervo” medieval fuera campesino de profesión:

A este respecto, Marx comparte la idea hegeliana de que la universalidad sólo surge «por sí misma» cuando los individuos ya no identifican completamente el núcleo de su ser con su situación social particular; sólo en la medida en que se experimentan como «desconectados» para siempre de ella. La existencia concreta de la universalidad es, por consiguiente, el individuo sin un lugar apropiado en el edificio social. El modo de aparición de la universalidad, su entrada en la existencia real, es así el acto extremadamente violento de desestabilizar el equilibrio orgánico precedente. (Žižek, 2005, p. 98)

Del mismo modo, la ciudadanía emerge como un espacio vacío de universalidad abstracta sin un precedente sustancial/orgánico a priori, en donde se disputan posiciones políticas e ideológicas. La entrada de la ciudadanía, como noción abstracta con efectos concretos en la realidad, abre el espacio a las luchas de las emergentes subjetividades políticas que interrogan la tensión entre las condiciones concretas de los individuos y su igualdad formal ante la ley.

La contradicción entre lo formal y lo real, surgida luego de la ruptura con el organicismo sustancial, se vuelve realmente comprensible si seguimos la tesis que sostiene Claude Lefort (1990) en su obra *La invención democrática*: la ruptura radical de lo que este autor llama “invención democrática”, consiste en el hecho de que la brecha entre el poder como lugar (desde donde se ejerce el poder en una estructura de relaciones de poder como las monárquicas o feudales) y el que ocupa dicho lugar, es reconocida explícitamente como tal en la modernidad: lo que antes se consideraba un obstáculo al funcionamiento “normal” del poder (el temor a que quedara expuesto el “lugar vacío” del poder, la indeterminación última del poder, y el advenimiento de una lucha entre sujetos por ocupar este lugar) pasa a ser ahora su condición positiva, lo que en últimas legitima el ejercicio político de la llamada “democracia representativa”.

A partir de la ruptura moderna capitalista democrática liberal, la ciudadanía designa justamente el carácter abstracto del sujeto universal en cuanto a “proceso” sin sustancia (sujeto sin un rol sustancial preestablecido) el cual toma consistencia en las determinaciones de cada situación particular. En este sentido debe comprenderse

la “reversión de la relación histórica y teórica entre “hombre” y “ciudadano” (...) explicando que es la ciudadanía la que hace al hombre, no el hombre a la ciudadanía” (Balibar y Swenson, 2004, pp. 320-321)², lo que supone una problematización de la oposición entre los derechos humanos universales (prepolíticos) poseídos por todo ser humano “en cuanto tal” y los derechos políticos específicos de un ciudadano o miembro de una comunidad política particular.

Sumados entonces a la “hipótesis de trabajo” de Balibar (2013, pp. 8-9), para el cual “en el centro de la institución de la ciudadanía, la contradicción nace y renace sin cesar de su relación con la democracia”, nuestra propuesta será la de buscar y caracterizar “los momentos de una dialéctica donde figuran al mismo tiempo los movimientos y conflictos de una historia compleja, y las condiciones de una articulación de la teoría con la práctica” (Balibar, 2013, p. 9).

Para ello, nos propusimos dividir la propuesta en dos momentos analíticos, cada uno de ellos con dos capítulos:

En el primer capítulo, nos proponemos plantear un “Análisis histórico hermenéutico de las comprensiones de la ciudadanía en las narrativas occidentales”, en el que realizamos un muy general rastreo historiográfico del concepto de ciudadanía en la tradición occidental y sus efectos en la materialidad de la vida social, desde sus primeras formulaciones y articulaciones en el mundo grecorromano hasta las comprensiones modernas de la misma. En términos generales, el capítulo aborda el surgimiento histórico-contextual de algunas *ideas* y *praxis* fundantes de la razón política occidental, desde las que se va articulando, en diferentes momentos históricos y no siempre de manera reconciliada, el campo discursivo y filosófico-hegemónico del problema de la ciudadanía y el carácter cada vez más abstracto de la ley y del ciudadano: del *Zoon politikon*, clásico, el *Legalis homo*, de la ciudadanía imperial, al *Homo economicus* del liberalismo moderno.

2 Traducción propia de “(...) the reversal of the historical and theoretical relationship between “man” and “citizen,” (...) explaining how man is made by citizenship and not citizenship by man” (Balibar y Swenson, 2004, 320-321).

En el segundo capítulo abordamos el problema de las ciudadanías contemporáneas, prestando especial atención a las expresiones sociales latinoamericanas que, en cierta medida, reaccionan desde las praxis comunitarias al proceso abstractivo, universalista e individualizante del paradigma y la ontología política de las ciudadanías hegemónicas occidentales, por largo tiempo impuestas en el continente. Desde este horizonte, en este apartado capitular, problematizamos la ciudadanía en clave de la discusión de la triada derechos humanos, democracia y desarrollo, que ha servido en las últimas décadas como eje articulador de las políticas ciudadanas en la región. Por último, proponemos una reconfiguración de lo que podría ser una “ciudadanía crítica”, de cara a los modelos de acción y organización social presentes en las praxis y reflexiones de los movimientos sociales en América Latina y, en general, del pensamiento crítico latinoamericano, como antecedentes claves para repensar nuevas formas de ciudadanía o, por lo menos, para disputar nuevos sentidos para el debate ciudadano.

Sentada esta referencia histórico-contextual y crítica, en el segundo momento analítico, capítulos tercero y cuarto, discutimos de manera más controversial y en diálogo con las narrativas de estudiantes y docentes universitarios, la actualidad de las posturas críticas intelectuales, realizando una suerte de giro autocrítico que, a su vez, posibilita el esbozo de una propuesta ético-epistemológica sobre la ciudadanía, como aporte para el enfoque de la educación para el desarrollo en perspectiva latinoamericana (EpDL), en particular, y para la ampliación de los horizontes del debate académico y social en torno a la ciudadanía.

En este horizonte, en el capítulo tercero, problematizamos la cuestión ciudadana y la idea misma que de esta se despliega en los discursos institucionales de las “competencias ciudadanas”, especialmente a partir de la década del noventa para el caso colombiano. Esta idea estándar y “neutral” de ciudadanía como un conjunto de habilidades y competencias del “ciudadano por excelencia” que aporta a la construcción de la democracia, es puesta en cuestión desde una perspectiva genealógica y como acontecimiento de sentido, evidenciando su clara ligazón con la neoliberalización de la ciudadanía como forma de gubernamentalidad.

Finalmente, con estos puntos de referencia analíticos consolidados, abordamos en el cuarto y último capítulo una “Propuesta ético-epistemológica sobre la ciudadanía desde el enfoque de la EpDL” esbozando una muy modesta propuesta preliminar, de un ejercicio práctico-teórico de intervención política, ya no sólo anclado en el criticismo latinoamericano, esbozado en el segundo capítulo e intervenido en el tercero, sino en la función misma del pensar que, desobligado y distanciado de las respuestas eficientes, se habilita para el planteamiento de las preguntas acertadas, las que, más allá de aportar al estado de cosas, las *interviene*.

CAPÍTULO I

Ciudadanía, democracia y desarrollo: análisis hermenéutico de las comprensiones de la ciudadanía en las narrativas occidentales

Esta revisión historiográfica responde a una suerte de contextualización epistemológica. No obedece a un capricho historicista, menos aún a una comprensión de la historia vista eurocéntricamente. Remitirnos a la Modernidad ilustrada y a la Ilustración, al mundo griego y latino para hablar de la ciudadanía, obedece más bien al reconocimiento de un entramado cultural, político, religioso y ontológico en el que emergen las condiciones de posibilidad de los discursos filosóficos que darán sustento teórico a las tradiciones de las ciudadanías occidentales, sus imaginarios y *praxis*, pero, sobre todo, donde se dará el vínculo entre “ciudadanía, democracia y desarrollo”, como discurso articulado y articulador de la realidad política mundial. Si se pretende hacer un rastreo en perspectiva deconstructiva de la ciudadanía, de cara a situar dicha noción para releerla en el presente de la realidad, en nuestro caso colombiana, será imprescindible una comprensión de los paradigmas que conducen y movilizan la cultura ciudadana occidental.

La mayoría de la literatura especializada en relación con la ciudadanía se remite a la experiencia originaria en las tradiciones griega y romana, como el antecedente directo de las ciudadanías modernas (Castoriadis, 1998, 1999, 2012), para luego explicar su desarrollo concreto en la experiencia europea de los siglos XVII y XVIII, y posteriormente la novedad de la ciudadanía americana (Romero,

2014; Horrach, 2009; Heater, 2004; Marshall, 1998; Pocock, 1998). Es decir, la bibliografía ciudadana parece partir de una comprensión helenocéntrica, dando paso y soporte al eurocentrismo ilustrado para continuar su desarrollo por el resto del occidente americano (Dussel, 2001, 2007).

En otras palabras, la historia y los abordajes de la ciudadanía parecen seguir la comprensión hegeliana de la historia (Hegel, 1980), según la cual se da un desenvolvimiento del Espíritu, de “Oriente a Occidente”. Por lo pronto, antes será necesario dar un vistazo de aquellos ideales grecolatinos que inspiraban el espíritu europeo, como el *arje*, el inicio, de aquello que tendrá su *telos* o fin en el proyecto ilustrado europeo y posteriormente en el desarrollo de la ciudadanía americana.

LAS COMPRESIONES CLÁSICAS DE LA CIUDADANÍA

En este contexto, la vuelta a las nociones de la democracia y la organización del mundo griego y romano, como sus nociones de ser humano, serán indispensables para la comprensión de la ciudadanía en el mundo occidental. Al respecto, resultan relevantes las investigaciones historiográficas y sociológicas en torno a la ciudadanía clásica, realizadas por autores como Derek Heater, en *A brief history of citizenship* (Heater, 2004), quien retoma en perspectiva histórico/lineal la historia de la ciudadanía desde los griegos hasta la modernidad. También los estudios clásicos de la ciudadanía aportados por el historiador británico John Pocock (1995), para quien la ciudadanía se apoya en dos nociones fundamentales: en la primera, la perspectiva griega centra la atención en la idea del ser humano como *zoon politikon*, y en la romana que comprende la ciudadanía en relación con la identidad legal y al ser humano como *legalis homo*, advierte Pocock (1995, p. 38) que: “El advenimiento de la jurisprudencia trasladó el concepto de “ciudadano” del *zoon politikon* al *legalis homo*, y del *civis o polites*”³.

3 “The advent of jurisprudence moved the concept of the “citizen” from the *zoon politikon* towards the *legalis homo*, and from the *civis o polites*”.

No son menos importantes los abordajes sociológicos e históricos de Andrenacci (2003), De Coulanges, (2006) y Wood (1998), quienes coinciden en comprender la ciudad antigua como cuerpo político que se provee de territorio por medio de las guerras y donde los *poleis* (ciudadanos) adquieren tal estatus por medio del nacimiento en familias del cuerpo político original y en algunos casos por reconocimiento en el servicio excepcional a la *polis*. Merecen especial atención, por las dimensiones que adquieren los análisis sistemáticos y metódicos que amplían el limitado horizonte propiamente historiográfico y sociológico, las reflexiones de Cornelius Castoriadis (1998, 1999, 2012), sobre el origen y la naturaleza de la cuestión democrática, la participación directa en los asuntos públicos en los *poleis* griegos, y las comprensiones histórico-críticas de autores como el filósofo argentino Enrique Dussel (2007, 2001), del economista egipcio Samir Amin (1974) y del filósofo italiano Giovanni Semerano (2005).

La formación de la *polis* griega tiene unos antecedentes históricos particulares, especialmente vinculados a la experiencia del mundo fenicio, que en términos de territorio ocupará las amplias regiones del Mediterráneo. En este territorio se irán conformando pequeñas ciudades portuarias como Cartago, Biblos, Tiro (antecedentes de Tebas) y Sais, que entre el 666 y 524 a. C. será la capital de todo Egipto y de la cual la Atenas griega era sólo una colonia en aquel entonces. Estas pequeñas ciudades-puerto se irán basando en sistemas políticos urbano-comerciales dominados por élites comerciales “republicanas”; surgirán como ciudades libres y rebeldes que irán configurando su propia estructura política en tensión con el proyecto egipcio-babilónico, pero, sobre todo, desplegando un control excepcional del comercio y una política de la guerra que recurrió masiva pero no exclusivamente, ni por primera vez, a la esclavitud (Amin, 1974; Dussel, 2007; Cohen, 1985).

Esto implica que el lugar político de la ciudadanía griega es en realidad la experiencia de varias ciudades portuarias que disfrutaron del intercambio comercial (también cultural), perfeccionado por los conocimientos de navegación de los fenicios, la astronomía babilónica, el uso profesional de las armas por una agremiación guerrera libre (*hoplitas*) y la expansión del esclavismo, elementos sin los cuales la

polis griega no puede ser pensada en su contexto (Dussel, 2007; Bernal, 1993; Amin, 1974).

En términos generales, la formación de la política griega está marcada por el esfuerzo de conciliar la vida “individual”, que corresponde al ámbito de la naturaleza (de los impulsos, la fuerza y el dominio); y la vida “colectiva”, que corresponde al ámbito de la ley, de la convivencia y la autorregulación. Esto sólo puede surgir en la experiencia de pueblos que poco a poco se fueron liberando de los vínculos de dominio de un “señor dominador”. En efecto, la idea de la necesidad de conciliar el ámbito de lo “individual” y lo “colectivo”, marca el paso del *ethnos*, del clan, a la *polis*. Mientras los vínculos, en el primero de los casos, son principalmente por los lazos familiares y con una clara implicación en el ámbito “privado”, en el segundo, dada la superación de los lazos familiares, se comienza a requerir una organización más compleja y de carácter “público”.

De esta primera estructura organizacional del poder se conserva la idea del jefe, del *archon* que está a cargo de dar las normas (*nomos*, ley). El problema es que este *archon* en muchos casos estaba por encima del *nomos* mismo y esto por vía del uso de la fuerza y la violencia. En todo caso, como le recuerda en su introducción a los diálogos platónicos el filósofo español Emilio Lledó-Íñigo (1985), a la par de la configuración de una estructura de poder como primer elemento integrador de la “convivencia”, pronto y en relación directa con lo anterior, aparece la diferenciación de grupos sociales y, con ello, el espacio cívico independiente. Esto implica que hay un determinado grupo que requiere la sumisión, la obediencia y otro que disfruta dicha sumisión⁴.

Ahora bien, para que se diera el “espacio político” para hablar propiamente de la *polis*, las *asty*, las pequeñas aldeas del Ática, y sus habitantes, laos o pueblo, requirieron un cierto nivel de vida y una organización y “regulación” económica que permitiera la autarquía, la autosuficiencia y la autonomía que representa nada menos que la independencia en relación con el antiguo jefe de clan. De tal suerte que

⁴ La expresión *sumisión* de que hacemos uso no tiene el sentido negativo que en la actualidad populariza el término, sino de funcionalidad política.

el *demos* griego se origina en los siglos IX y VIII a. C., aunque tenga un desarrollo particular en el siglo V a. C., en la democracia griega:

En este periodo tiene lugar un cambio importante en la sociedad griega, que se manifiesta fundamentalmente en la vida económica y en la vida militar. La vida económica se transforma por el crecimiento demográfico y por la ruptura de la antigua solidaridad del clan primitivo. Este crecimiento provoca un excedente de producción que ya no es consumido por el señor. (Lledó-Íñigo, 1985, p. 61)

Justamente el paso del *laos* al *demos* se puede representar por este grado de autonomía económica en relación con el señor que usufructuaba el plusvalor del trabajo ajeno. Esto es del todo evidente en el siglo VII a. C. con la aparición de la moneda, hecho que permitió no sólo la abstracción del valor y la facilidad de intercambio, sino las condiciones de posibilidad de una clase emergente de artesanos y comerciantes que serían el germen de la *polis* griega.

Dada la independencia del señor, las agrupaciones de artesanos y comerciantes pronto fueron configurando sus propios ejércitos “libres”, los *hoplitas*: “El *hoplita* no va ya a defender los intereses del señor del que fue siervo, sino sus propios intereses, los de la sociedad comercial, los de los paisanos independientes que empiezan a ser dueños de sus tierras” (Lledó-Íñigo, 1985, p. 61). Justamente a la cabeza del *demos* y del vínculo de solidaridad que nace con el ejército libre se dará la figura gobernante popular del *tirano*, que representa los intereses de esta emergente clase social, ahora en contra de los tradicionales aristócratas, quienes gobernaban por derecho familiar.

El problema de la *polis* griega no radica propiamente en la idea de un espacio habitado por una determinada comunidad, sino en la función de un sistema de relaciones de poder, es decir, un “espacio teórico” donde se regulan las relaciones de poder y de convivencia (Lledó-Íñigo, 1985). De allí que la pregunta fundamental que la política griega buscará responder será de fondo por la posibilidad de relaciones sin explotación, por la necesidad misma de las constituciones políticas como sistemas racionales y convencionales de regulación y arbitramento del poder, de si

estas aportan o no a la estabilidad social de la *polis* y por ende a la *arete*, a la plenitud y felicidad del ciudadano, fin último y *telos* de la ciudadanía griega.

El *demos* griego era más bien una democracia restringida, o si se quiere una *oligocracia*, pues la mayor parte de la población estaba excluida de la *polis*; ciertamente, los *polites*, o ciudadanos, eran una pequeña agrupación de hombres (varones) libres y de agricultores propietarios que explotaban la mano de obra esclava, de varones guerreros, y uno que otro extranjero que prestaba algún servicio excepcional a la polis (Andrenacci, 2003). En todo caso, es evidente que:

Comienza aquí la búsqueda de ese estado ideal que culminará en la *República* y en las *Leyes*, y que habrá de unir dos aspectos indisolubles del espíritu griego: un extraordinario sentido de la *praxis* política, por un lado, y por otro la irrefrenable inclinación hacia un estado perfecto. De ahí las preguntas que continuamente se formularon y con las que se expresaba una forma nueva de creación: ¿qué tipo de relaciones hay que establecer entre los ciudadanos?, ¿quién ha de tener el poder y sobre qué se sustenta?, ¿quiénes deben ser ciudadanos? De estos planteamientos se sigue el establecimiento libre y racionalizado de una autoridad. (Lledó-Íñigo, 1985, p. 62)

La hegemonía de la política griega y el surgimiento mismo de la filosofía política clásica no sólo busca dar respuesta a esa necesaria vinculación racional de los seres humanos, sino que se dará en el contexto de respuesta a las políticas expansionistas del imperio persa, que con Jerjes como soberano, para el año 490 a. C., emprende la invasión de todas las pequeñas ciudades griegas del Oriente. Sólo lograron oponerle resistencia algunas ciudades rebeldes de la Grecia continental, entre las cuales se destacan Esparta⁵, hoy día ícono de la creatividad cinematográfica, y tardíamente Atenas (Cohen, 1985). La invasión persa motivó la confederación de varias ciudades libres, en cuya cabeza estaban las de Esparta y Atenas por su habilidad, disciplina y voluntariedad para la guerra (Medina, 2005). Esta última,

5 Estos elementos explican la estrecha relación de la “ciudadanía” y la vocación “militar” en la praxis política de Esparta y, por extensión, hasta la actualidad.

Atenas, fue sitiada y quemada por los ejércitos persas en el 480 a. C., pero retomada sólo dos años después, instaurándose un largo periodo (casi un siglo) de hegemonía griega en todo el mar Egeo, elemento indispensable para la experiencia democrática griega (Asimov, 1998).

Es justamente esta particularidad contextual la que permite que en la Grecia de mediados del siglo V a. C. se dé la convivencia de un sistema imperial ateniense, junto con el modelo democrático en varias ciudades-Estado vecinas. El historiador británico Perry Anderson (1999, p. 36) comenta al respecto: “En el momento de su esplendor (...), el sistema imperial ateniense abarcaba unas 150 ciudades, principalmente jónicas, que pagaban una suma anual de dinero al tesoro central de Atenas y no podían mantener flotas propias”. En otro pasaje, el mismo autor señala que para mediados del siglo V a. C. Atenas tenía unos 100.000, esclavos en contraste con una población de ciudadanos de aproximadamente 30.000 (Anderson, 1999, p. 33).

Justamente la participación popular en los asuntos del demos fue consecuencia no propiamente de un desarrollo político ascendente, sino que surgió, entre otras razones no menos importantes, de la necesidad de una mayor cantidad de individuos para integrar los ejércitos, por lo que prestar servicio heroico como *hoplita* se convirtió en una forma de acceso a la ciudadanía⁶; en otras palabras, el criterio de la isonomía, entendida como igualdad de los ciudadanos con respecto a la ley, pero vinculada en este caso particular a la participación de los varones⁷ en la guerra. Este vínculo de la ciudadanía con la guerra será justamente el que degrade la democracia griega, pues pronto esta caerá presa de la demagogia populista o de la tiranía. De ello dan evidencia las guerras del Peloponeso (431 a -404 a. C.): “...democratizando o igualando a los miembros del ejército (Grecia) tuvo más ejércitos que los medas y posteriormente que los babilonios, pudiéndolos vencer” (Dussel, 2007, pp. 60-61).

6 Aunque hablamos de contextos del todo diferentes, llama la atención que en Colombia una de las formas de involucramiento ciudadano para los jóvenes empobrecidos es justamente prestar el servicio militar. Si bien este no goza del estatus cultural y social de los *hoplitas*, sí se ha convertido en muchos casos en la única alternativa de vida para muchos jóvenes en Colombia. La “libreta militar” es el punto de acceso al mundo laboral, social y educativo (es requisito para graduarse de una universidad).

7 Utilizamos el término “varón” para acentuar el carácter sexo genérico de dicha condición de ciudadanía, dado que, en efecto, las mujeres estaban excluidas de la ciudadanía.

Lo anterior implicó, también, la reorganización y transformación de la estructura legal ancestral por una basada en los méritos guerreros.

Para autores clásicos como Tucídides (460-400 a. C.) o Jenofonte (430-354 a. C.), la decadencia griega fue el resultado de la ambición desmedida por la riqueza, el honor (cosa que Aristóteles cuestiona de la constitución cartaginense) y la tolerancia de la injusticia, lo que dio paso a un igualamiento democratizante que corrompió la manera de hacer la política y llevó, por una parte, al establecimiento del imperio persa, y por la otra, a la democracia griega misma (Tucídides, 1988), ambas vistas como malas consecuencias de este proceso decadente. Este paso a la isonomía, aun con sus vínculos con el ejercicio guerrero, será fundamental para el establecimiento de la democracia, a la que se opondrá la ontología política griega, cuyos representantes más insignes serán, sin lugar a duda, Sócrates, Platón y Aristóteles.

Problemas y categorías en relación con la ciudadanía griega

En este contexto se fue estructurando tardíamente una teoría y una ontología política, especialmente de cuño ateniense, en la que comenzarán a gravitar varios de los problemas fundamentales de la comprensión ciudadana. Esta ontología política ha sido sintetizada y desarrollada en las obras de Platón y Aristóteles, que hasta la fecha se constituyen como las fuentes filosóficas de la democracia occidental y los autores cumbre de la filosofía política clásica. Las coordenadas desde las que se aborda el problema político son: el valor y la posibilidad de la Verdad; el problema de justicia, de lo justo; la importancia de las leyes y las constituciones; las relaciones entre las diferentes estancias pertenecientes a la *polis*; la articulación entre la vida privada y la pública, entre otras.

SÓCRATES: CIUDADANÍA, VIRTUD Y JUSTICIA

Resulta curioso el hecho de que autores que se han denominado como “clásicos” fueran grandes críticos de las dinámicas políticas, educativas y éticas de su tiempo (Jeager, 1979). Estos filósofos, situados en una realidad contextual, particularmente

la ateniense de los siglos IV y V a. C., reflexionaron sobre su propia realidad social, sobre el papel del hombre como agente político, sobre las virtudes necesarias para pensar la formación de una *ciudad* justa; todo ello en medio del contexto histórico que dio lugar a la democracia griega que, insistimos, fue vista críticamente por estos autores. Esto es importante mencionarlo, pues se observa un sinnúmero de bibliografía contemporánea que se dice “crítica” y desconoce la importancia de estas reflexiones filosófico-políticas y con no poca avidez de novedad, de ruptura, de giros paradigmáticos –nueva moda academicista– parecen culpar a Platón de los males epistémicos de Occidente, a Aristóteles del machismo y androcentrismo, tal como culparon de corruptor de la juventud, por medio de un ejercicio democrático, al crítico maestro Sócrates.

Sócrates (469-399 a. C.) vivió todo el proceso de la hegemonía griega hasta su decadencia con la derrota ateniense por los espartanos en la guerra del Peloponeso (404 a. C.), y el restablecimiento de la democracia en Atenas en el 403 a. C., después de un periodo oligárquico (Ehrenberg, 2004; Forrest, 1966). En este contexto, el filósofo se esforzó por educar a los jóvenes por medio del arte de la pregunta (*maieútica*), no de la explicación, en relación con la virtud y la justicia; en otras palabras, volcó su mirada a aquellos valores que pueden permitir un verdadero ejercicio y participación en los asuntos de la ciudad, más allá de la demagogia y el populismo *sofista* que cuestionaba severamente en su tiempo: “Sócrates hizo que la filosofía bajara del cielo a la tierra, y la dejó morar en las ciudades y la introdujo en las casas, obligando a los seres humanos a pensar en la vida, en las costumbres, en el bien y en el mal” (Gaarder, 1999, p. 81).

Contrario a los *sofistas*, para los filósofos atenienses la búsqueda de la verdad, el bien y la justicia deberían acompañar la verdadera acción política y no sólo la opinión de los muchos que, en un sistema democratizante, es decir, sin una educación que haga virtuosos a los sujetos para vivir en comunidad, bien podría llevar a la aniquilación de la verdad y la justicia misma. Ello mismo se representa en el juicio democrático que ordenó la muerte de Sócrates bajo la acusación de corruptor de la juventud e impiedad. El fragmento inicial de la conocida obra platónica *Apología*

a *Sócrates*, es ilustrativo del talante ciudadano de este filósofo, pero también de los valores que estaban en juego en relación con la forma de vivir la vida pública:

No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocerme: *tan persuasivamente hablaban*. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero. De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mí porque, dicen ellos, soy hábil para hablar. En efecto, no sentir vergüenza de que inmediatamente les voy a contradecir con la realidad cuando de ningún modo me muestre hábil para hablar, eso me ha parecido en (...), sino es que acaso estos llaman hábil para hablar al que *dice la verdad*. Pues, si es eso lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. En efecto, como digo, estos han dicho *poco o nada verdadero*. En cambio, vosotros vais a oír de mí *toda la verdad*; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de estos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír (...) las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que *es justo lo que digo*, y ninguno de vosotros espere otra cosa. Pues, por supuesto, tampoco sería adecuado, a esta edad mía, presentarme ante vosotros como un jovencuelo que modela sus discursos (...) Ahora, por primera vez, comparezco ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente, soy ajeno al modo de expresarse aquí (...) ahora os pido como algo justo, según me parece a mí, que me permitáis mi manera de expresarme –quizá podría ser peor, quizá mejor– y consideréis y pongáis atención solamente a si digo *cosas justas o no*. Este es el deber del juez, el del orador, *decir la verdad*. (Apología, 17a-18a).
(Los énfasis son nuestros)

La hegemonía griega que inicia con la derrota de los persas en el año 479 d.C. permitió, en medio de un contexto de relativa paz social y auge económico comercial, la participación de la mayoría de los ciudadanos en los asuntos políticos (*isonomía*), hecho que fue desplazando el poder de los nobles, para los cuales se hizo cada vez

más indispensable una formación en las habilidades y técnicas de la *retórica*, pues se hacía fundamental “convencer” en las deliberaciones públicas. El valor socrático del “decir la verdad” o “hablar de lo justo”, al punto que, en efecto, esta forma de hablar le llevó a la muerte pudiéndose salvar sólo con contrariar y renegar de la rectitud de su vida pública, en contraste con los de las palabras y los discursos adoquinados que buscan convencer sin verdad, sigue desplazándose por el subsuelo de las políticas democratizantes de las hoy sociedades y culturas occidentales democráticas.

En el contexto socrático, los *sofistas* representaban justamente la mentalidad de la época, por lo que pudieron ejercer influencia importante con su moralidad individualista, su convencionalismo ético y su pragmatismo y utilitarismo político (Jeager, 1971; Giner-Soria, 1982), por de más tan común en la racionalidad política contemporánea. En este sentido, los *sofistas* representan la mentalidad dominante que ponía acento en el interés y en el éxito personal (comercial, económico), haciendo de estas las verdaderas habilidades políticas, en contraste con la “virtud cívica” a la que Sócrates convocaba a sus jóvenes estudiantes. La destreza y habilidad política, acompañada de un escepticismo intelectual, implica nada menos que un relativismo ético en el que lo justo y lo verdadero son resultado de la conveniencia y no de algo “de suyo” a las cosas; la implicancia de ello es que no hay forma de un arbitramiento jurídico, normativo y legal trascendente que rija para todos, sino que el ejercicio de la ley depende de la sagacidad, de la habilidad de convencimiento y de la capacidad de influencia. Fue este el contexto que permitió el florecimiento de la educación *paga* en manos de los denominados *sofistas*, y su comprensión del hombre como medida de todas las cosas; por su parte, Sócrates, sin desplazar la importancia del “hombre”, no lo limita a su capacidad de dominio y poder, sino que invita a la pregunta por aquello que el hombre *es*, no lo que el hombre *puede o tiene*⁸.

8 Estas discusiones han dado mucho que pensar en el desarrollo de la filosofía alemana, particularmente en las reflexiones de Friedrich Nietzsche, en *Voluntad de poder* (2000), pues esta tiene un sentido positivo en cuanto motor principal del hombre, lo que permite el deseo de superarse a sí mismo sin tener en cuenta lo que otros digan y piensen (superhombre). Esta idea de “voluntad de poder” será una forma de reacción, de contrapuesta a la “voluntad de vivir” de Arthur Schopenhauer (2000), sin la cual no hay posibilidad de paz y armonía. Autores como Foucault, Heidegger y Derrida retomarán y discutirán estas reflexiones.

En efecto, en la tensión que hay entre Sócrates y los *sofistas* se evidencian dos maneras o formas más o menos institucionalizadas de pensar la ciudad. La primera, la socrática no consiste en adiestrar al hombre para el ejercicio del poder y el éxito, sino para el conocimiento de sí mismo, para el conocimiento de la verdad y la justicia, para las *virtudes* cívicas; la segunda buscará hacer del poder, la riqueza y el convencimiento (que en últimas es el poder del más fuerte), *virtudes* para juzgar y validar los asuntos políticos (Jiménez, 2011).

Dos pasajes de la *Apología* sintetizan la perspectiva socrática al respecto: por una parte, se evidencia la importancia del respeto a la conciencia y a las leyes, representada en la figura de la obediencia irrestricta a los dioses; y por otra, se contrastan las virtudes de búsqueda de la sabiduría y la verdad con los hechos de amontonar riquezas y honores:

Atenienses, os respeto y os amo; pero obedeceré a Dios antes que a vosotros , y mientras yo viva no cesaré de filosofar, dándoos siempre consejos, *volviendo a mi vida ordinaria*, y diciendo a cada uno de vosotros (...): buen hombre, ¿cómo siendo ateniense y ciudadano de la más grande ciudad del mundo por su sabiduría y por su valor, cómo no te avergüenzas de no haber pensado más que en amontonar riquezas, en adquirir crédito y honores, de despreciar los tesoros de la verdad y de la sabiduría , y de no trabajar para hacer tu alma tan buena como pueda serlo? (...) Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos (...) si os parece que se preocupan del dinero o de otra cosa cualquiera antes que de la virtud, y si creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y creen ser algo sin ser dignos de nada. (*Apología*, 41e)

Si bien la mirada socrática parece ser intimista, en cuanto pone el acento en la vida personal y ordinaria más que en el ámbito político, esto mismo puede ser leído simplemente como el hecho de que las virtudes cívicas sólo son posibles en el marco del cultivo y cuidado de sí, como anterior y necesario para conquistar, juzgar y validar los asuntos políticos.

EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA Y EL ESTADO IDEAL EN PLATÓN: ABSOLUTISMO ILUSTRADO

Platón (427-347/8 a. C.), siguiendo el talante filosófico de su maestro Sócrates, lo que no implica para nada un seguimiento irrestricto a su maestro, que por demás traicionaría el espíritu crítico de la filosofía, desarrollará un amplio análisis de la situación social de su época, fundamentalmente en tres textos: *El político*, *La República* y *Sobre las leyes*. Contrario al uso “negativo” y muchas veces despectivo que se hace de la tradición platónica en algunos abordajes de las ciencias humanas y sociales, además de los usos cotidianos del lenguaje (amor platónico, esa idea es muy platónica), la reflexión filosófica de Platón parte de su interés en los asuntos más “prácticos” de la vida social y política de su contexto. Claro está, leídos desde la experiencia de un educado joven perteneciente a una de las más importantes familias de la aristocracia ateniense, y en todo, heredero de su tiempo y tradición. De ahí la valía y actualidad de su pensar.

En efecto, la primera vocación del filósofo ateniense en los tiempos de su juventud fue la “práctica política”. Justamente fue el desencanto de las prácticas de los regímenes políticos de su tiempo, que él mismo categorizó (democracia, tiranía, oligarquía), lo que le llevó a dedicarse a la filosofía misma, y a la “gran política”, que no era otra cosa sino la arquitectónica de una política basada en lo que algunos han denominado un “absolutismo ilustrado” (Alegre, 1995; Dussel, 2007; Lledó-Íñigo, 1985).

La “gran política”, comprende un conjunto de viajes que Platón realizó a Sicilia con el ánimo de convencer a los tiranos gobernantes de implementar su modelo ideal propuesto en *La República (politeia)*, y la conformación misma de la Academia con la intención de formar filósofos que se convirtieran en gobernantes o gobernantes que se hicieran filósofos.

Su idea central representa el primer *absolutismo ilustrado*, que dice que los males del género humano cesarán cuando, o bien los gobernantes se hagan filósofos, o bien los filósofos se hagan gobernantes. Lo primero lo intentó con los viajes a Sicilia, y fracasó; la segunda parte de la propuesta creyó que

podría lograrlo con la fundación de la Academia, la primera universidad en el auténtico sentido de la palabra. (Lledó-Íñigo, pp. 7-8)

En efecto, es en *Politeia*, también conocida como *La República*, donde Platón desarrolla toda su ontología política, describiendo y proponiendo los lineamientos de una ciudad-Estado ideal, en la que, si bien los hombres son iguales por naturaleza, el papel del gobernar debe estar en manos de los más preparados: de los filósofos (*La República*, 514a-541b; Medina, 2005).

En la primera parte de esta obra, el filósofo ateniense desarrolla en abstracto la idea de “justicia”, relacionándola con la idea de “dar a cada uno lo que le corresponde” (*La República*, 427d). Esta comprensión de la justicia se oponía a la de sus contemporáneos, quienes exponían las comprensiones más populares de su época, representados en el diálogo platónico por Polemarco, para quien la justicia era lo que les convenía a los amigos e iba en perjuicio de los enemigos (*La República*, 332d); Trasímaco, para quien la justicia era lo que le convenía al más fuerte (*La República*, 338c); Glaucón, para el que la justicia no era un bien en sí mismo, sino deseable por sus consecuencias, según los fines, en últimas, la búsqueda de la justicia se debía a la impotencia para cometer injusticia (*La República*, 357a-358e); Adimanto, para el que era preferible la injusticia a la justicia, pues esta dependía de la riqueza del “justo” para reparar cualquier delito (*La República*, 362d).

Una vez dada la discusión en relación con la justicia, según las comprensiones y objeciones más comunes de la misma, Platón reacciona a estas poniendo en el centro de la discusión la primacía de la búsqueda de un Estado justo-sano, y luego, sólo luego, en el individuo: “Si queréis, indagaremos primeramente cómo es ella (la justicia) en los estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño” (*La República*, 368a). En su opinión, el origen de la ciudad y la política se da por la necesidad y limitación del individuo para bastarse a sí mismo, por lo que la práctica de la política (política práctica) sólo dará a la ciudad los bienes suficientes para la satisfacción de las necesidades (vivienda, alimentación, vestimenta) (*La República*, 368a), pero la verdadera política, la contemplativa, aquella

que configura la idea del bien y del mal, es sobre la cual se puede tejer una ciudad justa; esta sólo puede ser alcanzada dialécticamente por los filósofos y se mantiene como ideal regulativo de la práctica política.

Así las cosas, la ciudad justa, o mejor el Estado “sano”, se daba en la medida en que cada parte de este cumpliera la función que le correspondía por “naturaleza” en el entramado de *la polis*. Según esta comprensión y dado su origen en las necesidades humanas básicas, la *polis* requería la división del trabajo en el sentido en que cada individuo desarrolla e intercambia allí los “productos” de su “disposición natural”, esforzándose cada parte por llevar una vida austera (*La República*, 368a), pues de lo contrario se da tránsito a un Estado enfermo o “lujoso” que requiere para la satisfacción de las nuevas “necesidades”, de la ocupación de otros territorios y, consecuentemente, de la guerra misma (*La República*, 372d). Por otra parte, la riqueza y la pobreza son reprobadas por el filósofo, pues estas no sólo son el origen de la guerra, sino porque no permiten un buen desarrollo de las habilidades necesarias para que cada parte del Estado cumpla su función, dada, claro está, por “naturaleza”:

Por otro lado, si a raíz de ser pobre no puede procurarse las herramientas y cualquier otra cosa necesaria para su oficio, fabricará obras de mala calidad de modo que (...) formará malos artesanos (...) hemos descubierto otros asuntos que requieren la vigilancia de los guardianes, para que jamás se les introduzcan inadvertidamente en el Estado (...) la riqueza y la pobreza, ya que una produce el libertinaje, la pereza y el afán de novedades, mientras la otra genera el servilismo y la vileza, además del afán de cambios. (*La República*, 421d-422a)

Da manera tal que el Estado justo, sano o excelente está caracterizado por el buen funcionamiento y la articulación entre sus virtudes, a saber: la sabiduría (*sophia*), la moderación (*sophrosyne*) y la valentía (*andreia*). La primera de estas, la sabiduría, virtud de los “gobernantes”, no es propiamente el conocimiento de lo particular, sino de la totalidad; la valentía, propia de los guerreros, se comprende como la disposición de aquella parte del Estado que le corresponde, que esté en condiciones de ir a la guerra cuando la situación lo amerite; y la moderación, propia de

los artesanos y trabajadores, se daba cuando gobernantes y gobernados coincidían en quiénes debían ser los gobernantes, de suerte que la “mejor parte gobierne a la peor” (*La República*, 327d). La extensa disertación platónica sobre la ciudad y el hombre justos (*La República*, 327a-445e), sólo es un paradigma para la acción que, como comenta el filósofo, por su propia experiencia política siempre es lejana a la verdad de las ideas (*La República*, 471c). Dado que los filósofos se ocupan de estas ideas en su totalidad, estos son los más aptos para gobernar, pues tienen la capacidad para no confundir las “ideas” con las cosas que participan de ellas (*La República*, 475e).

Por otro lado, para Platón las partes del Estado se correspondían con las partes del alma (comprensión antropológica), cada una de estas funcionando según su actividad propia:

Por consiguiente, y aunque con dificultades, (...) hemos convenido adecuadamente que en el alma de cada individuo hay las mismas clases –e idénticas en cantidad– que en el Estado (...) Por lo tanto, es necesario que, por la misma causa que el Estado es sabio, sea sabio el ciudadano particular y de la misma manera (...) que el ciudadano particular es valiente (...) también el Estado sea valiente. Y así con todo lo demás que concierne a la excelencia: debe valer del mismo modo para ambos. (*La República*, 441c)

Es justamente en la explicación de las partes del “alma” donde mejor puede comprenderse la “división” del Estado propuesta por el filósofo ateniense. El alma, entendida como aquello que permite a los seres vivos moverse, realizar actividades, y en el caso particular de los seres humanos es también la facultad para el conocimiento y la “vida buena”, para la felicidad es dividida por Platón en tres partes, con sus virtudes correspondientes: en primer lugar, el *alma racional*, que se identifica con la razón para la búsqueda del conocimiento de lo bueno y lo justo, ubicada corporalmente en el cabeza y a cuya virtud corresponde la “prudencia” (gobernantes); el *alma irascible* es vinculada con la voluntad y el valor, se ubica en el abdomen y su virtud es la “fortaleza” (guerreros); y el *alma concupiscible*, relacionada con el cuerpo, pero ubicada en el abdomen, responsable de las pasiones y el dominio de

los deseos sensibles y los placeres, su forma virtuosa será la “templanza” (artesanos y trabajadores):

Con una parte decimos que el hombre aprende, con otra se apasiona; en cuanto a la tercera, a causa de su multiplicidad de aspectos, no hemos hallado un nombre peculiar que aplicarle, sino que la hemos designado por lo que predomina en ella con mayor fuerza: la hemos denominado, en efecto, la parte “apetitiva”, en razón de la intensidad de los deseos concernientes a la comida, a la bebida, al sexo y cuantos otros los acompañan; y también “amante de las riquezas” porque *es principalmente por medio de las riquezas* como satisface los apetitos de esa índole. (*La República*, 580e). (El énfasis es nuestro)

Es evidente, entonces, que la relación que establece la filosofía platónica entre el individuo y el Estado, la ciudad, no es propiamente una relación de dominio de una parte (generalmente la institución) sobre el individuo. Al contrario, la relación individuos-polis es análogamente simétrica, o mejor, la comprensión del hombre (no utilizamos “ser humano” pues se hace referencia al varón ciudadano), las facultades y partes de su alma, son un correlato de las facultades y partes del Estado. Y es en este horizonte en el que se da una de las características centrales de la ontología política griega; no es pensable la ciudadanía sin la educación y formación especializada según las habilidades naturales de los individuos integrantes de la comunidad política. El mismo Platón esboza todo un *currículo* para cada integrante de la ciudadanía: para los guerreros, para los artesanos y los filósofos-gobernantes (para estos últimos, justamente la Academia).

Si de algo se percata la comprensión política platónica, tanto como la socrática, es justamente del riesgo de una ciudad cuyos ciudadanos no están preparados para el ejercicio de la vida política, pues podrían ser presa del “sentido común”, de la “propaganda de turno”, de la voluntad de poder del más fuerte, o de la astucia de una clase dirigente que ha sido formada en modelos políticos para los cuales el problema de la justicia y la verdad se traslapan en el éxito económico y la concentración del poder. Una comunidad política en la que no se posibilita el desarrollo de las habilidades naturales, por medio de la educación, y en la que cada parte no

cumple su función en la totalidad, según su “naturaleza” específica, pronto devendrá en formas de estados enfermos y su correspondiente correlato antropológico.

La descripción de los estados-constituciones “enfermos” que realiza Platón en *La República* no sólo es la exposición crítica del devenir político griego, lo que podría ser un mero dato histórico sin mayor relevancia para la actualidad, sino que su estructura general constituye un marco teórico, discursivo y comprensivo desde el que se ha pensado y nombrado las dinámicas del poder en la ciudadanía occidental. Una lectura, del todo rápida y superficial, incluso podría encontrar en los estados actuales latinoamericanos muchas de las dinámicas del poder descritas por el filósofo ateniense para pensar la política de su tiempo:

La timocracia: la timocracia o timoarquía, de *time* que significa ‘honor’ y *kra-tia* que significa “gobierno”, fue la primera forma de gobierno establecido por Solón en el Siglo VI a. C. Se caracterizó por ser la transición de la aristocracia terrateniente con obligaciones y deberes sobre la tierra, a una nueva forma de aristocracia basada en el dinero producto del comercio y la guerra; en efecto, la ciudadanía comenzó a vincularse con la capacidad de producción medida en fanegadas de productos agrícolas, lo que permitió una estratificación social con diferentes deberes tributarios y participación política diferenciada según el poder económico productivo.

En definitiva, la ciudadanía se estructura en orden descendente y dependiente de la riqueza: en primer lugar, los *pentacosiomedimnos*, aquellos que podían producir (en realidad sus esclavos), más de 500 fanegadas; en segundo lugar, los *hippeis*, referidos a la caballería, que producían trescientas fanegadas al año; en tercer lugar, los *zeugitai*, en su mayoría *hoplitas* que tenían la capacidad de costear su propio armamento; en cuarto y último lugar, los *tetes*, que constituían la agrupación de artesanos y trabajadores que, al no disponer de medios económicos, además de sus oficios manuales, servían como remeros y muchos estaban en riesgo de caer en la esclavitud. De las dos primeras clases sociales integraban el arconte (gobierno) nueve dignatarios; de estas dos primeras clases junto con la tercera se conformaba el *boule* o consejo, integrado por 400 hombres mayores de treinta años y, por último, los

ciudadanos mayores de veinte años que pertenecían a la *ekklesia* o asamblea popular (González, 2011; Hammond, 1999; Fine, 1985).

Platón considera que la *timocracia* nace como consecuencia de una deficiencia pedagógica en algunos gobernantes aristócratas que, siendo menos dotados que sus padres para los asuntos del gobierno, descuidan la música y la gimnasia, convirtiéndose en amantes del poder y los honores. De allí que lo que caracteriza al político timocrático sea la fogosidad, su habilidad natural para la guerra más que para la paz, es decir, el deseo de imponerse y ser venerado (*La República*, 547d).

La oligarquía: tiene el sentido literal de “gobierno de pocos”, pero para Platón sólo es comprensible desde la experiencia del hombre timocrático. En efecto, la *oligarquía* es vista como régimen o gobierno en manos de unos pocos ricos que, como resultado de las ansias de honor y poder, fundan dos estados, el de los ricos y el de los pobres (*La República*, 550c). Si el paradigma del hombre timocrático era la fogosidad y la ambición, el disfrute mismo de los placeres, el hombre oligárquico deja de lado esto para volcarse al lucro, incluso reprimiendo los placeres para no gastar su fortuna.

En cuanto a la parte racional y a la fogosa (...), las hará agacharse sobre el suelo a ambos lados de aquel trono, y las esclavizará, no dejando a una reflexionar ni examinar algo que no sea de dónde hará que su riqueza se acreciente, ni a la otra entusiasmarse y venerar otra cosa que el dinero y los ricos, ni ambicionar otra cosa que la posesión de riquezas y lo que lleve hacia él. (*La República*, 553d)

La democracia: significa el “gobierno del pueblo”, pero sin la connotación positiva de la que goza el término en la actualidad. Para el filósofo es sólo el resultado de la codicia insaciable del oligarca que ha hecho del deseo de ser más rico su bien más anhelado. Dado que en el Estado oligárquico los gobernantes lo son en cuanto poseedores de bienes, no estarán dispuestos a poner freno, a legislar las conductas licenciosas de los jóvenes ricos, quienes, arrastrados ya no por la fuerza del conocimiento, la medida y la búsqueda de la verdad, no sólo se empobrecen sino que además fuerzan a muchos otros a la pobreza (*La República*, 555d).

Llama especialmente la atención la comprensión y función de los negociantes en el marco de la “democracia”, pues para el filósofo estos “caminan agachados, haciendo como que no los ven, hieren con el aguijón de su dinero a cualquiera (...) y recogen, multiplicados, los intereses (...) y así hacen que abunde en el Estado tanto el zángano como el mendigo” (*La República*, 555e-556a). En efecto, en la constitución de la democracia se da un “igualamiento” entre los pobres y los ricos, en cuanto ambos se despreocupan de la “excelencia”, sólo que los primeros al ver a los segundos se dan cuenta de la debilidad de estos, impulsando un sentimiento de resentimiento y venganza que dará como resultado la búsqueda de la democracia: “(...) la democracia surge (...) cuando los pobres, tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes a los demás del gobierno y las magistraturas, las cuales la mayor parte de las veces se establecen en este tipo de régimen por sorteo” (*La República*, 557a).

En otras palabras, el gobierno democrático surge cuando los pobres se dan cuenta de que los ricos, en el anterior sistema, gobiernan por debilidad, estableciendo un aparente régimen de la diversidad, de libertad de palabra, que para el filósofo redundaba en la idea de que “cada quien hace lo que le da la gana” (*La República*, 555b), lo que se contraponía en últimas a la noción de justicia vista como “cada quien recibe lo que se merece”. A lo que apunta Platón es justamente a una de las tensiones que actualmente se juegan en el escenario político de la ciudadanía, a saber, la tensión entre la libertad y la norma, sólo que en el régimen democrático, dado que no es posible un justo medio, la medida, tiende a reinar la libertad y el caos sobre la ley.

Tiranía: Si lo que hace del gobierno oligárquico “insano” es justamente el deseo insatisfecho de la riqueza, lo que por su parte daña a la democracia es el mismo deseo insatisfecho que ahora es de libertad. O mejor, la imposibilidad de conciliar la libertad y la norma. La tiranía surge entonces cuando los ricos, siendo despojados de su riqueza, luchan contra el pueblo eligiéndose un líder que se haga cargo violentamente de “los enemigos”. Ahora bien, el líder tirano se caracteriza por ser un populista, pues en un principio libera a los pobres de las deudas y les da tierras para

luego embarcarse en guerras y mostrarse como un recio conductor del Estado, y legitimar así un régimen de impuestos que empobrece al ciudadano y no le permite conspirar contra él (*La República*, 563a).

Nótese bien que las descripciones platónicas no son tan “platónicas”; son, en términos generales y justas proporciones, las formas discursivas y comprensivas con las que se siguen nombrando las dinámicas del poder, incluso en escenarios no académicos. Podría decirse que es el marco teórico y conceptual que recogió la experiencia política griega, pero que tiene cierta actualidad en cuanto describe dinámicas del poder que se siguen tejiendo en muchos contextos regionales.

Aristóteles y la virtud cívica: ciudadanía y la ciencia de gobernar y ser gobernado

Después de esto resulta claro quién es el ciudadano: quién tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ese lo llamamos ciudadano de esa ciudad; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía. (*Política*, 1275b)

Aristóteles (384-322 a. C.) fue estudiante de Platón en la Academia. Tras la muerte de su maestro (347 a. C.) fundó el Liceo, donde se educaría Alejandro III, el Magno⁹, hijo del rey Filipo II de Macedonia. Se caracterizó especialmente por ser el creador de las ciencias naturales descriptivas y de la anatomía comparada, como también por la taxonomía de las ciencias que clasificó en tres: las teóricas (matemática, física y metafísica); las prácticas (ética y economía); y las poéticas (poética y retórica).

Para algunos autores contemporáneos (Megino, 2012; Horrach, 2009; Johnson, 1984), Aristóteles es el primero en formular una tesis completa y sistemática

9 La figura de Alejandro Magno ha sido arquetípica para las narrativas políticas occidentales, pues evidencia la habilidad militar y política necesaria para conducir una nación. La importancia contextual se debe a que Alejandro Magno no sólo logró unificar las ciudades-Estado de la antigua Grecia, inmersas en un sinnúmero de guerras que las había debilitado, sino que logró vencer al Imperio persa que tanto amenazó la estabilidad griega. Por otra parte, logró llevar la cultura griega a Asia, con lo que dio origen al helenismo.

de la ciudadanía, aunque en términos generales las comprensiones platónicas las continuará el Estagirita. Tal es el caso de la primacía de la *polis* sobre el individuo o ciudadano (*polites*), pues justamente es la participación en la *polis* lo que define no sólo el estatus de ciudadano sino principalmente aquello que es más particular de la humanidad misma de este: “El que no puede vivir en comunidad o no necesita nada debido a su autosuficiencia, no es miembro de la polis, así que o es una bestia o un dios” (*Política*, 1253a).

La descripción del hombre como animal político es el punto de partida antropológico sobre el cual se teje su noción de la *polis* y del *polites* mismo: “La polis viene a ser la expresión natural de la condición humana, que es sociable y, por tanto, esta sólo puede concebirse en función del conjunto que forma la comunidad cívica” (Megino, 2012, p. 220).

Para el Estagirita, la *polis* es la comunidad más perfecta, en cuanto unifica los intereses de las familias y las aldeas, con miras a un fin mejor y a la perfección propia; elementos que el autor define como autosuficiencia completa (*Política*, 1252b); esta no es otra cosa que la búsqueda de la felicidad y la vida buena. La ciudad, entonces, en términos generales, es una asociación de hombres cuya finalidad es común, a saber: la búsqueda de la *felicidad*, la *justicia* y el *bien*:

Por tanto, es evidente que la ciudad no es una comunidad de territorio para no perjudicarse a sí mismo y por el intercambio. Esto tiene que existir (...) pero no porque se dé todo ello hay ya una ciudad, sino que es la comunidad para bien vivir de casas y familias, en orden a una vida perfecta y autosuficiente. (...) Y tal cosa es fruto de la amistad. Pues la decisión de vivir en común es amistad. El fin de la ciudad es, por tanto, el bien vivir, y todo eso está orientado a ese fin. La ciudad es la asociación de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente. Y esta es, como decimos, la vida feliz y bella. (*Política*, 1280b)

En dicho horizonte de sentido, para el Estagirita la polis no es un cuerpo unitario de habitantes que comparten un territorio o un determinado modelo de regulación y legislación del comercio, menos aún vinculados por unos antecedentes

familiares, raciales o culturales, sino una pluralidad de personas organizadas según una función propia (sociedad de clases), asociada en pos del bien común y unida por la “amistad”; es decir, los ciudadanos son aquellos que comparten unas virtudes políticas, por lo que tienen capacidad de participación en los asuntos del gobierno.

Dado que para Aristóteles las cosas se definen en virtud del fin al que tienden, categorizó la sociedad en nueve clases sociales: campesinos, trabajadores, comerciantes, jornaleros, guerreros, clase judicial y deliberativa, los ricos, los dirigentes y los sacerdotes. Si bien en términos de sus funciones estas clases sociales son equivalentes y necesarias para el funcionamiento de la *polis*, en términos políticos no lo son, pues las cuatro primeras realizan actividades que, aunque necesarias para el funcionamiento de la *polis*, su “necesidad” lo es en la medida de su utilidad, es decir, por la finalidad útil de su acción, mientras las otras clases realizan actividades necesarias en sí mismas, es decir, proporcionan los medios requeridos para la vida buena y la felicidad, pues cuentan con los medios para dedicarse a la búsqueda de la virtud: los primeros “sólo” garantizan la subsistencia; los segundos, lo más importante desde la perspectiva del Estagirita: la virtud cívica.

En otras palabras, los campesinos y jornaleros eran un elemento importante para el funcionamiento de la *polis*, pero no propiamente *polites* o ciudadanos, pues al no contar con las posibilidades económicas que requiere el cultivo de la virtud cívica, carecían de las capacidades necesarias para gobernar, para participar en el asunto político: “Pues labradores, artesanos y todo el sector de los jornaleros es necesario que existan en las ciudades, pero partes de la ciudad sólo son la clase militar y la deliberativa” (*Política*, 1329a).

Si bien tanto Platón como Aristóteles fueron críticos del sistema democrático, pues observaban que la participación de las mayorías era una fuente del conflicto en la ciudad, en opinión del Estagirita este conflicto de clases e intereses sólo puede ser dirimido por el igualamiento de la propiedad, lo que implicaría igualamiento de las ambiciones, debido a que estas “no sólo se producen por la desigualdad de la propiedad, sino también por la de los honores”, razón por la cual estos debían estar abiertos para toda la sociedad.

Es evidente, entonces, que la idea de la ciudadanía se estructuró y articuló prontamente con la propiedad y el honor, pues de estas depende el vínculo del ciudadano con la *polis* y la posibilidad misma de su participación en los asuntos políticos: ciudadano es el varón virtuoso que, para conseguir tal virtud, debe tener satisfechas sus necesidades materiales, es decir, debe ser propietario o tener “honores” para tal rango.

De acuerdo con estas comprensiones ciudadanas, Aristóteles estudió 158 constituciones políticas de su tiempo, de las cuales sólo se conserva el análisis de la de Esparta. Dada su tendencia a realizar taxonomías, para Aristóteles estas constituciones pueden agruparse, en el entendido previo de que toda *polis* tiene un gobierno o régimen que ejerce como soberano, y esta soberanía se puede dar únicamente en tres formas: cuando el “soberano” (aquel que ejerce el gobierno) es uno, o una minoría, o una mayoría. Cualquiera de estos regímenes puede ser bueno o recto, cuando gobierna en busca del interés común; pero también cualquiera de estos regímenes es corrupto e insano cuando el uno, la minoría o la masa, gobierna para el interés particular, es decir, del uno, de la minoría o de la masa.

Dada esta comprensión, los regímenes sanos podrían dividirse en: a) *monarquía*, es una forma de gobierno de “uno”, pero que gobierna para el interés común; *aristocracia*, será el gobierno de unos pocos, de una minoría entendida como los “mejores” para gobernar o porque proponen lo mejor para la ciudad; república, o *politeia*, que es cuando la mayoría, la masa, gobierna en pro de un interés común. Esta es la mejor forma de gobierno para el filósofo. Las desviaciones de estos regímenes son, en palabras del filósofo:

(...) la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, la democracia de la república. La tiranía es, efectivamente, una monarquía orientada hacia el interés del monarca, la oligarquía busca el de los ricos y la democracia el interés de los pobres; pero ninguna de ellas busca el provecho de la comunidad.

(*La República*, 1279a30)

Nótese que la democracia es la forma de gobierno enfermo de la república (*politeia*), pues esta no tiende a la búsqueda del bien general de la ciudad, sino que

gobierna para la mayoría. En otras palabras, Aristóteles piensa la política en términos de quién gobierna y para quién gobierna. Si la finalidad de la *polis* es la felicidad de sus ciudadanos, cualquiera de los gobiernos que se aparte de esta finalidad, buscando parcializar el ejercicio del poder, será un mal gobierno: “(...) todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta, y los que sólo (sic) tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres” (*La República*, 1279a).

Ha de advertirse que, para el filósofo, ni las mujeres ni los niños ni los esclavos eran parte de la ciudadanía; es decir, no eran hombres libres. Tampoco lo eran aquellos que pertenecían a otras agrupaciones humanas (los extranjeros), que no compartían un régimen político como el descrito. Es decir, todos aquellos que no fueran de la *Hélade*.

En todo caso, dado que para el Estagirita la sociedad está pensada en términos de grupos funcionales, es decir, dependientes de las funciones que desarrollan en relación con el bienestar de la *polis*, y estos grupos se corresponden con unas actividades que son connaturales a las habilidades desarrolladas por los individuos, las democracias cometen el gran error, no en términos de que los muchos gobiernan, sino en el sentido de que “todos” hacen todo, llevando muchas veces a la República a tomar decisiones que no siempre son lo mejor ni para la mayoría ni para las minorías implicadas.

SOBRE LA COMPRENSIÓN DE LA DEMOCRACIA Y EL RÉGIMEN MIXTO

Ahora bien, si en la forma descriptiva Aristóteles se muestra esquivo a la democracia, pues es el mejor de los peores gobiernos y contraparte de la oligarquía, en términos normativos el Estagirita considera la democracia como el justo balance entre la libertad y la igualdad que no son posibles sin el régimen imperante de la ley dado en la república, que sería así una democracia restringida.

La democracia que más parece merecer ese nombre y el pueblo que es verdaderamente democrático son los que se rigen por el concepto democrático de la justicia admitido por todos, según el cual la justicia consiste en que todos sean iguales en sentido numérico. En efecto, la igualdad consiste en que no gobiernen en mayor medida los pobres que los ricos, sino que todos sean soberanos por igual, de acuerdo con el número, pues de esta manera podría juzgarse que efectivamente se dan en el régimen la igualdad y la libertad. (*Política*, 1318a)

En el análisis y la categorización que hace de la democracia, Aristóteles cuestiona fuertemente el carácter falaz de la democracia directa. Él observa que esta no es otra cosa que la congregación de los comerciantes y artesanos en la plaza pública, lo que permite una rápida asociación en asamblea, dejando de lado la inmensa cantidad de campesinos que ni frecuentan estas reuniones ni tienen interés alguno de participar en estos encuentros político-comerciales:

(...) puede entenderse que se considerara un *quorum* aceptablemente representativo de toda la ciudadanía el formado por escasamente la sexta parte de todos los ciudadanos habilitados para formar parte de ella —6.000 de un total aproximado de 36.000 ciudadanos— en el siglo IV y menos de la séptima parte en el siglo V. No resulta tan errado, entonces, el juicio condenatorio de Aristóteles cuando compara esa especie de democracia con la tiranía. (Guariglia, 2011, p. 181)

En efecto, esta es una democracia del todo limitada, sobre todo si parte de la pretensión de legitimidad en la representatividad de *toda* la ciudadanía. Este modelo no debe ser siquiera interpretado como democracia, según Aristóteles, pues esta deberá identificarse con un modelo normativo que rige la igualdad y libertad para todos, de modo que en la ciudad-Estado sea estable al garantizar a todos los ciudadanos, ricos y pobres, un horizonte político estable en el que no se sientan amenazados como clase: “La definición de una buena mezcla entre democracia y oligarquía está dada por lo siguiente: cuando es posible llamar a una misma constitución «democracia» y

«oligarquía», entonces se ha tenido éxito al realizar la mezcla de ambas. Esto ocurre también al lograr un término medio entre dos extremos” (*Política*, 1294b).

Para Aristóteles, el mejor régimen posible, la república, debe tener una constitución mixta, es decir, entre oligarquía y democracia. Debe combinar las virtudes de uno y de otro. En tal sentido, la prescripción de la ciudad ideal será aquella en la que los hombres que reúnen la virtud y la disposición de recursos para la vida se autogobiernan mediante leyes que no son dadas con intereses particulares, sino en beneficio de la *comunidad* y en procura de la vida feliz (*Política*, 1325a).

Ahora bien, esta comprensión de la ciudadanía, si bien no excluye por naturaleza a los campesinos y trabajadores, sí lo hace de *facto* pues, debido a que estos cultivan la tierra y deben atender el trabajo para el sostenimiento de su familia, no pueden dedicarse al ocio, a la cosa pública (*res publicae*), a los asuntos públicos, a la república. Elementos que por de más suponen una comprensión aristocrática de la ciudadanía.

El carácter mixto por el que aboga Aristóteles evidencia cómo los extremos, en cuanto lucha entre ricos y pobres, tienden a ejercer poderes despóticos, pues los primeros están acostumbrados a mandar sin resistencia y los segundos, una vez toman el poder, hacen lo mismo que los primeros. De allí que para el filósofo se requiere una democracia de las capas medias: “(...) que a su vez mezcle las instituciones, de modo que puedan moderarse los conflictos más agudos y gobernar mediante normas generales que sean las mismas para todos y, por eso mismo, previsibles” (Guariglia, 2011, p. 177).

Las ventajas de este gobierno mixto que debe ser la república se dan justamente en la aceptación de una constitución que satisfaga a los gobernantes aristócratas, lo que permitirá gobernar con legitimidad, pues a su vez estos son impelidos por la ley constitucional y la participación popular en las asambleas a “rendir cuentas”: “De este modo se logra necesariamente un orden político que es el más beneficioso para las constituciones, a saber: que gobiernen aquellos que por su capacidad y mérito son los menos dispuestos a cometer errores (aristocracia) mientras que la

muchedumbre (democrática) no es en ningún caso tratada como una clase inferior” (*Política*, 1319a).

LA CIVITAS ROMANA: DEL HOMBRE POLÍTICO AL HOMBRE LEGAL

Para algunos estudiosos de la ciudadanía, la idea republicana y constitucional de la misma se experimentó propiamente en Roma y no en Atenas, donde Aristóteles y Platón sólo lograron describirla (Ruiz, 2002; Bobbio, 1996; Bravo, 1989). En efecto, fue Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.) quien popularizó el término “república” y definió la relación de esta con nociones como la de *libertad*, entendida como la no dependencia de la voluntad de nadie, salvo exclusivamente de la ley. En este contexto, el republicanismo, tal como lo habían ideado los clásicos griegos, puso el acento en el carácter necesario de la ley y, dado su desarrollo histórico tardío, en la ley escrita (Ruiz, 2002).

En efecto, la historia de la consolidación de la república romana no sólo es paralela al proceso griego, sino que en muchos elementos parece ser la continuación de la *politeia* griega, tal como la planteó el Estagirita. La tardanza en relación con la reflexión teórica de la república como sistema político en los romanos se debió, entre otras cosas, a su carácter fuertemente pragmático, lo que no estimulaba las consideraciones teóricas y las especulaciones, y a un fuerte arraigo a las tradiciones de los “padres”. No fue sino hasta finales del siglo III a. C., y por acción de un historiador griego, Polibio, que se intentó explicar el desarrollo y la hegemonía romana, posterior al decaimiento y la dominación de los griegos.

Para Polibio, la virtud de la constitución (entiéndase política) romana, se debía a su capacidad para conservar las tradiciones, maneras y costumbres ancestrales con un sistema garante de las libertades individuales formalizadas en un cada vez más completo –¿complejo? – aparato jurídico, que permitía la convivencia de las formas tradicionales de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia) y proporcionó cierta estabilidad para la consolidación del poderío romano y su posterior política cosmopolita imperial.

La constitución romana como un régimen mixto en el que las tres formas de gobierno tradicionales estaban representadas por los cónsules, el senado y las asambleas populares, y que ejerció una enorme influencia en toda la tradición posterior, pues vieron en la república romana la encarnación de los postulados del gobierno mixto prescrito por Aristóteles; teoría y realidad se unían así en Roma y se demostraba, gracias a la grandeza y la libertad de esta, que las tesis del Estagirita eran acertadas. (Ruiz, 2002, p. 108)

Algunas leyendas relatan el origen de la república cuando los romanos lograron la “libertad”, expulsando a su último rey, Tarquino el Soberbio (509 a. C.) y sus facultades las asumieron dos magistrados. Con esto se puso fin a un periodo monárquico de más de 200 años de historia, es decir, desde la fundación de la ciudad. Lo cierto es que a partir del siglo VI Roma va consolidando su estructura constitucional, no escrita en aquel entonces, pues esto era considerado antinatural hasta el siglo II, entre otras cosas por el alto valor de honor que se daba a la palabra (Loewenstein, 1970). Lo interesante del proceso constituyente de la república romana será la manera como los órganos políticos tradicionales (patricios), con un fuerte sentido de “conservación de las tradiciones ancestrales” y los vínculos familiares, cosa no tan evidente en la cultura griega, se irán adaptando a las nuevas situaciones que la dinámica política irá imponiendo, particularmente las presiones de los *plebeyos* en ascenso económico que fueron obligando a la aplicación del marco de participación política (Bravo, 1989).

Muy a pesar de las narrativas latinistas de la república romana, una vez expulsado el último rey no se dio el esperado equilibrio armonioso, sino que las potestades de este se le trasladaron casi en su totalidad al senado, y los magistrados que eran elegidos por sus antecesores debían pertenecer irrestrictamente a la clase patricia; por su parte, las asambleas ciudadanas, si bien constituían espacios de discusión, no tenían mayor alcance que este, pues sus decisiones debían ser ratificadas por el senado. Estas dinámicas del poder sólo serán dilatadas, según Ruiz (2002), por la constante presión ejercida por los plebeyos en aquello que se ha denominado, románticamente a nuestro parecer, “un movimiento constante de democratización”

(p. 110). Este proceso de democratización lo sintetiza Ramón Ruiz (2002) en tres hitos: a) la rebelión de la plebe en el 493 a. C.; b) La publicación de la *Ley de las XII Tablas* en el 449 a. C.; c) la realización de matrimonios mixtos entre patricios y plebeyos.

En cuanto a la importancia del primer hito, la revolución de la plebe, esta se debe a la instauración de una magistratura plebeya, o “tribunado de la plebe”, que dará posteriormente lugar a la integración del pueblo *raso* en el *concilium plebis*, que excluía la participación de los patricios y legislaba sus propias normas “plebiscitos”, vinculantes, eso sí, sólo para los plebeyos mismos. Esto implicaba que, a la par de los órganos del gobierno en manos de la clase patricia y que aplicaba a todo el *populus*, se desarrollaban poco a poco instituciones plebeyas con cierto grado de independencia. De allí que algunos autores denominen esta experiencia política como un “Estado dentro del Estado”. Esta dinámica, una vez instaurado el Magno Imperio Romano, será una forma común de la política imperial romana hasta entrado el siglo IV d.C., cuando la religión cristiana se tome como la oficial del imperio. Esta política se caracterizaba por promover cierto nivel de gubernamentalidad independiente y local, lo que permitía que los territorios ocupados tuviesen cierto grado de independencia jurídica, religiosa, cultural y en algunos casos económica, siempre y cuando se reconocieran los honores debidos al poder imperial y, en consecuencia, se tributara por medio del pago de onerosos impuestos¹⁰.

El segundo hito de importancia, relacionado con la publicación de la *Ley de las XII Tablas*, y los derechos de los plebeyos, no sólo se debía al proceso de racionalización que se circunscribía en la plasmación escrita de la ley, máxime en una cultura política dada al pragmatismo y de tardía sistematización de sus ideas políticas, sino que implicaba un estatuto jurídico que permitía cierta neutralidad interpretativa para las clases no patricias (Patricio, 1999). Al respecto, ha de tenerse en cuenta

10 Las narrativas bíblicas del Nuevo Testamento son un buen ejemplo literario del funcionamiento de esta estrategia gubernamental del Imperio romano. El personaje de Jesús justamente es acusado por el pueblo ante un tribunal local integrado por los principales grupos políticos religiosos del judaísmo (fariseos, saduceos, herodianos), pero su pena, correspondiente a la de los rebeldes y subversivos de aquel tiempo, debe ser dictaminada por Herodes, representante directo del poder imperial en el territorio.

que "... tanto los magistrados con facultades jurisdiccionales (los pretores), como los jueces o los pontífices mismos eran patricios, no es difícil deducir la inseguridad jurídica y el riesgo de decisiones arbitrarias a que esta (sic) situación podía dar lugar" (pp. 107-108). En otras palabras, con el proceso de escritura de la ley, plasmada en una constitución, se establece la condición de posibilidad para la *igualdad formal* de los ciudadanos, si bien estaba lejos del panorama político de la época pensar en una igualdad material, concreta y real.

El tercer hito, quizá con poca importancia en las idiosincrasias políticas contemporáneas, pero de no poca monta en el contexto de democratización que nos ocupa, es el relacionado con la suspensión de la prohibición de los matrimonios entre plebeyos y patricios (plebiscito de Canuleyo). Detrás de ello se dio nada menos que la posibilidad de apertura del consulado y del senado mismo a los plebeyos, lo que iba anticipando las "condiciones de posibilidad" para la superación del dominio del poder político en manos de una determinada clase noble.

Dado el carácter tradicionalista de la política romana, la nobleza era entendida como la depositaria de los rituales sociales que interpretaban la voluntad de los dioses para las decisiones más elementales de la comunidad política y social (la guerra, la economía, la justicia); el hecho de no poseer tal dignidad de nobleza era impedimento para ocupar las magistraturas que, en muchos casos, eran heredadas de padres a hijos, lo que sostenía el poder en manos de una determinada clase social. Ahora bien, este proceso de participación de los plebeyos (en condiciones económicas privilegiadas) no generó la superación de la estructura nobiliaria como forma de participación efectiva en la ciudad, sino que simplemente amplió la cabida a otro grupo aristocrático, los *nobilitas*, "mezcla de patricios tolerantes y realistas con plebeyos ricos y ambiciosos" (Bravo, 1989, p. 77).

ESTATUS JURÍDICOS DE LA PERSONA Y LA CIUDADANÍA

En el desarrollo de la política romana, la idea de la ciudadanía irá tomando el carácter de un estatus formal y jurídico ante el poder político institucional en el que a cada instancia le corresponden derechos y deberes diferenciados. Ahora bien, la

idea de estatutos (*status*) en este contexto ha de ser entendida no sólo en el sentido de un conjunto de valoraciones que generan jerarquizaciones de la vida práctica (el estatus de un médico en relación con un enfermero), y muchos menos en cuanto a valoraciones subjetivas (el médico es “más” que el enfermero), sino que este es la condición objetiva en cuanto se refiere a la situación en la que se encuentra una persona en relación con el sistema legal. El *status* es, entonces, la situación, la condición de acceso real y concreto para ser *persona* en el entramado jurídico.

Si para los clásicos griegos el hombre es un ser racional, social y político, para los romanos el ser humano es persona en cuanto poseedora de tres *status*: de libertad, de ciudadanía y de la familia. Lo anterior implica que no se nace “persona” sino que esta es una condición a la que se llega por medio de la adquisición de tres situaciones jurídicas o *status*: el *status* de libertad es, en jerarquía el más importante, y determina la diferenciación entre los hombres libres y los esclavos. Sin este no se pueden detentar los otros dos; se puede ser libre y no ser ciudadano, pero no al contrario, ser ciudadano sin ser libre. Perder el *status* de libertad es perder la familia y la ciudadanía; es decir, no ser persona. *Persona* es, por tanto, el ser con capacidad jurídica, el ente facultado para ser constreñido por la ley, en cuanto sujeto de derechos y deberes jurídicos (Arias, 1984). A la *persona* podemos representarla como una “entidad” jurídica que al ser tal es susceptible de deberes y derechos ante una entidad abstracta mayor y colectiva, el *populus romanus* o *res publicae*, la república. El segundo, el *status familiae*, determinaba la capacidad jurídica dependiendo de la posición que el hombre libre y el ciudadano ocupara dentro del vínculo familiar.

De tal suerte que el *status* de ciudadanía estaba ligado a la posición del sujeto dentro de un determinado núcleo familiar: o se integraban al *status* ciudadano como jefes de familia o *patres* (*pater familiae*), o bajo la potestad de este (*personae alieni iuris*). Ahora bien, la comprensión de familia romana no está limitada a los vínculos biológicos y al contrato matrimonial, y recobra una importancia medular en el imaginario político que nos ocupa pues, como hemos mencionado, sin este vínculo de asociación familiar no se podía tener lugar en la ciudadanía. De allí que el elaborado derecho romano, mucho del cual tiene actualidad en la racionalidad

jurídica contemporánea, contemplaba cuatro modelos de familia: familia *agnatia*, que hacía referencia al vínculo de personas sometidas al poder del *pater familiae*, y este vínculo no se establecía principalmente por la procreación sino por la sumisión (*agnatio*) al *pater*; familia *cognaticia*, que comprendía los vínculos establecidos con el *pater*, pero en términos de consanguinidad natural; familia *gentilicia*: hace referencia a un posible origen patriarcal común una vez fallecido el *pater*, pero en relación con este exclusivamente por el apellido (*nomen gentilituum*); familia por afinidad, en la cual no sólo se integraban las formas anteriores sino a esclavos libertos aceptados en el núcleo familiar por el *pater familiae* (Arias, 1984; Bernal, 2004; Morineau e Iglesias, 2003; Bialostoski, 2014).

El tercero de los *status*, el de ciudadanía, estaba estratificado a su vez en tres niveles jurídicos: *Cives*, *Latini*, *Peregrini*, y dentro de estos algunos matices en relación con el goce de determinados derechos: a) *Cives*: serán los ciudadanos en pleno derecho (*Optime iure*), y los *Veteres* (de veterano) que gozan del derecho privado y del sufragio (*ura privata et sufragium*), pero no del derecho de honor (*ius honorum*); b) *Latini*, quienes al pertenecer a las colonias romanas y compartir el latín como lengua gozaban del derecho al comercio y al sufragio, pero no así del derecho al honor y el matrimonio, y los *Iuniani* o manumitidos (esclavos liberados) que, aunque libres, no tenían propiamente el *status* de *civitatis* (ciudadanía) y estaban condenados a servir en “libertad”; c) *Peregrini* eran aquellos pertenecientes a otra ciudad libre porque estaban regidos por el derecho de gentes (*Ius gentium*) y tenían su propio derecho civil (*Ius civile*), y los *dedictici* o pueblos conquistados a los cuales no aplicaba el derecho civil. Fuera de estos *status* de ciudadanía, estaban los *Barbari*, extranjeros no romanos que contaban con *status* inferior al latino, pues estos últimos, a pesar de no ser ciudadanos en pleno derecho, tenían la misma nacionalidad, por lo que podían adquirir en determinado momento la ciudadanía (Schulz, 2000, 1960; Arangio-Ruiz, 1999; Di Prieto y Lapieza, 1982).

No es este el momento de actualizar la información de los datos bibliográficos, pero baste mencionar que, en términos generales y visto en una perspectiva crítica, esta sigue siendo la estructura general con la que funciona la racionalidad

política en relación con la ciudadanía en muchos estados actuales, si bien, ya no con las mismas categorías, mas sí con los sentidos funcionales estratificados en términos del disfrute de derechos diferenciados y jerarquizados.

La división de la ciudadanía romana y la diferenciación según los *status* jurídicos podría parecer para un lector presuroso y con avidez de novedad un elemento sin importancia para el problema de la ciudadanía en la actualidad. Sin embargo, la división entre ciudadanos y no ciudadanos no sólo tenía importancia radical para el fenómeno ciudadano que nos ocupa, sino que, de alguna manera, dicha diferenciación sigue teniendo vigencia. En el año 212 d.C., por medio del edicto de Antonio Carracalla, se establece una comprensión de ciudadanía ampliada, o ciudadanía cosmopolita (hoy se habla de ciudadanía globales, cosmopolitas, mundiales), que tenía como propósito otorgar la ciudadanía a todos los habitantes del Imperio.

Ahora bien, este elemento de ampliación de la ciudadanía, dada la experiencia imperial romana, es nada menos que una de las primeras expresiones de la superación de una ciudadanía gentilicia, otorgada por los vínculos sanguíneos y genealógicos. En efecto, mucho del desarrollo romano se debió a la superación de la ciudadanía vinculada con la “nación”, en cuanto espacio de identidad étnico-racial, y al fortalecimiento del vínculo político como el lazo ontológico de la ciudadanía:

El proceso de mutación política en el seno del Estado romano y su creciente expansión territorial hasta convertirse en un Imperio “mundial” condujo a los romanos a ir abandonando el concepto originario de ciudadanía, concentrada en un reducido grupo de sujetos ligados por vínculos gentilicios y una misma procedencia étnico-nacional, y a adoptar uno nuevo de carácter básicamente político. (Santos, 2007, p. 258)

Ahora bien, dado el desarrollo imperial, el carácter de la ciudadanía, que hasta finales del siglo IV a. C. podría sintetizarse como una población en cuanto cuerpo cívico, compuesto de hombres libres (ciudadanos) y esclavos (no ciudadanos), susceptibles o no de derechos y deberes, se transformará rápidamente en una comprensión cosmopolita que acompaña el desarrollo imperial:

Al terminar el siglo I, de hecho, todo el mundo civilizado estaba incluido en una sola organización política que requiere una necesaria centralización administrativa que, por una parte, conducirá al despotismo militar y, por la otra, crea las condiciones para la concesión universal de la ciudadanía. La ciudad-Estado como fundamento del Imperio entra en retirada y la teoría que funda la autoridad del emperador en la voluntad del pueblo se resiente (...) La ciudadanía, que ahora coincide en general con el concepto de habitante (*qui in orbe romano sunt*), se irá teniendo más como una gracia imperial que como un derecho del pueblo. (Maggio, 2005 p. 168)

En síntesis, la ciudadanía romana parece ir tomando dimensiones cada vez más centralizadas y con pretensión abarcadora de la totalidad de la población ante la ley. Como observa T. Mommsen, citado por Maggio (2005), se da un desarrollo de la ciudadanía que emerge en estrecha relación con el vínculo familiar, a la *civis*, donde los cabeza, *caputi*, de familia pasan a ser *patres*, y los hijos de estos *patriciis*; posteriormente la ampliación democratizante que involucra a los plebeyos, hasta una comprensión de la ciudadanía en función de pertenencia a la comunidad política, y que supone un *status* jurídico que permite cierta “igualdad ante la ley”, una igualdad siempre relativa, pues depende de la posición social y el patrimonio.

COMPRESIÓN DE LA PERSONA JURÍDICA

En la comprensión de *persona jurídica*, gestada en la dinámica política del derecho romano, la *persona* denota un sujeto en capacidad¹¹ de derecho y obligaciones, pero este puede ser individual o colectivo. En el caso del último, se le denomina *persona jurídica* (Margadant, 2004).

Estas entidades sociales, conocidas como *corpora*, y reconocidas como personas jurídicas en el complejo entramado del derecho romano, tenían dos naturalezas

11 La “capacidad” no es referida aquí como *un* algo intrínseco al sujeto humano, algo que le viene de “suyo”, sino como el cumplimiento de ciertos requisitos que le facultan para ser sujeto constreñido por la ley.

susceptibles de trato diferenciado que perdura en términos generales hasta los tiempos contemporáneos. En primer lugar, se encontraban las personas jurídicas constreñidas por el derecho público, como los estados mismos, las ciudades y municipios (toda la organización territorial del poder estatal); en segundo lugar, los constreñidos por el derecho privado, como las fundaciones y las corporaciones. Mientras que las últimas, las corporaciones, eran colectivos de *personas físicas*, cuyo fin era la búsqueda de un lucro lícito, las primeras, las fundaciones, se caracterizaban por la *pia causa* de sus funciones, es decir, su objeto era piadoso, humanitario y asistencial, libre de lucro (Margadant, 2004; Morineau e Iglesias, 2003; Bialostoski, 2014).

Si bien el reconocimiento de una entidad colectiva, *corpora*, en cuanto persona susceptible de derechos y deberes, requería que sus integrantes fueran *personas físicas*, en el sentido antedicho de “capacidad-situación”, la emergencia de una entidad colectivizada permitía la generación de lazos y lealtades parciales, locales, según afinidades y objetivos comunes, lo que ciertamente “oxigenaba” la dinámica política que suele tender a acaparar los lazos y las lealtades de los individuos en torno al aparato institucional del Estado, generalmente al servicio del modelo económico de turno.

COSMOPOLITANISMO ESTOICO E IMPERIALISMO ROMANO

Soy ciudadano del mundo.

Diógenes Laercio

Mi ciudad y mi patria; como Antonio que soy, Roma; como hombre que soy, el mundo.

Marco Aurelio

Por su importancia en los debates contemporáneos y las múltiples lecturas que se dan en la actualidad, requiere unas breves palabras la idea del cosmopolitismo estoico, que abarca varios periodos, pero a los que referiremos sólo en cuanto al problema que nos ocupa en relación con la ciudadanía y tangencialmente de la democracia. Para lo anterior, retomaremos la comprensión que del mismo hace la filósofa estadounidense Martha Nussbaum (1999).

La afirmación de Diógenes con la que iniciamos este apartado bien sintetiza el sentido de ciudadanía que se configura en la comprensión cosmopolita, de la que anteriormente hemos insinuado alguna crítica en cuanto pretensión de universalización del Imperio, pero que, como comprensión filosófica, ciertamente rebasa la utilidad contextual en la que esta comprensión puede ser interpretada. En efecto, la afirmación de Diógenes puede ser interpretada como una negativa a la filiación de tipo nacional, patriota (de *pater*), vinculada a un determinado vínculo local tan importante para el hombre griego y el semblante general de la política romana. El ser “ciudadano del mundo” anuncia el vínculo con una comunidad superior de donde emanan las obligaciones morales, es decir, los valores morales más básicos como la justicia.

Diógenes sabía que la invitación a pensar como ciudadano del mundo era, en cierto sentido, una invitación a exiliarse de la comodidad del patriotismo y de su sentimentalismo fácil; a considerar nuestros propios estilos de vida desde el punto de vista de la justicia y el bien. El accidente de dónde se ha nacido no es más que esto (...) no debemos permitir que diferencias de nacionalidad, de clase, pertenencia étnica o incluso de género erijan fronteras entre nosotros y nuestros semejantes. Debemos reconocer la humanidad allá donde se encuentre. (Nussbaum, 1999, p. 18)

Para Nussbaum (1999), la política estoica no proponía la abolición de las formas de organización políticas locales y la creación de un estado mundial, cosa difícil de creer al darse en la mayoría de imperios occidentales. En todo caso, el argumento de la filósofa norteamericana en relación con los estoicos es que estos, con la idea de ciudadanía mundial, ejemplificaban que la lealtad máxima no se debe a una determinada forma de gobierno, sino a una comunidad moral mayor, a la comunidad de todos los humanos. Elemento este que anticiparía la idea ilustrada del ciudadano y la universalidad ética del kantismo moderno; en este horizonte, las ideas de la ciudadanía mundial, o cosmopolitismo en la actualidad, retoman no sólo la máxima de Diógenes en relación con el vínculo de lealtad con la humanidad, más allá de los vínculos nacionales o de sangre, y el universalismo kantiano dará

el complemento moral de una ética universalizable que sustente esta comprensión ciudadana (Santos, 2007; Nussbaum, 1997).

De tal manera que los estoicos propenden a una educación cívica que parte de tres argumentos: a) El estudio de la humanidad tal como esta (se manifiesta) es valioso para la autocomprensión; b) la capacidad para responder los problemas propios, locales, se ve iluminada por la primera premisa; la deliberación política y democrática es susceptible de la manipulación de lealtades partidistas y, por ello, la lealtad es a la comunidad mundial; c) hay un valor intrínseco en ser “ciudadanos del mundo” y es la posibilidad del respeto y reconocimiento de todas las personas en sus aspiraciones últimas de justicia y bien.

Esta ciudadanía mundial no es, entonces, la renuncia a los vínculos locales y familiares, sino un redimensionamiento del lugar moral de los mismos. Esta corriente de pensamiento plantea las relaciones locales y mundiales a manera de círculos concéntricos que parten de la persona, siguen con la familia inmediata, la familia extendida, los conciudadanos y, por último, la humanidad entera (Heater, 2007).

Ahora bien, una mirada histórico-crítica de esta comprensión ciudadana cosmopolita, particularmente situada en la experiencia romana, evidencia más bien el paso de una Roma como pequeña ciudad en su fundación (753 A.C), a una monarquía, una república y, finalmente, el *hegemon* político del Imperio más grande, de mayor duración e impacto en la racionalidad e historia ciudadana de Occidente.

La ciudadanía cosmopolita romana con una fuerte base territorial, si bien pasa por un proceso de formación republicana al ampliar la ciudadanía a todos los habitantes del Imperio (Schulz, 2000), irá ampliando la “extensión” de ciudadanos, pero la ciudadanía misma se contrae en sus implicaciones jurídicas y la participación real de los ciudadanos en los asuntos políticos.

En efecto, la *civitas* romana estaba asociada desde sus orígenes a un haz de derechos y deberes, entre los que destacaban los derechos de participación política y acceso a las instituciones; la ciudadanía romana, igual que la de otras *poleis* de la antigüedad, era inicialmente un tipo de vinculación a la

comunidad fuertemente activo y comprometido, caracterizado por un vigoroso patriotismo, como los testimonios literarios no dejan de subrayar continuamente en los relatos sobre los orígenes de Roma y las vicisitudes de la *res publicae*. Sin embargo, el crecimiento del poder de Roma y su expansión territorial, junto con el aumento de las desigualdades y la polarización social en su interior, fueron llevando a una progresiva reducción del papel de la generalidad de los ciudadanos en el diseño de las políticas estatales y a la conversión de la ciudadanía en un tipo de adhesión individual a los valores republicanos y la asociación bajo un ordenamiento común, pero con una escasa participación en la esfera pública. (Santos, 2007, p. 261)

En otras palabras, la ciudadanía romana, con su paso por la comprensión cosmopolita imperial, poco a poco irá apartándose de la noción de libertad política, convirtiéndose al “ciudadano” en súbdito (Santos, 2007; Zolo, 2000; Hardt y Negri, 2002, 2004, 2006).

En efecto, la extensión de la ciudadanía a todos los habitantes del Imperio tuvo como consecuencia el estrechamiento real del contenido ciudadano, en lo que respecta a sus derechos y deberes, y su concreta determinación subjetiva en el marco jurídico basado antaño en un fuerte sentimiento patriótico-nacional que impulsaba y requería la real participación del sujeto, “persona”, en los asuntos públicos. Dada la creciente fuerza del poder estatal en la comprensión cosmopolita romana, la ciudadanía se fue limitando a una serie de garantías públicas frente a las arbitrariedades del Imperio y sus funcionarios regionales, lo que tuvo como efecto también la reducción de los derechos ciudadanos al ámbito privado que fue el complemento perfecto para la concentración del poder en las administraciones municipales, reduciendo la participación política de los ciudadanos en los asuntos locales (Santos, 2007).

No es extraño para los críticos del cosmopolitismo constatar que la primera, y al parecer, única experiencia histórica occidental de cosmopolitismo haya sido promulgada por un emperador particularmente despótico, Antonio de Caracalla, con la *Constitutio Antoniana*, experiencia histórica que terminó en el despotismo y acabó

con las libertades políticas ciudadanas, suprimiendo toda disidencia y diferencia, homogenizando y pacificando la diversidad.

COMPRESIONES Y CATEGORÍAS FUNDAMENTALES PARA PENSAR LA CIUDADANÍA CLÁSICA REPUBLICANA

Son múltiples los elementos que, en asomo a la comprensión de la ciudadanía y su relación con las nociones de democracia, emergen en la bibliografía especializada en este tema, observado en relación con las narrativas grecorromanas de la ciudadanía, no sólo por la riqueza conceptual con la que estas culturas reflexionaron sus dinámicas del poder (público y privado), sino por lo medular del asunto político en la constitución del ser humano y del pensar mismo. Si la modernidad se caracterizó por la centralidad del sujeto pensante, el hombre, el ser humano, lo es, en este periodo, en cuanto vinculado ontológicamente al entramado social de la *polis* y la *civis*.

En primer lugar, llama la atención el vínculo ontológico que tienen para los griegos las dimensiones antropológicas, éticas y políticas, al punto de pensar al ser humano como un animal, no sólo racional, sino por racional, comunitario. Ser hombre es ser parte de una comunidad política, siempre restringida de alguna manera a los varones libres y propietarios que pueden dedicarse a los asuntos comunes, sin el afán de la subsistencia y supervivencia cotidiana del vivir; lo que supone una ciudadanía aún restringida, pero necesaria (entiéndase indispensable) para el desarrollo del ser humano. Aun así, la idea de la “dedicación a los asuntos públicos” (*isocracia*) coadyuva a la emergencia de una *persona política*, como la capacidad reflexiva para superar los intereses particulares e individuales y se desarrolla la idea de *polis* (pueblo) en el marco de dicha concepción.

Los griegos aportan a lo largo de su desarrollo “democrático” una serie de valores que irrumpen en la ampliación de una ética pública, es decir, de un conjunto de valores sin los cuales el proyecto de la república (entiéndase ciudadanía), no sería posible. Lo interesante de este conjunto de virtudes es que son el resultado de un largo proceso no dado linealmente, sino producto de los reveses de las dinámicas concretas y cotidianas del poder.

Dada esta experiencia histórica, uno de los valores más importantes en lo que respecta al desarrollo de la ciudadanía es el de la moderación (*sophrosine*), que funciona como un preventivo de la desmesura (*hybris*) que suele llevar a la guerra (*polemos*). Por lo anterior, es comprensible el esfuerzo de conceptualizar formas de gobierno mixtas que permitan el vínculo entre la democracia y la tradicional aristocracia (aún vigente en muchos contextos), lo que se materializaría en la república. Para ello, se hizo indispensable el valor de la igualdad formal de los ciudadanos con respecto a la ley (*isonomía*), lo que supuso un primer paso para superar la ciudadanía privilegiada por linaje o grupo étnico.

Por otra parte, es evidente el alto valor de la ley escrita como mediadora racional de las relaciones políticas, al punto de que incluso los gobernantes estaban sujetos e impelidos a su cumplimiento, para lo cual la estructura política por medio de la asamblea, que representaba el ejercicio ciudadano de las mayorías no aristocráticas, tenía la potestad de desterrar a los políticos que se desenvolvían más allá de sus funciones. Todos estos mecanismo y valores políticos se dan en el marco de la necesidad de la *igualdad formal*, legal, pues la *igualdad radical* impedía el justo reconocimiento y el mérito (Horrach, 2009).

Otra categoría y valor clave para el desarrollo de la ciudadanía y de la racionalidad política de la tradición occidental es la de la libertad, no sólo como una idea abstracta, sino materializado en valores como la *parresia*¹² o libertad de expresión, sin la cual la asamblea no podía funcionar. Si la *hybris* representa la desmesura, la moderación *sophrosine*, entre *igualdad-libertad-ley*, se hacen fundamentales para el establecimiento de una “sana democracia”.

Por su parte, la experiencia romana, aunque no elabora en demasía las categorías políticas para pensar la ciudadanía, como fue la vocación de los griegos, sí lo hace en lo que respecta a un esquemático sistema jurídico en el que emerge la idea

12 Este valor de la *parresia* ha sido ampliamente estudiado por el filósofo francés Michael Foucault (2004b; 2004a; 2009), para quien el ejercicio de este valor permitía una mediación entre maestro, filósofo, médico... en la cual el estudiante se modificaba a sí mismo y se convertía en sujeto de su propia verdad. La *parresia* tiene una relación directa con la búsqueda de la *verdad*, lo que para el francés implicaría que la *verdad* no es impuesta por el maestro, sino que sólo recibe su “verdad subjetiva” como estímulo para el autoconocimiento.

de *persona* como condición de ciudadanía, pero también la “persona colectiva” tan importante para la actualidad. Ahora bien, las transiciones de la ciudadanía romana, desde la república, donde el poder era controlado por el senado, los cónsules y la asamblea (esta última con participación de las clases populares) pasa en el Imperio al control absoluto del emperador. En este contexto, no sólo emerge una ciudadanía formal-legal, si bien más amplia en su integración de individuos a la nominación ciudadana, inversamente proporcional al disfrute de derechos; de esta manera, la ciudadanía se convierte en *status* del cual habitantes del imperio quieren disfrutar: “*Civis romanus sum*” (soy ciudadano romano); en este caso se podría decir que la condición de ciudadanía imprimía en el individuo unos atributos más vinculados al reconocimiento social que una efectividad de ejercicio sociopolítico” (Horrach, 2009, p. 7).

Por último, vale la pena observar que en este periodo de la ciudadanía grecorromana, si bien se desarrolla un corpus político, ético, legal y antropológico que permeará la racionalidad política occidental, particularmente con la emergencia del “sujeto político”, no se vinculan dichas comprensiones con la idea de “desarrollo”. Por el contrario, las ideaciones y prácticas del poder se esfuerzan por mantener y conservar el “necesario” equilibrio entre las tradiciones y el desarrollo de las ciudades; el régimen mixto es evidencia de ello.

Lo anterior seguramente se debe a la comprensión del “tiempo”, que para los griegos no era ascendente y lineal, elemento indispensable para pensar el “desarrollo”, sino esencialmente circular y cualitativo (Orrego, 2018).

TRANSICIÓN A LA CIUDADANÍA “MODERNA” Y LA OMISIÓN DE LAS FILOSOFÍAS POLÍTICAS CRÍTICAS

De la soberbia que consiste en exigir el cumplimiento de la ley sin misericordia, se pasa a una soberbia que consiste en exigir el sometimiento a la ley de las necesidades de vivir. De un cristianismo que estaba de parte de los dominados y explotados, se pasa a una cristiandad que constituye la ideología de un Imperio, en nombre del cual se explota y domina.

Franz Hinkelammert

Son pocos los autores que se ocupan del desarrollo de la ciudadanía en el proceso de cristianización del Imperio romano y su posterior caída en el siglo V. Sin embargo, es importante identificar allí algunos elementos de no poca importancia para el desarrollo de la filosofía política occidental y de la comprensión de la ciudadanía. En primer lugar, porque en el siglo IV d.C. se da la cristianización del Imperio romano y la imperialización de la experiencia religiosa del judeocristianismo; en este proceso, el cristianismo, al ser ahora la religión oficial del Imperio, pierde su vocación crítico-profética y antisistémica, pero la política romana también pierde su vocación “pluralista” y legitima la sacralización del poder imperial. En segundo lugar, la comprensión del tiempo cristiana, con características teleológicas y escatológicas, es decir, lineal y ascendente, permea la racionalidad política y la ontología occidental que posteriormente dará lugar a la idea de “progreso y desarrollo” (Orrego, 2018).

Con la caída del Imperio romano y el origen de la cristiandad occidental, la idea de ciudadanía vinculada generalmente con la vida cotidiana desaparece, al igual que la idea de “democracia” como forma de administración del poder, dando lugar a formas de gobierno menos igualitarias (Horrach, 2009; Heater, 2007). En esta perspectiva, la caída del Imperio romano no sólo llevó al socavamiento de la “ciudadanía” y los lazos “comunitarios”, sino a una infravaloración del mundo material, donde la vida no es un fin en sí mismo y la ciudadanía ya no se comprende como un vínculo mundano, sino espiritual: “... en el mundo griego la virtud se daba en el ámbito de la *polis*, de la vida en común; en el cristianismo... no se trata en este caso de una comunidad política, sino religiosa, con todo lo que ello conlleva” (Horrach, 2009, p. 10).

Este proceso se evidencia en el pensamiento de San Agustín, particularmente en su obra *La ciudad de Dios*, para quien la existencia de dos reinos, el de Dios y el mundo terrenal, o la ciudad de Dios y la ciudad terrenal (metáforas de Caín y Abel), no sólo se daba en una dinámica de tensión y oposición, sino que exigía de los cristianos la lealtad y el compromiso con la “ciudad de Dios”, de tal suerte que la finalidad del hombre no se da en el atenerse a los deberes ciudadanos, sino en los

actos de piedad; la ciudadanía, por decirlo de alguna forma, es celestial y no terrenal (Agustín, 2009; Ossandón, 2008).

Ahora bien, para autores como los filósofos e historiadores Enrique Dussel (2007) y Étienne Gilson (1965), la comprensión de la *Ciudad de Dios*, contrario a lo que piensa la historiografía eurocéntrica, no sólo representa una consciencia política crítica que ha sido ignorada y malinterpretada por las narrativas ciudadanas, sino que este equívoco obedece a la confusión entre cristiandad y cristianismo crítico profético en las interpretaciones de la historia política. En efecto, en la comprensión agustiniana y del judeocristianismo emergen no pocas categorías críticas para pensar una filosofía política descolonizada (exterioridad, alteridad, otro), categorías no pensadas en el horizonte grecorromano y su posterior desarrollo europeo (Dussel, 2007). Por su parte, el filósofo francés logra evidenciar en su *Metamorfosis de la ciudad de Dios* (1965), el impacto de la *ciudad de Dios* en la racionalidad política contemporánea, particularmente en su inversión y sus deformaciones, como afirma Juan Carlos Ossandón (2008), comentando a Gilson:

Todas las tiranías totalitarias no son más que deformaciones de la ciudad de Dios (...) No son más que las últimas deformaciones e incomprensiones de este gran libro, aunque sus partidarios lo ignoren (...) La última degradación de la doctrina estriba en concebir un imperio universal, único, al mando de un solo jefe y con una sola doctrina. Visión rechazada de plano por San Agustín, para quien las dos ciudades durarán tanto como la vida en este mundo. (p. 82)

Por otra parte, la comprensión tradicional de la política ha pretendido desestimar las narrativas mítico-religiosas en la racionalidad política, lo que no permite situarles en el horizonte crítico del sistema (muchas veces como su exterioridad). A esto ha de sumarse una cierta confusión del cristianismo como cristiandad, siendo el primero un ejemplo de las rebeliones de las víctimas del sistema imperial romano y de donde emerge un criticismo político que apenas hoy es estudiado por autores críticos a la racionalidad política occidental que encuentran en el pensamiento de personajes bíblicos como Pablo de Tarso, un desarrollo de una filosofía política crítica y una crítica al dominio de la ley sobre la vida humana corporal y concreta (Dussel,

2009; Agamben, 2006a; Žižek, 2001a; Lacan; 2000; Badiou, 1999; Hinkelammert, 1977, 1990).

El afán moderno de situar el paradigma grecolatino como antecesor del pensamiento político que tendrá continuidad en el mundo latino-germano (en general en el noroccidente europeo) marginan la experiencia de resistencia político-religiosa:

Las rebeliones semitas (los movimientos mesiánicos del judaísmo, del cristianismo primitivo y de las primeras experiencias del islam) produjeron una profunda acción transformadora dentro del antiguo orden político esclavista... redefiniendo la intersubjetividad, subvirtiendo desde las víctimas aquellos sistemas políticos del poder, creando nuevas instituciones, produciendo nuevo derecho, cambiando los sistemas normativos implícitos. (Dussel, 2007, p. 73)

En efecto, parecen obviar los investigadores de la ciudadanía –de esto da cuenta la escasa bibliografía rigurosa y con fines filosóficos y no religiosos– que el judeocristianismo es la primera expresión de secularización del Estado, es decir, es en el seno de estas expresiones políticas religiosas (teologías políticas) donde por vez primera se exige una separación del poder religioso y del poder político; es en este horizonte que apunta el pensamiento de Agustín en *La ciudad de Dios*, y no propiamente en un supuesto desapego de los problemas del mundo que tiende a una debilitación de los vínculos políticos de los sujetos como suponen autores como Antonio Horrach (2009).

Al respecto, una cita *in extenso* del *Discurso contra los griegos*, del filósofo y teólogo del siglo II, Taciano el sirio, recoge bien el talante crítico a la cultura grecorromana que parece olvidar la historiografía eurocéntrica en su afán por hallar una continuidad cultural que va de Grecia, pasa por Roma y culmina en el Occidente europeo.

Entre nosotros... no se da la multiplicidad de dogmas (...) todos los que desean filosofar acuden a nosotros que no examinamos las apariencias, ni juzgamos por su figura a los que se nos acercan, porque pensamos que la fuerza de la inteligencia puede darse en todos, aunque sean débiles del cuerpo (...) No trato, como suelen hacer otros, de confirmar mis doctrinas con ajenas

opiniones, sino que sólo quiero escribir aquello que yo, personalmente, he comprendido. Por ello, dando adiós a la altanería de los romanos y a la fría palabrería de los atenienses (...) me adherí finalmente a nuestra filosofía bárbara. (Dussel, 2007, p. 77)

Para Enrique Dussel (2007) y Franz Hinkelammert (2000) es evidente cómo ha pasado invisible por la historia política la mayor de las revoluciones políticas, que de hecho siempre han sido dadas desde la exterioridad de los oprimidos y excluidos del sistema. En efecto, la formación de las primeras comunidades éticas (iglesias), fue la condición de posibilidad para la secularización del Estado y la relativización de su poder. Justamente, con la organización de las *comunidades* cristianas, el Imperio (Estado) ya no podrá arrogarse ser el representante de la voluntad de los dioses y el intermediario entre estos y los seres humanos (ciudadanos).

La confusión del principio político con el principio religioso-cristiano ha pasado a ser una confesión oficial (...) queréis un Estado cristiano (...) queréis que la religión ampare a lo terrenal (...) ¿acaso no ha sido el cristianismo el primero en separar la iglesia del Estado? Leed la obra de San Agustín *La ciudad de Dios* (...) y el espíritu del cristianismo (...) volved y decidnos cuál Estado cristiano. (Marx, en Dussel, 2007, pp. 78-79)

Contrario, entonces, a lo que suponen autores contemporáneos, en las narrativas de la teología política, particularmente de Agustín, pero en general de las comunidades éticas cristianas, se da una crítica al sistema político-cultural romano y se propone una alteridad crítica (*La ciudad de Dios*) que se opone a la “Babilonia” (Babel es ciudad) que en su caso representaba la política romana y Asiria, en cuanto políticas imperialistas y militaristas. Para Agustín, la ciudad humana caracterizada por el gestar señores y súbditos es la Babilonia de su tiempo, al oriente dominada por Asiria y al occidente por Roma. Su lugar de enunciación no es desde el centro del poder, sino desde la periferia de este, desde la “ciudad de Dios” que como alteridad crítica que representará la “Europa feudal” y marginada, la Europa hispano-latina,

no la Europa latino-germana continental, representada por el santo Imperio romano de Carlomagno.

Por otra parte, parece que el silencio de los discursos ciudadanos en este periodo de tiempo posterior a la caída del Imperio romano está relacionado con la expansión del mundo islámico a partir del siglo VII d.C., con la toma de Alejandría en el año 643 y la toma de la península Ibérica a comienzos del siglo VIII, lo que hará del mundo latino-germano una periferia del mundo islámico, hasta entrado el siglo XV, dando lugar así a la idea historiográfica protestante de una edad oscura, de un Medioevo que no es otra cosa que la edad de oro del mundo islámico. Esta experiencia y situación que da origen al feudalismo es sólo una experiencia estrictamente europea, pues el mundo islámico desarrolló un sistema mercantil de avanzada, a la par del desarrollo chino e indio en las mismas épocas. De allí que “¡No hubo ningún otro mundo medieval en la historia mundial!” (Dussel, 2007, p. 87).

Esta comprensión de la historia responde entonces a un cierto eurocentrismo ilustrado y su periodización “caprichosa” (Dussel, 2001, 1994) que paradójicamente, para muchos autores es el origen de la ciudadanía propiamente dicha y del ejercicio “verdaderamente” democrático de la política, omitiendo así el desarrollo de una historia mundial en la que los negados de los sistemas políticos serán la condición de posibilidad de la emergencia de la política europea y su comprensión de la ciudadanía.

En todo caso, para fines de la presente investigación, baste recordar que el proceso de cristianización del Imperio romano iniciado en el 313 d.C. por Constantino, como intento de unificación del Imperio y como reacción a las invasiones musulmanas, llevará a la Europa latina a un proceso de agrupamiento y crecimiento que será soportado en las “órdenes” monacales benedictinas, que serán el germen de la nueva cultura europea con su lema *ora et labora*, antecedentes por demás de la ética calvinista y del espíritu del capitalismo (Weber, 1969).

Este es, justamente, el origen de las “disciplinas” civilizatorias de las “instituciones” europeas económicas y políticas. El “caos” del mundo bárbaro y el vandalismo germano como metáfora del “Estado de naturaleza” será moldeado por las “órdenes”

benedictinas que darán un alto valor al trabajo manual, al punto de considerar el ocio griego (*Skhole*) (una virtud para la ciudadanía) en ociosidad, es decir, en vicio; estos mismos monjes penetrarán toda la cultura germana a partir del siglo VIII, no sólo enseñando la virtuosidad del trabajo manual (agricultura particularmente), sino también el cultivo de la lectura de los clásicos romanos y griegos (Dussel, 2007).

Un segundo elemento de la constitución de la consciencia europea será la expansión de la “cristiandad” del santo Imperio romano germánico, especialmente con la coronación del emperador por el papa, pues es aquí donde la *autoritas* religiosa legitima la *potestas* del rey (cristiandad). Este elemento no es menor, pues determinará la debilidad de un fundamento autónomo de los estados monárquicos europeos que dará como resultado en la Inglaterra del siglo XVII una monarquía débil que permite la toma del poder de la naciente burguesía.

Por último, este proceso de la “cristiandad” requirió una determinada subjetividad que, si bien fue interpretada teológicamente, sus efectos en el desarrollo de la filosofía política no serán menores, pues el sujeto emerge como “deudor” ante la “ley” y ante un Dios que se comporta como el señor “feudal” que aplica la ley por encima de la vida humana. Si el cristianismo crítico había comprendido que la “ley” estaba sujeta al “hombre”, será con la interpretación del monje y arzobispo benedictino Anselmo de Canterbury, en el siglo XII, que se invierte esta noción crítica haciendo una totalización de la ley y del sistema (fetichización). Veamos entonces esta “inversión”.

Hemos mencionado que el criterio de una política crítica estaba relacionado con la separación que los cristianos exigían entre el poder del Imperio (ciudad terrena) y el poder del reino de Dios (ciudad de Dios, como comunidad ética y no estatal), entre otros muchos elementos. Ha de recordarse que esta es la razón por la cual los cristianos fueron denominados como “ateos”, pues no creían que el emperador, como representante del poder imperial, lo fuera también de la voluntad de los dioses (Yoder, 1996; Dussel, 1973). Es decir, el cristianismo crítico exigía la desmitologización de las fuerzas políticas, o si se quiere, la desfetichización del Imperio: “Lo santo es la vida humana, el otro, el pobre, la viuda, el huérfano, los que

imploran justicia desde la exterioridad de la totalidad fetichizada” (Dussel, 2007, p. 104).

Pues bien, Anselmo invierte esta lógica por medio de un discurso racional que legitima la “ley” del sistema, de allí sus efectos políticos. En primer lugar, el arzobispo benedictino considera que todos los seres humanos son pecadores por naturaleza (antropología negativa), por lo que han adquirido una “deuda infinita”. El problema es que el acreedor de esta deuda no es el sistema fetichizado y sacralizado (Satanás en la narrativa bíblica), sino el “Dios de los ejércitos”. Dios como acreedor de la “deuda” no puede perdonarla pues sería “injusto” y el hombre no puede pagarla pues la deuda es infinita, por lo que, siendo un Dios “bueno”, “sacrifica” a su hijo Jesús para “expiar” la deuda, para pagar la deuda: “Perdonar el pecado no es otra cosa más que no castigar, hay desorden cuando se descuida el castigo (...) Si el pecado no es satisfecho ni castigado no está sometido a la ley” (Anselmo, citado por Dussel, 2007, p. 105).

La “inversión” y totalización del sistema legal está servida. De la justicia como perdón de la deuda (“Perdona nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores”), a la justicia como pago total de la deuda; de una “deuda” ilegítima se pasa a otra legítima. La soberbia humana consistirá en no querer pagar la deuda, en no cumplir con el imperio de la ley, lo que implica que la moralidad de los actos estará vinculada trascendentalmente al cumplimiento de la ley, sea esta divina, natural o positiva. Será el economista suizo-costarricense Franz Hinkelammert (1991) quien evidencie cómo esta estructura teológico-racional permea la ideología del Fondo Monetario Internacional (FMI) y la ética del mercado globalizado.

LA REPÚBLICA VENECIANA Y EL ANHELO FLORENTINO

Dentro de las narrativas occidentales, la experiencia veneciana y el Renacimiento italiano serán un paradigma desde el cual se inspiren los estados monárquicos, especialmente Inglaterra, que verá en Venecia un ideal republicano. Desde su formación, en época del Medioevo europeo, Venecia, por no estar en tierra firme, desarrolló prontamente una poderosa clase mercantil y un sistema naviero que les permitía

tener el dominio del Atlántico, por lo menos hasta el dominio del Pacífico en manos portuguesas y españolas.

Mientras en toda Europa la tierra pertenecía al señor feudal, al rey o al papado, Venecia gozaba de autonomía política debido a que no estaba en tierra firme, lo que implicaba no tener una jurisdicción anterior. En efecto, Venecia parece haberse organizado en una democracia directa, pues los primitivos habitantes (patricios) no reconocían autoridad previa a ellos, es decir, su relación política no se fundaba en el reconocimiento de una autoridad externa, sino en la posesión de la tierra por los “antiguos”, los *civis originarius*, que conformarían el *Maggiore consiglio*, como última instancia del poder comunal:

El ciudadano veneciano vivía y defendía su *lebertá* en un *vivere civile* (...) consideraba estar en su terreno, en su suelo (*in solo*) ganado al mar (*in mare*), donde había edificado su casa, y por ello era “libre” (...) sin dependencia a ningún otro reino o señor. El ciudadano, patricio fundador, no era un noble ni un señor feudal era (...) “antiguo”, frecuentemente un comerciante. (Dussel, 2007, p. 168)

Será en la experiencia veneciana donde el tener una propiedad (en la isla), el ser propietario o pertenecer a una familia propietaria, generalmente de comerciantes, será la condición de ciudadanía. Ahora bien, el tener propiedad exigía al patricio un mayor compromiso pecuniario con la *comuna*. Esto permitió un cierto fortalecimiento de una política *comunal* que permitía la funcionalidad de las clases sociales (*popolar*, *cittadini* y *gentiliuomini*) y que se apoyaba en el consenso como fuente de legitimación de todas las acciones políticas. De suerte que la *fronesis* aristotélica, respaldada en la virtud subjetiva de la prudencia, tiene un proceso práctico de institucionalización racional por medio del “consenso” veneciano. La *virtud*, institucionalizada en el *consiglio*, como cuerpo de magistraturas, articulaba tres momentos como un todo político: La *invenzione* o consulta que era exclusividad del *consiglio*, de los “pocos”, la *deliberazione* o deliberación y decisión como momento de los “muchos”, y la ejecución, como momento de lo “uno”.

La ciudadanía veneciana, su desarrollo de magistraturas y su política comunal, que buscaba articular las diferentes clases sociales por medio del consenso deliberativo, fue posibilitada por las privilegiadas condiciones históricas, geopolíticas y económicas, especialmente el dominio del Mediterráneo oriental, que sólo se verá socavado por la colonización de América y el dominio del Atlántico en manos de la Europa continental a partir de 1492. La autonomía de los poderes imperiales y papales no sólo permitirá una crítica a estos regímenes, sino el surgimiento de instituciones públicas secularizadas, donde la soberanía (*potestas*), es pensada como poder del Estado.

En todo caso, en el imaginario de la ciudadanía occidental, “Venecia seguirá presente en toda la política moderna posterior, como un ejemplo de una república cuyas instituciones fueron ejemplo de equilibrio entre complejas instituciones políticas y diversas clases e intereses sociales” (Dussel, 2007, p. 172). En cierta medida, Venecia será algo así como la puesta en práctica del ideal republicano romano, el puente entre el mundo antiguo (Grecia-Roma) y la modernidad, tal como fue el puente entre las culturas orientales y la civilización europea occidental.

EL CIUDADANO COMO SÚBDITO: EL NACIMIENTO DE UNA NUEVA SUBJETIVIDAD

El pensamiento político de Nicolás Maquiavelo (1469-1527) es una pieza clave para el posterior desarrollo de la ciudadanía, al punto que parece haber cierto consenso en identificar al filósofo florentino como el padre de la ciencia política moderna y el creador de muchas de las instituciones del Estado moderno (García, 2015).

A diferencia de la experiencia veneciana que gozaba de cierta independencia estratégica y geográfica en relación con las monarquías, la Florencia en la que piensa la política de Maquiavelo se caracteriza por cierta ingobernabilidad e inestabilidad política, debido, entre otras razones, al caos institucional y guerrero que ponía en amenaza el “orden político”. De hecho, el contexto político en el que reflexiona nuestro autor se da en el nacimiento de los tradicionalmente mal denominados estados nacionales. Mal denominados, pues, en efecto, estos estados eran multiculturales,

abarcaban amplias extensiones territoriales, lenguas y culturas diversas, razón por la cual Dussel (2007) prefiere nombrarlos *estados particulares*.

Para este autor, los estados que han imperado sobre los hombres (que han tenido imperios), se dividen en monarquías (principados) o repúblicas, sean estas últimas de carácter mixto, democrático o aristocrático. En este horizonte, Maquiavelo pretende cuestionar las monarquías papales de su tiempo y en su crítica toma como referentes los ideales de la república romana anterior al imperio y la experiencia veneciana, para desde allí buscar una forma de gobierno que represente la comunidad política y permita la “estabilidad” del orden político que garantiza la libertad y la autonomía. La estabilidad del orden político será medular en sus reflexiones, pues esta es la que permite el “vivir libre” y la “vida civil” como expresión de dicha libertad.

En este sentido, Maquiavelo ve al ciudadano como un individuo temeroso que requiere el poder estable institucional para su seguridad, para vivir seguro, base de la vida civil. En efecto, la asociación de los individuos que habitan un territorio común se da por la necesidad de la seguridad y de hacer frente a los enemigos: “(...) cuando los habitantes, dispersos en muchos sitios pequeños, no pueden vivir seguros (...) deben unirse para su defensa (...) se reúnen para habitar juntos en un lugar elegido por ellos, donde es más cómodo vivir y más fácil defenderse” (Maquiavelo, 1997, pp. 29-30).

A la base de la asociación de los individuos está el sentimiento de inseguridad que sólo puede satisfacerse por la estabilidad del orden político. Pero ¿cómo garantizar la estabilidad y continuidad institucional? La estabilidad y mantenimiento del orden político del que habla Maquiavelo no es del orden vigente que ciertamente cuestiona el autor (estados monárquicos), tomando como base teórica la idea republicana romana y la experiencia veneciana, sino del surgimiento y mantenimiento de un “nuevo orden”. Para esto, el autor propone desde un razonamiento práctico político un actor instituyente de este nuevo orden, *el príncipe*. El príncipe es la emergencia de una nueva subjetividad política concreta que está a la base del nacimiento de un nuevo orden y su posterior estabilidad: “De modo que es necesario

que sea uno solo aquel de cuyos métodos e inteligencia dependa la organización de la ciudad” (Maquiavelo, 2000, p. 60).

El príncipe de Maquiavelo, como actor político, es un estratega carismático que sabe responder y anticiparse a la *fortuna*, es decir, al azar de los cambios que puedan amenazar la estabilidad del “nuevo orden” republicano. La fuerza de las instituciones y la virtud carismática del príncipe, el campo de lo objetivo y lo subjetivo, son la única manera de encausar la *fortuna* y dar estabilidad al orden naciente. Ahora bien, la *virtud* de que se habla es la de un líder carismático que debe ganar el favor del pueblo, pues de este emana su poder y a la vez el hecho de ser temido por sus enemigos; por una parte, crea vínculos fuertes con el pueblo, no tanto para ser amado sino para no ser odiado, lo que le permite legitimar y soportar el establecimiento de una ciudad fortificada y militarizada.

En este sentido, Maquiavelo aconseja una actitud política del príncipe, no sólo como un líder carismático, sino como un *actor* en una obra de teatro que debe interpretar los diferentes papeles. El campo de la política es un campo de la actuación. Uno es el papel del príncipe con los ciudadanos, para los que determinada acción es “buena” (no ser odiado), pero esa misma acción no necesariamente lo es para con los foráneos y enemigos: “Un hombre que quiera mostrarse en todas partes como bueno, inevitablemente se arruina entre tantos que no lo son. De ahí que sea indispensable que un príncipe, si quiere mantenerse, aprenda a poder no ser bueno” (Maquiavelo, 2000, p. 229). Quizá sean elementos como estos los que han hecho la fama de lo “maquiavélico” para hacer referencia a ciertas comprensiones políticas. En todo caso, lo relevante del florentino es que funda una racionalidad y subjetividad política estratégica que caracterizará la política posterior moderna.

Se encuentra ante un problema teórico nuevo. Naciendo lentamente la subjetividad singular y autónoma, el campo político comienza a mostrar su autonomía en su nivel normativo del ámbito ético abstracto. Por ello no se niega necesariamente la ética de la virtud, sino que cambia su sentido y nace la exigencia de una nueva normativa política (...) muestra así la dificultad en el

ejercicio público de los problemas atacados antiguamente por la ética privada.
(Dussel, 2007, p. 180)

Ahora bien, esta actitud estratégica, “astucia afortunada”, debía ser complementada con el arte de la guerra. Es decir, se requiere la habilidad para la diplomacia tanto como para la guerra. Ha de recordarse que Maquiavelo se inspira en el modelo romano.

En este sentido, el segundo elemento de implicaciones para la ciudadanía moderna en Maquiavelo es la necesidad de un Estado con ejército propio y una ciudadanía armada que esté lista a defender la república (Mallet, 2009). En efecto, para el florentino no debería existir una separación entre la vida civil y militar: “Su idea era la de un ciudadano armado, un ciudadano-soldado” (García, 2015, p. 140). Todo ello es entendible dado el proceso de desarrollo militar europeo, por medio de ejércitos profesionales que iban remplazando a las milicias de mercenarios contratados, el desarrollo de las armas de fuego portátiles y, en general, de toda una fuerza estratégica militar (Rogers, 2004).

Visto en su contexto, el florentino intenta renovar la política de la Italia de su tiempo, desde el establecimiento de instituciones guiadas con el criterio de la virtud pública y popular. En el contexto de un Estado pontificio, reclama una *religión* civil romana que se oponga a la cristiandad imperante, una ciudadanía que legitime al príncipe y unas instituciones lo suficientemente fuertes como para resistirla y anticiparse a la fortuna y el azar.

PERIODO DE TRANSICIÓN: ABSOLUTISMO MONÁRQUICO Y LOS ORÍGENES DEL ESTADO TERRITORIAL Y LA NACIÓN: DEL CIUDADANO COMO SÚBDITO

La experiencia de Venecia y la propuesta de Maquiavelo no sólo son un caso particular en medio del auge de las monarquías absolutas, por los elementos ya mencionados, sino que, en términos de la temporalidad, representan el paso de la hegemonía portuguesa y española al establecimiento de los bloques imperiales representados en

los desarrollos políticos de Francia, Inglaterra y Alemania. Este es el paso definitivo a los denominados estados territoriales que abandonan la idea de la *ciudad* medieval, y que tienen como antecedente las monarquías absolutas (Andrenacci, 2003). En efecto, a mediados del siglo XIV, con la guerra de los Cien Años (1337-1453) se da inicio a la consolidación de los estados territoriales, debido, entre otras, a las disputas entre las noblezas y los príncipes, lo que lleva a la centralización de los bloques monárquicos que a expensas y gracias a las guerras de los reinos de Castilla y Aragón contra los estados musulmanes y posteriormente la colonización de Abya Yala (nombre prehispánico de América Latina), tendrán las condiciones de posibilidad para el establecimiento de los absolutismos monárquicos.

El siglo XVI, con el nacimiento del protestantismo y el deslinde de la autoridad católico-romana no sólo promovió un cierto grado de emancipación subjetiva con respecto al poder del papado, sino que, por medio de las guerras religiosas, se fortalecieron aún más los absolutismos. Los tres modelos de monarquías occidentales, sea en contra o profundizando alguno de sus elementos, marcaron el origen de los estados territoriales del siglo XVIII para los cuales el régimen absolutista es denominado “Antiguo Régimen”.

Este proceso, que tiene su origen en el siglo XV, se va consolidando hasta el siglo XVII como el proceso por medio del cual el Estado territorial concentra el monopolio de la fuerza física, fiscal y de la codificación de leyes; el rey es puesto, como lo anticipaba Maquiavelo, al frente de un ejército profesional que otrora competía con el poder real. En definitiva, como le piensa Norber Elías (2000), aquí se da la sociogénesis de la política moderna en cuanto se subordinan el poder económico a las necesidades del aparato real y se limita el poder de la Iglesia a un acompañamiento en la gestión de los asuntos terrenales.

En este punto es importante no confundir los estados nacionales con los estados territoriales o estados particulares. Los estados nacionales del siglo XIX sólo pudieron desarrollarse una vez consolidados los estados territoriales; estos anexaron, algunas veces por la fuerza, otras por cuestiones ideológicas como ser protestante o católico, a una heterogeneidad de pueblos y pequeñas ciudades. Las naciones son el

resultado de la unificación territorial, en el campo objetivo, y del surgimiento, en el campo ideológico subjetivo, de mitos del origen común lingüístico y religioso, como elementos coaccionantes del poder político (nacionalismo).

Por lo anterior, no es apresurado decir que los estados territoriales tienen su origen en las monarquías del siglo XIV como los estados-nación; fueron consecuencia de la centralización y hegemonía del poder. En efecto, en cuanto a la ciudadanía se refiere, en este proceso de fortalecimiento territorial de los estados pronto se fue dando paso de la idea de “ciudad” antigua y medieval a la idea de *nación* (Thom, 1999). Por otra parte, el uso de la categoría de Estado se da en el absolutismo, para referirse al poder político territorial, como entidad independiente del rey; es el aparato burocrático de dominación como instrumento de un rey soberano.

La transición a la comprensión moderna del Estado sólo se da cuando la soberanía no es del rey sino de una entidad jurídica abstracta (Estado). Así, el Estado se va convirtiendo poco a poco en una instancia “políticamente neutral” que se asienta en la racionalización de unas reglas que aplican para todos por igual (Skinner, 2003), pero que va generando progresivamente una burocracia profesionalizada a la que Max Weber (2016) hará característica de la dominación moderna. En todo caso, un elemento que permite la emergencia de esta burocracia es que, una vez dilatada la autoridad del rey como soberano, la estructura del Estado puede permanecer; esto se evidencia con la llegada de las revoluciones liberales que, si bien ya no tienen príncipes, se basan aún en la subsistencia de los estados territoriales y sus discursos legitimatorios en las ideologías nacionalistas.

En cuanto al lugar del “ciudadano” en el absolutismo monárquico, debido al proceso de concentración del poder en el rey, este es pensado como “sujeto-súbdito”, lo que no sólo hace desaparecer las pequeñas ciudades medievales y sus relativas libertades, sino los contrapoderes que permitían la institucionalidad del poder medieval. Los *súbditos*, como lo explicita Jean Boudin (1576), pierden la responsabilidad participativa en la gestión de la cuestión pública, pues el depositario, el agente político por excelencia, es el *príncipe-rey*, quien es también el garante del bienestar de sus súbditos. Ahora bien, en contraprestación al protectorado del príncipe, los

súbditos deben al rey lealtad, obediencia, legitimación y sacrificio (Von Pufendorf, 1682/1964).

Los estados absolutistas son, en efecto, el puente de cruce entre la ciudadanía medieval y los estados-nación modernos, pues estos representan tanto la posibilidad de autonomía del poder político en relación con la religión como una reacomodación de las tradicionales aristocracias y de las noblezas ahora enmarcadas en el poder de un soberano y en vínculo con un determinado territorio. Es decir, se da la emergencia de una nobleza local-nacional que progresivamente irá negociando el poder con las capas altas de las burguesías. La base de estas últimas será la población urbana, que sobrevive del consumo urbano, y la emergencia de los grandes capitalistas ya no propiamente comerciantes, sino poseedores de capital, que en términos políticos integrarán junto con las noblezas y las clases aristocráticas el aparato burocrático del Estado absoluto, indispensable para el desarrollo del capitalismo (Weber, 2016).

Este proceso de concentración del poder territorial también afectará el lugar de los artesanos y los agricultores. Los primeros se fragmentarán en dos grupos: los empresarios capitalistas y los trabajadores, ahora asalariados; los segundos, la gran masa campesina, se dividirá entre unos pocos agricultores ricos, poseedores de la tierra y que funcionan como una nobleza territorial; una capa media que logra de alguna manera insertarse en la dinámica del mercado nacional regional; y un gran volumen de asalariados sin tierra que cada vez serán más marginados de las dinámicas económicas.

Este proceso de dependencia agrícola al mercado, la presión tributaria cada vez mayor en los estados territoriales, serán explicados por el economista Karl Polanyi (2001) como el proceso de proletarización que genera una población supernumeraria, “sobrante” o flotante. Como consecuencia de lo anterior, se da un cambio en los procesos de socialización en relación con la ciudad medieval, pues ahora emerge como marca de diferenciación social el éxito económico que será profundizado por la ética calvinista (Weber, 2016), pero que también prefigurará el papel de la Iglesia como benefactora y al Estado con una función asistencial en relación con la gran masa flotante y proletarizada.

THOMAS HOBBS: DEL ESTADO DE NATURALEZA AL ESTADO CIVIL

Lo que Maquiavelo representa para pensar el paso de la política y la ciudadanía de la Europa sureña y con la hegemonía católica, es decir, bajo el dominio portugués y español, Thomas Hobbes (1588-1679) lo será en la emergente cristiandad de la Inglaterra anglicana.

La importancia de este autor para la comprensión de la ciudadanía moderna se debe al hecho de que, en términos políticos y filosóficos, será él quien formule el nuevo modelo de la modernidad política. Es decir, en el contexto inmediato del nacimiento de Newton y la muerte de Galilei y unos años después de *El discurso del método* de Descartes (1637), Hobbes será el encargado de formalizar el nuevo paradigma en la política, desde una perspectiva solipsista. En 1642 publicará *Del ciudadano*, y en 1651 *El Leviatán*, obras en las que el autor sentará las bases de muchos conceptos y categorías con las que se comprenderá del Estado y la ciudadanía modernas (oposición público/privado, igualdad, derecho natural) (Bobbio, 1993; Schmitt, 2008), aunque, a diferencia de Maquiavelo, se trate de una fundamentación conservadora del poder.

Mientras Maquiavelo proponía el sometimiento de los *súbditos* al *príncipe* como único actor político que podría garantizar la permanencia de las instituciones y la seguridad de aquellos, como proyecto por hacer en la república, a Hobbes le preocupaba la debilidad de la monarquía inglesa, razón por la cual rechazó la posibilidad de un gobierno mixto y llevó a cabo la justificación de la monarquía absoluta.

El argumento de Hobbes parte de la comprensión secularizada de un “estado de naturaleza” que remplazará la comprensión teológica del “paraíso terrenal” como estado ideal desde el cual planificar el proyecto político. La “Naturaleza”, como originadora del ser humano, pone a todos en un “estado de naturaleza” y por ende de derecho (*ius naturae*) y ley de la naturaleza (*lex naturae*). El primero, *el derecho de naturaleza*, tiene que ver con la comprensión de la *libertad* que tienen todos los seres humanos a usar su *fuerza* para la preservación de su vida; el segundo, la ley natural,

se comprende como una norma general establecida por la razón, según la cual se prohíbe a todo ser humano destruir su propia vida (Hobbes, 1999).

Ahora bien, el contenido desde el cual está pensado este “estado de naturaleza”, como recurso argumentativo, se basa en una comprensión de “realidad precaria y negativa” que justificará lo contrario a ese estado de naturaleza, como un proceso racional que busca dar seguridad a los integrantes de la sociedad. En el “estado de naturaleza”, todos los individuos tienen igualdad de derechos y libertades, no tienen propiedad alguna, por lo que este estado “antiideal” para Hobbes, lleva necesariamente al “estado de guerra” donde todos luchan contra todos y la vida se hace imposible: “El estado natural de los seres humanos antes de que entraran en sociedad fue un estado de guerra (...) una guerra de todos contra todos” (*El Leviatán*, I). Justamente, debido al mal mayor que representa el “estado de naturaleza”, es necesario un mal menor, “la sociedad civil” descrita en *El Leviatán*.

En efecto, para el economista y filósofo costarricense Franz Hinkelammert (1984) y el filósofo argentino Dussel (2007), la estructura de pensamiento de Hobbes caracterizará el pensamiento político conservador hasta nuestros tiempos, en cuanto se interpreta la realidad desde la negatividad y la precariedad. El estado de guerra como resultado del estado de naturaleza produce miedo, pero el estado civil también debe atemorizar a todos. En este horizonte “... se pasará de un estado de temor mayor generalizado a un temor menor institucionalizado” (en el “estado civil”) (Dussel, 2007, p. 249). Si en las comprensiones de la ciudadanía medieval, la idea del paraíso como idea utópica regulativa era una idea positiva, como lo fue la comprensión republicana romana de Maquiavelo, para Hobbes, la idea regulativa es negativa.

Hobbes parte, como en la física moderna, del principio de imposibilidad (...) que de no oponérsele “resistencia”, “impedimento”, podría continuar con su inercia infinita. De la misma manera, el ser humano es movido por una fuerza inmanente (...) por ello el argumento hobbesiano puede reducirse en su esencia a quitarle “resistencia” o “impedimento” al soberano. (Dussel, 2007, p. 250)

Así, para superar el estado negativo del “estado de naturaleza” y llegar al estado civil, es necesario un proceso de renuncia, de negación del sujeto político (individuo para Hobbes), por ello, el ciudadano es súbdito. En este horizonte, Enrique Dussel (2007) observa seis momentos o elementos constitutivos y normativos (leyes) desde los cuales se lleva a cabo la arquitectónica política hobbesiana:

1) El poder: Si bien el individuo es el que tiene y ejerce el poder, para llegar a la “sociedad civil” es necesario que los individuos renuncien a este. Ha de notarse que el punto de partida no es la “comunidad política”, sino los individuos. En este sentido, la libertad es entendida como ausencia de impedimentos externos para ejercerla de manera individual.

2) La paz: Todos los individuos, con excepción del soberano, deben esforzarse por la consecución de la paz. Esto es una consecuencia de la ley natural, para lo cual será indispensable, una vez más, la renuncia del individuo a su libertad. El súbdito no debe constituirse en impedimento para el ejercicio del poder civil del soberano; es decir, el individuo que busca la paz deberá renunciar a los derechos y libertades del estado natural y depositar estos en el soberano.

3) Transferencia negativa: En este sentido, no es propiamente que el individuo transfiera su poder en términos positivos, sino que debe “negarse”, “impedirse” para dar vía libre a la voluntad soberana; de tal modo que el *transferring* del que habla Hobbes es un abandono, una renuncia de sí: “Cuando una persona ha abandonado o transferido sus derechos (...) se dice que está obligado o ligado a no impedir el beneficio resultante a aquel a quien concede o abandona el derecho” (Hobbes, 2009, p. 7).

4) El contrato o pacto: Entendido como la mutua transferencia de los derechos y, como tal, constituye la sociedad civil y la superación del estado de naturaleza donde las fuerzas antagónicas libres de los individuos dejan de ser ejercidas para permitir el ejercicio del poder despótico por el soberano. La única condición que tiene dicho ejercicio de poder en el soberano es la amenaza de la vida de los ciudadanos obedientes. En tal horizonte, el Estado es:

Una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada una como autor, con el objeto de que se pueda utilizar la fortaleza y los medios todos, como se lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que lo rodean es súbdito. (Hobbes, 1999, p. 109)

5) La renuncia a los derechos: por último, se puede evidenciar que el súbdito para ser tal, para ser “ciudadano”, necesariamente deberá renunciar a su propio derecho natural, por lo que se tipifica un ciudadano sin derechos. Por esto, la libertad del súbdito se enmarca en la libertad de acciones que ha determinado el soberano; la única desobediencia civil posible se da cuando la vida del súbdito está amenazada (*El Leviatán* 21).

En efecto, Hobbes realiza una descripción del origen y la destrucción del Estado desde una comprensión del *súbdito-sujeto*, donde el poder en relación con las libertades y derechos naturales le es transferido por medio de un contrato a la monarquía. El Estado, pensado desde esta perspectiva, representa el “Yo-puedo”, la voluntad de poder absoluta, homóloga del “Yo-pienso” ontológico cartesiano. Dado que el estado civil, con todas las mediaciones institucionales que se quiera, representa la superación del negativo estado de naturaleza, es comprensible que para Hobbes el Estado se vea amenazado por lo que él consideraba el veneno de doctrinas sediciosas y repugnantes, como: “Que cada hombre en particular es juez de las buenas y de las malas acciones (...) que cualquier cosa que un hombre hace contra su consciencia es pecado (...) que quien tiene el poder soberano esté sujeto a las leyes” (Hobbes, 1998, p.106).

No es de extrañar que autores de renombre como el conservador jurista alemán Carl Schmitt (1888-1985) no sólo retomen *El Leviatán*, sino que desde este planteen críticas tanto al liberalismo como a las izquierdas por socavar los fundamentos del Estado (Schmitt, 2008).

CIUDADANÍA EN LA MODERNIDAD: CIUDADANÍA Y LIBERALISMO REPUBLICANO

Según el sociólogo alemán Weber (1968; 2016), el surgimiento de la idea del Estado territorial, característico de la ciudadanía moderna, está organizado por un aparato especializado y burocrático que tiene un monopolio incontrastable dentro del territorio. Ahora bien, una vez los estados territoriales de las monarquías absolutas comienzan a estar en crisis en los siglos XVII y XVIII, surgen los denominados ideales liberales republicanos, que en palabras de Jean-Jacques Rousseau (2005) remplazan la noción antigua de ciudad por la de república. Ya hemos visto que el proceso inicia en realidad entre los siglos XV y XVII. Lo importante aquí, si se quiere el elemento diferenciador, es que la idea de Estado surge como remplazo del poder absoluto del rey, pero dicho poder no es todavía del pueblo, sino de una nueva instancia jurídica, denominada “Estado”, que una vez relativizada la función absoluta del rey, le sustituye como instancia centralizadora y abstracta del poder.

Dada la importancia para la construcción de los imaginarios políticos occidentales y, en consecuencia, para el estudio crítico de la ciudadanía, es importante comprender que la mayoría de las formaciones ideológicas en relación con la ciudadanía que tienen cierta actualidad tuvieron su desarrollo entre los siglos XVIII y XIX (liberalismo, socialismo, nacionalismo, conservadurismo). De ahí que algunos autores consideren que la ciudadanía propiamente dicha hizo su aparición en las manifestaciones antiabsolutistas que dieron paso a la creación del “Estado”, superando el Estado territorial monárquico (Tilly, 1992). Esto es lo que se ha denominado el ideal liberal-republicano, cuyos dos grandes procesos revolucionarios se dieron en Inglaterra a mediados del siglo XVII y en Francia a finales del XVIII.

Mientras el modelo británico estuvo más vinculado a la tradición liberal, dado el énfasis en la limitación de los poderes públicos y en las libertades y garantías individuales, el francés, más cercano al republicanismo, puso su énfasis en la participación popular y la búsqueda de igualdad material; estas comprensiones bien pueden estar representadas en las posturas de dos autores fundamentales para el entendimiento de la filosofía política del siglo XIX y la idea del papel y las tensiones

en torno a la “libertad” y la “democracia”: Benjamín Constant, con *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*, y Alexis de Tocqueville, con *La democracia en América*, escrita en dos tomos en 1835.

Ahora bien, la aparente bifurcación de las comprensiones políticas y su desarrollo en este periodo de tiempo tuvo como soporte epistémico las comprensiones de la Ilustración. Si bien los modelos de ciudadanía se desarrollarán entre la disputa y emergencia de Francia e Inglaterra como poderes coloniales/imperiales, será el proyecto ilustrado el que permitirá la emergencia de una ética ciudadana, de un sujeto político, y de la abstracción de la ley como última instancia del poder.

Por demás, será el proceso posterior a la Revolución Francesa el que busca justificar “racionalmente” la primacía ontológico-epistémica de Occidente continental (Alemania, Francia, Inglaterra), su aparente continuidad ascendente-lineal con el proyecto político griego (mito del milagro griego), y se establecerán las coordenadas para la racialización y justificación del dominio sobre otros pueblos ‘no-ilustrados’.

ABSTRACCIÓN DE LA CIUDADANÍA Y EL *HOMO ECONOMICUS*

Pensar el desarrollo de la ciudadanía y su emergencia como resultado de la ruptura moderna supone pensar en algunos representantes que parecen haber sido los teóricos claves de la narrativa política de la época. En primer lugar, en cuanto a la modernidad inglesa, serán de suma importancia las figuras de Thomas Hobbes, del que ya nos ocupamos en páginas anteriores, y John Locke. No situamos a Hobbes en este punto, debido a que partimos de cierto consenso según el cual, la ciudadanía propiamente dicha se dio con las resistencias al absolutismo monárquico que este autor justamente defendía, aunque, sin lugar a dudas, su comprensión política permeará toda la modernidad europea. Del lado francés, será indispensable la figura de Jean-Jacques Rousseau, como en Alemania las figuras de Immanuel Kant y Hegel (Gallegos, 2011; Dussel, 2001).

John Locke (1632-1704) escribe en el contexto de la emergencia de la burguesía que adquiere hegemonía a partir de la Revolución inglesa (1688) y la toma el control del Estado. Al igual que Hobbes, parte de la comprensión filosófico-política

de los dos estados: el estado civil y el estado de naturaleza, y da importancia al *contrato* como constituyente de la comunidad política que se organiza en un sistema de *potéstatas*, cuya última referencia son el parlamento y el régimen democrático. En contraste con Hobbes, Locke propende a la separación de los poderes legislativos y ejecutivos, pero siempre bajo la primacía del primero.

En efecto, la Revolución inglesa será de suma importancia, pues en el contexto inglés permitió la emergencia de los *whigs*, partido en el que milita Locke, contra los *tories*, que defendían la autoridad divina de los reyes y que, una vez derrocado Jacobo II, obligó a los nuevos reyes a admitir la *Declaration of rights*, adoptada en su integridad en la *Bill of rights*, en la que Inglaterra adopta por vez primera un gobierno mixto con un parlamento integrado por la *House of lords*, pero precedido y en ejercicio real del gobierno por la *House of commons*:

Comienza así un nuevo momento en la historia de los regímenes de gobierno y, por cierto, sumamente original, al ser además fruto de la primera revolución política moderna (...) la nueva estructura del Estado (...) tomó el sistema veneciano (...) donde acepta que en Inglaterra hay tres estamentos: el rey, los nobles (*lords*) y los burgueses o ciudadanos (*commons*). (Dussel, 2007, p. 270)

Es este nuevo régimen que Locke pretende justificar, como lo atestigua su obra cumbre, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1689/2006). Dado que en el estado de naturaleza, para el autor, hay desigualdades y propiedad privada, el Estado civil deberá garantizar las exigencias del estado natural por medio de una ley positiva, y ya no su superación. En este contexto, Locke logra naturalizar la economía capitalista y hacer del ejercicio político el marco de su legitimación, es decir, nuestro autor hace invisible el orden económico burgués por medio del orden visible del orden político (fetichización), lo que supone que, en un nivel fundamental, Locke *invierte* las políticas mayores justamente para justificar lo contrario. Por ejemplo, postula la idea de que en el estado de naturaleza todos los hombres son iguales, sin subordinación o sometimiento, pero esto aplica restrictivamente a los propietarios en el nivel económico.

En efecto, según Locke (2006, p. 94), la finalidad por la que los hombres buscan reunirse en comunidades, en un Estado y someterse a un gobierno, es “la preservación de la propiedad; esa salvaguarda es muy incompleta en el estado de naturaleza”. Nótese cómo la propiedad privada es no sólo algo previo al Estado, sino la condición de existencia de este; en efecto, el Estado monárquico no permitía la protección de la propiedad, por lo que tiene que darse la *ley* que castigue a todos aquellos que se opongan a la preservación de la propiedad. Es decir, en el estado natural no hay un juez que proteja la ley natural de la propiedad de aquellos que están contra ella, de los que se oponen a la ley. ¿Quiénes son estos?

Es evidente que los culpables por excelencia (...) son los que roban, los que ponen en cuestión la propiedad ajena, y estos sólo pueden ser “los que no tienen propiedad”, los asalariados, los pobres. De manera que toda la estructura institucional política se organiza para defender a una minoría contra la mayoría empírica: los no-propietarios. (Dussel, 2007, p. 279)

En síntesis, se acude al surgimiento de las clásicas tensiones de la ciudadanía que aún hoy cobran vigencia en las discusiones académicas: las tensiones entre los criterios de exclusión-inclusión, es decir, la pregunta por quiénes pueden ser parte de la nueva organización política territorial y entre igualdad-desigualdad, es decir, hasta qué punto la república debe garantizar una igualdad efectiva o tolerar una determinada desigualdad. A estas comprensiones ciudadanas, en su conjunto, su ideal liberal-republicano, y sus formas de igualdad formal, el filósofo alemán Karl Marx opondrá duras críticas en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (2003), considerando al Estado como instrumento de la dominación burguesa, y los derechos del hombre y del ciudadano como una generalidad irreal.

Si bien una mirada somera sobre el concepto de ciudadanía evidencia un cierto movimiento, si no un desarrollo desde las nociones del *demos* griego hasta el establecimiento de las repúblicas y las revoluciones, primero, de los campesinos en el siglo XVI, luego la francesa y americana en el XVIII y, posteriormente, en la consolidación de los denominados estados-naciones que tejen su vínculo social en relación con un territorio, una lengua, y en muchos casos, una religión común, no

será sino hasta el siglo XX que se dé un denodado interés por comprender sistemáticamente el papel del Estado en relación con la sociedad, lo que hará necesario un replanteamiento de las comprensiones de la ciudadanía a la luz de la reorganización del poder político y económico, y también en relación y diálogo con los enunciados de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948).

Si el siglo decimonono antecede las demandas de los derechos por medio de la emblemática Revolución Francesa y la americana, es, entrado el siglo XX, con el denominado “estallido de los derechos”, cuando se da un resurgimiento investigativo por la ciudadanía que Kymlicka y Norman (1997) consideran que tiene su punto más álgido a partir de la década de los ochenta.

Este interés y desarrollo del concepto de ciudadanía en el siglo XX no es sólo evidencia de una “evolución” del concepto en términos teóricos, sino el resultado de acontecimientos históricos como las guerras, los nacionalismos, las dictaduras militares, las relaciones culturales y raciales, y la situación del sostenimiento ambiental; esto es, el paso a una nueva etapa del capitalismo como “capitalismo tardío” (Mander, 1972), y a lo que los teóricos de la “sociedad del riesgo” denominan la “segunda ilustración” (Beck, 2012).

Uno de los principales teóricos de la posguerra que fundamenta la ciudadanía en relación con la posesión de los derechos es el sociólogo británico Thomas Marshall, que para el año 1950 publica, junto a Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social* (1998). En esta obra los autores sostienen que la ciudadanía es un estatus de pertenencia del individuo a una sociedad en la que, como miembro, disfruta de tres tipos de derechos: civiles, políticos, sociales y económicos que, por de más, evidencian el desarrollo de la democracia moderna en Occidente, pues cada ámbito de los derechos está vinculado con el desarrollo de luchas revolucionarias de los siglos XVIII al XX.

Otro de los elementos del abordaje de Marshall es que establece dos condiciones de ciudadanía que de una u otra manera tienen vigencia en la actualidad: el “derecho de sangre”, es decir, mantener relaciones familiares con otros ciudadanos, y el derecho territorial, relacionado con los derechos concomitantes al hecho de haber

nacido en un Estado-nación. Sobre esta postura no se han hecho esperar las críticas de las derechas políticas que consideran que el Estado de bienestar propuesto por Marshall ha hecho de los ciudadanos clientes inactivos (Barry, 1990; Mead 1986); ni las críticas menos apasionadas que cuestionan su visión de ciudadanía como “pasiva” (Rubio, 2007), y la incapacidad de esta para ver el pluralismo cultural y social en la actualidad (Kymlicka, 1997; Sartori, 2001; Habermas, 1998).

La obra de Marshall es central en el estudio de la ciudadanía no sólo por la comprensión que de la misma se da, en cuanto estatus de pertenencia a un territorio o nación, tan importante en el contexto de la posguerra, sino porque logra sintetizar el desarrollo de esta noción en perspectiva de la ampliación de los derechos “ciudadanos”. De esta comprensión de la ciudadanía, fuertemente vinculada a los derechos que del Estado-nación emanan, se dará un despliegue de las ciudadanía contemporáneas que, si bien, parecen superan las clásicas tensiones políticas y sociales, encuentran otras vinculadas progresivamente a un conjunto de derechos cada vez más amplios y particulares, pero con una perspectiva crítica de la ciudadanía “universal”. Así lo evidencian las luchas por el reconocimiento de la plenitud de derechos de las “minorías” étnicas, de las mujeres, los afrodescendientes, entre otros colectivos humanos en el marco de los estados-naciones. Todo esto también parece dar cuenta del nacimiento de una “ciudadanía global” respaldada en la idea de la universalidad de los derechos.

Será apenas después de la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI que algunas intelectuales feministas cuestionarán los límites de la ciudadanía considerando el despliegue de la racionalidad moderna que busca homogeneizar e igualar las diferencias en una instancia formal como el Estado. Desde estas perspectivas, las ciudadanía modernas aún siguen trabajando como instrumentos de dominación y subordinación, pues esta ciudadanía universal debe ser ejercida por los “normales” contra lo “diferentes”; de ahí que una verdadera ciudadanía será una reivindicación de la diferencia como identidad y del trato diferenciado como forma de justicia.

Lo importante de estas perspectivas es, justamente, que ponen en evidencia que aquello que se denomina como “normal”, según los criterios de una ciudadanía

universal y formal, es, en realidad, el encubrimiento de toda suerte de intereses privados y particulares que se generalizan y legislan en la esfera pública (Butler y Spivak, 2009; Sassen, 2003; Mouffe, 2001, 1992; Young, 1989). Al respecto, baste ver la interesante y profunda reflexión entre dos filósofas que han pensado lo político, una desde la perspectiva de una ciudadanía cosmopolita, Martha Nussbaum, y otra de la perspectiva crítica feminista, Judith Butler (Nussbaum, 1999).

En este mismo horizonte crítico de las ciudadanías, y en relación con el problema de la “identidad”, Charles Tilly (2000) propone el paradigma relacional, desde el cual muestra que la identidad nacional es sólo una invención social que busca sostener las “desigualdades persistentes”. Por su parte, Will Kymlicka (1996) plantea una crítica a la ciudadanía basada en los derechos, pues estos encubren los derechos de las minorías en lo que en realidad son derechos individuales. De ahí que proponga una ciudadanía multicultural, comprensión que ya encuentra fuertes cuestionamientos desde las perspectivas de la interculturalidad crítica (Walsh, 2005).

En este horizonte de sentido crítico de las ciudadanías liberales y multiculturales, la producción, en relación con el problema de la ciudadanía en América Latina, ha sido muy fértil, particularmente a finales del siglo XX y principios del XXI, cuando emergen nuevos modelos constitucionales que recogen las experiencias de los movimientos sociales y las organizaciones indígenas de la región, los movimientos feministas y las colectividades de izquierda política.

El papel que los colectivos y movimientos sociales en América Latina han tenido en relación con la ciudadanía es de importancia medular, en cuanto son estos los que, como actores y ya no como “minorías sociales” susceptibles de “inclusión”, tejen nuevas formas de comprender la participación política y el papel del Estado. De esto parecen dar cuenta las reformas constitucionales en la región, como las de Colombia en 1991, Ecuador en 2008 y Bolivia en 2009, en las que los grupos indígenas y afrodescendientes aparecen no como sujetos de una determinada inclusión centralizada en el Estado, sino como parte constituyente del mismo; en algunos casos se reconoce su autonomía jurídica y territorial, y en otros se tejen nuevas comprensiones del Estado, visto ahora como pluriétnico y plurinacional.

Lo anterior da cuenta del fenómeno político que se dio como resultado no sólo de las luchas por la reivindicación de los derechos de las comunidades indígenas y afrodescendientes, sino de los procesos de reflexión académica en el contexto latinoamericano. En dicho sentido, una obra pionera del estudio crítico de la ciudadanía en América Latina, desde una perspectiva de la historia de las ideas y la tradición latinoamericanista, fue la del filósofo e historiador argentino José Luis Romero en su obra *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, publicada en 1976 (2014), en plena dictadura militar. En esta obra, Romero explicita el desarrollo de las urbes latinoamericanas y las principales ideologías que acompañaron el desarrollo de estas, tomando como punto de partida el proceso de expansión europea, para luego diferenciar cinco grandes periodos caracterizados por una determinada comprensión de la sociedad y una ideología que le respaldaba: las ciudades hidalgas, criollas, patricias, burguesas y masificadas. La tesis principal del autor es que los procesos de configuración de la ciudad y las formas de comprender la *ciudadanía* no eran simple remedo del desarrollo europeo, sino que en estas expresiones se daba una particular y peculiar mezcla, un cierto mestizaje ciudadano que articulaba las ideas del Mediterráneo con las experiencias propias.

Si bien obras como la de Romero marcan un hito en el desarrollo de la reflexión sobre la ciudadanía en América Latina, no será sino después de la década de los ochenta que la noción de ciudadanía ingrese al vocabulario político. Esto, en clara relación con el despliegue de los discursos que acompañaron la promulgación de los derechos culturales en el marco mismo de los derechos humanos. A la par de lo anterior, el auge de los denominados estudios culturales, las antropologías y sociologías urbanas, han desplegado un abanico amplio de investigación en relación con la ciudadanía en América Latina.

El interés por el estudio de la ciudadanía se mueve en tres perspectivas paradigmáticas de abordaje: la primera, se relaciona con los discursos identitarios, es decir, aquellos que abogan en relación con la ciudadanía por una cierta “identidad” latinoamericana, nacional, regional, local, indígena, afro (Romero, 2014; Kusch, 2003; Walsh, 2002); aquellos que predicán la particularidad de las experiencias

ciudadanas y cuestionan el discurso identitario, dando lugar a múltiples rostros de la ciudadanía (Mouffe 1999, Mignolo, 2009; Castro-Gómez, 2011); y por último, los discursos reproductores del sueño liberal, moderno e ilustrado de la ciudadanía, representado en los abordajes de las ciencias políticas en la universidad.

CAPÍTULO II

Ciudadanía, democracia y derechos humanos como problema de la educación en América Latina

En la medida en que queramos que la educación signifique algo más que el entrenamiento de un experto para un mercado que lo demanda y que busquemos la formación de un ciudadano –para decirlo en términos griegos– en esa misma medida deberíamos acentuar la educación filosófica.

Estanislao Zuleta

Abordar el tema de una “ciudadanía crítica” en el contexto latinoamericano, signado, entre otros elementos, por la violación sistemática de los derechos humanos y la aplicación de modelos democráticos que se han sustentado en la configuración de “ciudadanías hegemónicas”, requiere la crítica de las democracias ideales-formales y la concepción hegemónica de la educación y los derechos humanos.

Por lo anterior, el presente aparte realiza: primero, una genealogía de la discusión humanista, partiendo de la denominada escolástica profética y los múltiples discursos desarrollados en el ámbito latinoamericano. De suerte que se devela que parte de la producción propia del pensamiento latinoamericano ha girado justamente en torno a la discusión por la humanidad –humanismo–, lo que requiere abordar el discurso occidental de los derechos humanos y la democracia con un

prisma crítico que parte de las realidades materiales del sujeto latinoamericano y no meramente de una idealización y utopización de dichos discursos.

Los derechos humanos como discurso propio de la racionalidad occidental, en los cuales se fundamentan las ideas de la ciudadanía, requieren una reelaboración, pues, como menciona el economista Franz Hinkelammert, con la idea de los derechos humanos, América Latina y los (mal) denominados países “en vías de desarrollo” han sido sometidos a la violación misma de los derechos, lo que se conoce como la “inversión ideológica de los derechos humanos”. Es decir, en una aparente defensa de los derechos humanos se teje toda una suerte de lógicas y prácticas de dominio justificadas en las perspectivas occidentales de desarrollo, humanidad y democracia. Por lo anterior, se precisan elementos que permitan evidenciar las éticas que subyacen a dichos discursos para así dar paso a la construcción de nuevos modelos de ciudadanía.

Así, la ciudadanía es repensada en el marco de la acción social, es decir, de la movilización de los colectivos sociales en procura de la vida digna, y no meramente en el típico marco epistemológico de los derechos y deberes, como tradicionalmente se ha pensado el ejercicio y la educación para la ciudadanía.

Una perspectiva de ciudadanía crítica en el ámbito latinoamericano requiere, entonces, modelos ciudadanos que no sólo converjan con las reflexiones en torno a lo “humano” propias del pensar latinoamericano desde antaño, sino que, de cara a los nuevos retos de la globalización, se piense en un modelo pedagógico y educativo que responda a las demandas contextuales, pero sobre todo a la necesidad de instaurar éticas de la liberación y la acción que a su vez redunden en el ejercicio de una ciudadanía autónoma, responsable y activa.

ARTICULACIÓN DE CIUDADANÍA, DERECHOS HUMANOS Y EDUCACIÓN EN AMÉRICA LATINA

La escuela, la universidad y la educación en general no se desarrollan de espaldas a las realidades históricas y concretas del contexto en el cual concretizan sus actividades. En el primer momento de nuestra revisión documental sobre “Ciudadanía,

democracia y desarrollo”, ya se constataba la importancia que para los griegos tenía el proceso educativo, como un proceso directamente vinculado a los asuntos político de la *polis*. Es más, podría decirse que la educación es la forma como el ser humano se aproxima a leer y releer su contexto de cara a los nuevos saberes con los que se confronta en el proceso de formación.

Al respecto, Foucault (1984) recuerda la forma como las instituciones, particularmente las carcelarias aunque también las educativas, se pueden convertir en una suerte de domesticadoras de la razón; lo que bien se constata en no pocas prácticas educativas y modelos de pensar la ciudadanía. Así, los espacios educativos, vistos desde esta perspectiva, pueden inmovilizar, impidiendo que se dé la posibilidad de cuestionar las estructuras del sistema y, por ende, la transformación de estas.

Por su parte, Bourdieu y Passeron (1973) identifican la manera como la educación escolar es una forma de sedimentar los referentes de clase social y piensa la enseñanza justamente como se ha pensado la ciudadanía en la modernidad, en términos de derechos y deberes:

Semejante actitud (comprender las desigualdades materiales y de clase, como desigualdades naturales, de las “dotes”) está implícita en la lógica de un sistema que, por reposar en un postulado de igualdad formal de todos los alumnos –postulado que es condición previa de su funcionamiento- está incapacitado para reconocer otras desigualdades que las que provienen de las dotes individuales. Tanto en la enseñanza propiamente dicha cuanto en la selección de los que se muestran aptos, el profesor no reconoce más que alumnos iguales en derechos y en deberes. (p. 101)

Por medio de la educación se heredan determinadas formas de racionalizar el mundo, de concebir lo que es bueno o malo –marco ético–, lo que es virtuoso o no. En otras palabras, la educación se estructura con la sociedad, pero también esta estructura a la sociedad, de tal suerte que ningún fenómeno educativo está aislado de las condiciones políticas y societales.

Si lo anterior es cierto, ningún modelo preestablecido puede satisfacer las necesidades en todos los contextos sin más. Esto por dos razones, la primera de

ellas es que todos los contextos son diversos como lo son los sujetos que la integran; y la segunda, que el contexto mismo, como lo hemos mencionado, estructura la educación y es estructurado y respaldado por esta.

Por lo anterior, más que fijar un determinado *modelo* de educación ciudadana, como si de seres no complejos se tratara, se deberá buscar un método o aproximación al aprendizaje que sea coherente con las demandas del contexto y la subjetividad propia de los sujetos; también, y por lo dicho con anterioridad, que permita analizar críticamente el contexto. En este horizonte parecen apuntar los esfuerzos educativos que buscan articular críticamente los problemas de la ciudadanía, el desarrollo y la democracia, como la educación para el desarrollo (EpD), especialmente en sus últimos desarrollos, y particularmente la educación para el desarrollo en perspectiva latinoamericana (EpDL) que se viene configurando en escenarios universitarios que articulan la reflexión con la praxis social transformadora (Orrego, 2014b; López y Orrego, 2013, 2012).

La necesidad de articular la realidad social y la educación se da no sólo por el hecho de que los seres humanos seamos seres sociales por naturaleza, como ya lo anticipaban los griegos en su ontología política, sino porque dicha condición de sociabilidad es en sí misma compleja y muchas veces conflictiva, de suerte que se requieren ciertos parámetros que optimicen y viabilicen las relaciones en el tiempo, es decir, un marco ético. Es aquí donde entra la escuela –colegio, universidad–. Estos, como instituciones, pueden desempeñar un papel determinante en la producción y reproducción de la vida humana digna o, por el contrario, en el apaciguamiento de las capacidades críticas y autónomas del ciudadano en el marco de una democracia real. Siendo entonces la institución educativa un espacio de formación del sujeto, es menester de los teóricos sociales y pedagogos integrar en los procesos educativos una formación de una ciudadanía crítica, máxime en contextos de violencia histórica y política como la de Colombia.

En la mayoría de los colegios, universidades e instituciones de Colombia los temas de los derechos humanos, la ciudadanía, la democracia y sus contenidos relacionados –la libertad, la igualdad– son promovidos a través de cátedras específicas y

por medio de los currículos de las respectivas carreras, muchas veces en el marco de lo que se ha denominado “cultura política”, “formación ciudadana”.

Sin embargo, el discurso mismo de los derechos humanos en el cual se basa cierto ejercicio de ciudadanía en la actualidad responde a una realidad, tanto contextual –europea– como situacional, radicalmente diferente de las experiencias históricas que acaecen en Colombia. Lo anterior en medio de la paradoja de que, en uno de los países con mayor violación a los derechos humanos, estos mismos sean aprendidos como contenidos fundamentales en los procesos formativos. Lo anterior, más que evidenciar una “esquizofrenia” educativa, muestra lo complejo que puede llegar a ser problematizar dicho fenómeno y el construir una ciudadanía que acaso nos sea “propia”.

Al respecto, Franz Hinkelammert (2004; 2002) recuerda que, con la formación de los derechos humanos como discurso regulador de una ética mundial, se da la inversión de estos. Esta inversión es aquella que legitima en aras de los “derechos humanos” la violación de estos. A este fenómeno lo ha denominado la “inversión práctica e ideológica de los derechos humanos”. Ahora bien, para que esto sea operativo, es decir, para que se legitime la violación, es menester que estos derechos humanos sean socializados, masificados y aceptados por todas las personas, de tal suerte que quien se atreva a contrariar sus valores ciudadanos sustentados en la noción occidental de ellos no se enfrenta a los “derechos humanos” como un ideario político y humano –propio del complejo burgués– sino a los seres humanos mismos, lo que legitima “éticamente” y en muchos casos en el ámbito jurídico la eliminación de los derechos reales del violador.

Es en este sentido crítico, es decir, cuestionando el contenido mismo de los derechos humanos y de una determinada ética que le es consecuente lo que podría constituir un marco de formación de ciudadanos verdaderamente críticos con la realidad y el contexto en el cual están inmersos y que, como consecuencia de una posible toma de consciencia –en el sentido freireano– puedan interpretarse en medio del mundo que les rodea y, por qué no, transformarlo. En este mismo sentido

apunta la pedagogía freireana y zuletiana como fundamentación de lo humano en la educación.

Entonces, la pedagogía de Paulo Freire y la pedagogía humanista postulada por el colombiano Estanislao Zuleta son una muestra de apuestas pedagógicas con un horizonte político y ético que permiten articular de manera crítica la fundamentación de una formación de ciudadanía crítica desde el contexto colombiano y latinoamericano. Lo anterior porque los positivos enunciados de los derechos humanos, la democracia y la ciudadanía y su pretendida universalización, de no estar cimentados en una epistemología y práctica educativa que le sea coherente, es decir, en una pedagogía que se corresponda con las prácticas humanas que pretenden promover; releídos desde una perspectiva crítica latinoamericana, caerá en la simple memorización siendo sólo un remedo adormecedor de lo que requiere una verdadera vivencia de los derechos humanos.

Los derechos humanos, la democracia y la ciudadanía están vinculados a un determinado discurso e interpretación de lo humano en cuanto tal, es decir, se enmarcan en una tradición antropológica, pedagógica, política y ética. Si bien es cierto que la reflexión en torno a los derechos humanos, particularmente después de la declaración de estos en 1948 por las Naciones Unidas y de las revoluciones europeas, se han elaborado principalmente en Viejo Continente, esto no significa que desde América Latina no se hayan dado valiosos aportes epistemológicos, éticos y pedagógicos para reflexionarlos contextualmente.

Norberto Bobbio (2003, 1996) es quizá uno de los representantes más importantes de la reflexión filosófica en torno a los derechos humanos y la democracia, en lo que respecta al ámbito europeo en la actualidad. Bobbio tiene una visión positiva de los derechos humanos y la democracia, al tomarlos desde una perspectiva cosmopolita, para la cual la paz es condición de los derechos y con respecto a la posibilidad de una “comunidad internacional”. Para lograr lo anterior, considera el teórico italiano, es menester el “quiebre” del principio de la soberanía de los estados; comprensión que, entre otras, se aproxima mucho a la propuesta del liberalismo y del neoliberalismo, al postular la “relativización” de los estados. En ese mismo

horizonte político, la democracia y los derechos humanos deben mantener una relación intrínseca.

Desde otra perspectiva sajona, Noam Chomsky (2007) pone de manifiesto el vínculo entre los derechos, la democracia y la educación, y cómo esta última se ha erigido como estandarte de la legitimación de una determinada visión de los derechos que excluye y elimina la diferencia, promoviendo seres que respondan sin negligencia a las demandas de un sistema hegemónico capitalista. Coinciden los estudios de Chomsky en torno a la educación, la idea de libertad y democracia, y su consabido vínculo con los derechos humanos, con la propuesta educativa del brasileño Paulo Freire y del colombiano Estanislao Zuleta, quienes desde el contexto latinoamericano proponen una educación humanista que toma al ser humano como sujeto y no como objeto o medio “para”. Así, la propuesta de estos educadores apunta a la liberación, por medio de la toma de consciencia. Se evidencia en toda esta forma de pensar un profundo vínculo humanista, propio de la reflexión latinoamericana. Si Freire aporta al estudio de los derechos humanos desde una perspectiva latinoamericana, particularmente desde la educación, en lo que respecta a los aspectos políticos y económicos, resalta la labor de Franz Hinkelammert.

Para este autor, los derechos humanos y toda su normalización devienen de unas determinadas perspectivas políticas e ideológicas que paradójicamente generan la deshumanización de las mayorías. Considera que, tras la versión europea y nórdica de los derechos humanos y su comprensión de la ciudadanía subyacen unos presupuestos éticos que justifican la eliminación y la violación de los derechos de aquellos que se “oponen a los derechos humanos”, habida cuenta de la historia actual de las múltiples violaciones de los derechos humanos en Colombia y América Latina por parte de las instituciones y estados que se autodeclaran guardianes de los derechos y la democracia. Se requiere, entonces, repensar los derechos humanos y la ciudadanía en el marco de la democracia desde los paradigmas éticos de la responsabilidad y el cuidado de la vida.

ANTECEDENTES DE LA REFLEXIÓN SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA

Resulta paradójico y no poco problemático hablar de los derechos humanos, de la democracia y de la ciudadanía en contextos particularmente afectados por la violación de estos, como el latinoamericano. Esta problematicidad no sólo se da en Latinoamérica sino en todos los escenarios sociopolíticos en los que, en nombre de la democracia, los derechos humanos y la ciudadanía, se han violado los derechos humanos más básicos; es justamente lo que se ha denominado inversión ideológica de los derechos humanos.

Por otra parte, el ya maltrecho camino de reflexión en torno a los derechos humanos da la apariencia de que cualquier aproximación a la temática tienda al ya desgastado, pero tan en boga, “discurso de los derechos”, sobre el que se tejen y sostienen toda una serie de racionalidades, “apetencias políticas”, lógicas de poder, y principalmente presupuestos filosóficos y éticos. De fondo, parece estar entonces en el discurso de los derechos la aún irresuelta pregunta por lo humano, a cuya solución tienden las propuestas éticas desde diferentes flancos.

La pregunta por lo humano es, entonces, un punto clave de reflexión en torno a los derechos humanos, la democracia y la ciudadanía, no por la simple enunciación de los términos, particularmente en la expresión “derechos humanos”, sino por el hecho de que la condición antropológica de los sujetos siempre ha sido cuestión de discusión en el entramado histórico, pedagógico y cultural. Así lo atestiguan las ya conocidas discusiones en torno a la humanidad de los indios de las Américas en el siglo XVI y los derechos conaturales.

En otras palabras, las formas de relacionamientos de los sujetos dependen en gran medida de la condición de humanidad que se haya adjudicado y atribuido al otro dentro del sistema ontológico político. Así, no sólo se entretiene el discurso de los derechos humanos con la filosofía, sino que se corresponde también una determinada política que acompaña y respalda dicha comprensión de lo “humano”, la que a su vez se expresa en las ideas de ciudadanía. Se hace entonces indispensable una perspectiva de análisis latinoamericana –como lugar de enunciación del

discurso subalterno y negado—, para la reflexión crítica de los derechos humanos y la democracia, de cara a una propuesta pedagógica de ciudadanía crítica.

Y es que precisamente el elemento de la constitución de lo humano, y los derechos que le son naturales por dicha condición, ha sido uno de los temas que han signado la reflexión en América Latina. Baste recordar el fértil terreno abonado por la denominada “escolástica latinoamericana” en pleno despliegue del proceso de colonización de América, y apenas en desarrollo de las ideas humanistas de Erasmo en el Viejo Mundo; hecho que hace de los discursos de la escolástica latinoamericana un verdadero ejemplo de resignificación de la condición humana. Al respecto, el filósofo cubano Pablo Guadarrama (2002) recuerda que “La conquista de América puso a prueba, como en otras ocasiones de expansiones coloniales, el tema de cuál es el elemento dominante en las acciones humanas” (p. 134).

Es evidente entonces que una de las principales preocupaciones del pensamiento latinoamericano ha estado ligada al tema de la humanidad y los derechos que son propios a dicha condición. Es decir, si bien el discurso actual de los derechos humanos es heredero de la producción humanista de Occidente, particularmente después de la Revolución Francesa y la americana de finales del siglo XVIII y con una marcada tendencia después de las declaraciones de los derechos del hombre y posteriormente de los derechos humanos en el siglo XX, la producción humanista latinoamericana había abordado, con mucha anterioridad y de manera seria, la cuestión de la humanidad: “El humanismo ha sido, es y será consustancial a la reflexión filosófica en América Latina. Está presente desde los primeros años de la conquista, cuando se produce la discusión sobre la justificación o no de tal empresa y situación de los aborígenes en la misma” (p. 140).

Esta discusión por lo humano en América Latina, por criticada que pueda ser, pues paradójicamente se desarrolla principalmente en los círculos católicos, acusados en masa por los lectores modernos de ser responsables de la colonización, evidencia desde muy temprano el horizonte de lo que podría constituir el centro de la reflexión americana y el aporte para lo que hoy se establece como discurso hegemónico de los derechos, la democracia y la ciudadanía.

Ahora bien, la vinculación con lo humano en la reflexión americana, cuyos orígenes se remontan a 1511 con fray Antón de Montesinos cuando articula el tema de la humanidad de los indios con la ética del conquistador –vínculos no dados en la reflexión ética ni humanista de la época en Occidente– al cuestionar el “derecho” de los españoles para subyugar a los aborígenes, pregunta Montesinos (p. 141): “¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas?”. Continuator de semejante gesta de los derechos será también Bartolomé de las Casas, quien a mediados del siglo XVI y en pleno auge del Renacimiento humanista de Erasmo de Rotterdam en Europa profundizará sagazmente el tema de los derechos de los indios. Interesantemente, en la misma línea, pero con gran amplitud, uno de los defensores de la humanidad de los indios, aunque no conoció sus tierras, fue Francisco de Vitoria, quien anticipándose varios siglos a la discusión “cultural” y su relación con los derechos de las gentes “... consideraba que no había ningún derecho para imponer una cultura sobre otra, una religión sobre otra, o normas institucionales” (p. 143). No es gratuito que se le considere como uno de los padres del derecho internacional.

La reflexión en torno a los derechos en América Latina al finalizar el siglo XVII pronto fue tomando otros matices. El tema de la humanidad del indio fue quedando socavado por la discusión de los derechos de los españoles no peninsulares; los derechos de una minoritaria élite que veía sus aspiraciones políticas y económicas truncadas por el nacimiento fuera de la península. Si a los indios se les negó la humanidad por ser “indios”, a los españoles nacidos en las Indias se les negaron los privilegios de los peninsulares, con lo cual se estableció un sistema estratificado de derechos en el que siempre estuvo en el último lugar el nativo indígena.

Pronto, no sólo el indio, sino la tierra, el espacio habitado por el indio y aun el español nacido en “tierra del indio” fueron vistos con desprecio. Así lo constata el estudioso del republicanismo filosófico en Colombia, Álvaro Acevedo (2011) al recordar al alemán Cornelio de Paw cuando afirma con respecto al “descubrimiento” del Nuevo Mundo que “el hecho más calamitoso en la historia de la humanidad

había sido precisamente el descubrimiento de América (...) el Nuevo Mundo no representaba ningún aporte de desarrollo para Europa por la debilidad y fragilidad de los hombres” (p. 40). Ideas como estas fueron formando un sentido de resistencia por medio de cierto patriotismo telúrico en los criollos americanos, que pronto reverdecería en los más certeros pensamientos libertarios y emancipatorios en el hemisferio.

Así, la negación de los derechos no sólo fue la imposición del español al indio, sino que, como lo constatan las enemistades entre criollos y españoles, lo constituyó pronto la tierra. Esto generó, a manera de resistencia, el denominado “orgullo telúrico americano”, hoy cuestionado por algunos autores que en clave pos-moderna ven allí “más de lo mismo”, es decir, la reproducción de lógicas de poder otrerizantes y románticas que no son más que imitaciones de la política eurocéntrica (Castro-Gómez, 2011).

Por otra parte, la transversalidad de lo humano en el pensamiento americano no se da sólo en el campo religioso y en la época de la Colonia española y por españoles, criollos y demás sujetos privilegiados de esta coyuntura política. Se da principalmente como una experiencia de vida en la periferia de la humanidad americana —que experimentaron con menor o mayor intensidad tanto indios como criollos—, lo que hace del discurso de los derechos y de la humanidad en el hemisferio un asunto ético, político, filosófico y pedagógico, no un simple enunciado humanista carente de valor praxeológico y fundado en la experiencia histórica de unos cuantos burgueses europeos. En otras palabras, si bien es cierto que el discurso humanista surge en el paradójico seno de los pensadores hispanos, esto se da únicamente gracias al encuentro particular con el ser indígena —con la tierra del indígena—, con aquel “otro” que fundará toda la ética levinasiana, pero será profundizada y concretizada en el otro empobrecido de la *Ética de la Liberación* de Dussel (1998).

Así, los vínculos entre lo humano, lo ético y lo político no son posibles de escindir de la reflexión y la *praxis* americanas. Se postula, entonces, desde América y esto desde sus orígenes y desencuentros con España —como potencia colonizadora—,

una determinada manera de comprender los derechos humanos que bien puede servirnos de análisis para la problemática actual de la democracia y la ciudadanía.

Este vínculo primigenio de lo humano con lo ético, en relación con los derechos, por lo menos desde la perspectiva latinoamericana, se evidencia aún en las reflexiones pedagógicas, de la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire (2005), que establece como horizonte de la pedagogía la dignificación de lo humano, es decir, plantea un claro vínculo entre lo humano, lo ético y lo pedagógico, lo que signará por su parte la perspectiva pedagógica nacida en América Latina y expresada por medio de la educación liberadora. Así se hace evidente la manera como el tema de los derechos humanos ha estado atravesado en la reflexión y la *praxis* latinoamericana, no sólo brindando aportes en el marco de los derechos, sino haciendo de estos un elemento articulador de la experiencia intelectual en América Latina, siempre desde una perspectiva crítica.

CIUDADANÍA Y DERECHOS HUMANOS EN UN MUNDO GLOBALIZADO Y TRANSNACIONALIZADO

Los fenómenos sociales, particularmente pensados en el marco del actual sistema económico trasnacional en el que se configuran las estructuras mismas –de micro-poder– y en el que se tejen las dinámicas culturales y de la subjetividad, se establecen como expresiones de relacionamiento que necesariamente deben estar legitimadas no sólo en una estructura económica¹³ –en el particular transnacionalizada– sino en una serie de comportamientos y prácticas que tienden a ser idealizados y consiguientemente legitimados. Es decir, se establece una determinada ética que configura y da legitimidad a las acciones y, por otra parte, constituyen el marco de lo que puede considerarse “derechos humanos” en la actualidad. Para ello, es menester evidenciar,

13 Con respecto a la importancia de las condiciones económicas en los análisis, Carlos Mariátegui (1979) recuerda –en el contexto de la problemática indígena peruana– que “La crítica socialista lo descubre y fortalece porque busca sus causas en la economía... La cuestión indígena arranca de nuestra economía” (p. 26) y en otro apartado en nota a pie de página recuerda que “La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico y cultural. Para adquirirla –esto es adquirir realidad, corporeidad– necesita convertirse en reivindicación económica” (Mariátegui, 1979, pp. 56-57).

de manera muy somera, las dinámicas del actual sistema de relacionamiento económico, político y cultural, en el cual se enmarca la perspectiva de los derechos y la ciudadanía en el mundo globalizado.

El investigador de los fenómenos de la globalización, William Robinson (2007) recuerda que el proceso del capitalismo global ha tenido unas transformaciones que bien deben ser analizadas en detalle y que escapan a la estructura de análisis de la teoría sistema-mundo¹⁴, que hasta hace apenas unas décadas era la que mejor podría explicar el funcionamiento del capitalismo mundial (Wallerstein, 2006, 1984). Robinson hace un detallado análisis de las cuatro etapas de la lógica de acumulación capitalista, evidenciando particularmente el funcionamiento de la última de estas, que desde su perspectiva es la etapa transnacionalizada:

Hoy día estamos en las primeras fases de la cuarta época del capitalismo (globalización), destacada tecnológicamente por el microchip y el computador –símbolos de la “edad de la información”– y políticamente por el colapso de los intentos del siglo XX por el socialismo, y el fracaso de toda la generación de los movimientos nacionales de liberación del Tercer Mundo para ofrecer una opción frente al capitalismo mundial. (Robinson, 2007, p. 21)

Puede evidenciarse la manera como esta etapa del capitalismo no sólo surge sino que se presenta como la superación de los “movimientos nacionales de liberación”, de los que hemos enunciado algunos antecedentes. Es decir, esta nueva etapa pretende presentarse como la “superación” del llamado a una ética de derechos, plasmados en el ideal socialista por parte de los mal llamados países tercermundistas, como si se tratara entonces de un paso más avanzado en el proceso de socialización política y económica mundial, lo que en realidad oculta la empresa “racionalizadora” –con su lógica funcional y utilitarista– y antiutópica de esta nueva etapa del capitalismo:

14 La teoría sistema-mundo pretende desarrollar la crítica marxista para dar cuenta de las relaciones sociales, políticas y económicas; es, por lo tanto, una teoría geopolítica e historiográfica.

La secuencia antiutópica con la cual el conservador (neoliberal) interpreta los movimientos populares de protesta social no es más que una creación fantasmagórica –una proyección– a la sombra de la cual él prepara su propia aceleración de su lucha de clases desde arriba y los pasos consiguientes al terror conservador y a la transformación de su sociedad, cada vez más cerradamente interpretada como fortaleza. (Hinkelammert, 2000, p. 110)

Así, tras la lógica “conservadora” y antiutópica del neoliberalismo actual, Hinkelammert recuerda (2000, p. 110) una frase de Karl Popper, que bien puede ejemplificar la profundización antiutópica de la lucha de clases promovida desde “arriba”: “Quien busca el cielo en la tierra, construye el infierno”. Detrás de esto se oculta acaso toda la empresa teológica y teleológica de la racionalidad capitalista, poniendo de manifiesto que la utopía en la actualidad es puesta por el capitalismo en manos de la tecnología, que evidencia que Popper “... no supera la utopía ni logra una crítica de ella. Lo que hace es transformar de una utopía de liberación –de una utopía de la praxis– en una utopía del progreso técnico” (Hinkelammert, 2000, p. 187).

Según Robinson (2007), esta nueva época del capitalismo transnacional está acompañada de la conformación y reconfiguración de unas clases con intereses transnacionales, “élites transnacionales”, pero que en el fondo conservan el mismo espíritu acumulativo capitalista de antaño. En un texto más reciente, (Robinson, 2010) plantea:

En pocas palabras, sugiero que la globalización representa una nueva época en la evolución en curso del capitalismo mundial, la cual se distingue por el surgimiento de un sistema financiero y de producción globalmente integrado, una clase capitalista transnacional emergente y aparatos estatales transnacionales incipientes¹⁵. (p. 3)

15 “In a nutshell, I suggest that globalization represents a new epoch in the ongoing evolution of world capitalism distinguished by the rise of a globally-integrated production and financial system, an emergent transnational capitalist class, and incipient transnational state apparatuses”.

La estrategia ha cambiado. Quizá ya no de la misma manera que en 1492 con la llegada de los españoles; sin embargo, la lógica del pillaje y el robo siguen siendo los imperativos del actual sistema. Contrario a lo esperado, el sistema de capitalismo global es la forma más efectiva de concentración de los flujos de capitales mundiales, de tal manera que los países empobrecidos se ven forzados cada vez más a entrar en la lógica transnacional.

Para funcionar, el capitalismo debe “*modificar* las relaciones sociales”, de forma tal que se dé una “ampliación extensiva”; en otras palabras, el capitalismo per se es extensivo, tanto como acumulativo; y para conseguir este fin es menester transformar las relaciones sociales y con ello los criterios de lo humano y, en consecuencia, de los derechos que le protegen, de tal manera que se configuren la sociedad y las fuerzas de producción en beneficio de las élites trasnacionales y sus intereses acumulativos.

DERECHOS HUMANOS Y RACIONALIDAD ÉTICA

En este sentido, Franz Hinkelammert (2002), en su propuesta del “retorno sujeto”, considera importante develar la ética propia del actual sistema globalizado, pues, desde su perspectiva, hay una lógica que atraviesa la esencia misma del orden capitalista hegemónico, más allá de sus épocas y etapas —expuestas por Robinson—, y es la ética de la “banda de ladrones”.

La idea de los derechos humanos y la ciudadanía está relacionada con la configuración de unos modelos establecidos y legitimados de sociedad y de “humanidad”. Por lo anterior, los derechos humanos se comprenden en el marco filosófico político atravesado por la ética. En este horizonte de sentido, el filósofo alemán Friedrich Hegel lo comprendió y plasmó en la idea del espíritu objetivo:

La consecuencia inmediata de lo que precede consiste en que la eticidad es el Estado reconducido a su interioridad sustancial, y éste es el desarrollo y efectiva realización de la eticidad, y la sustancialidad de esa misma eticidad y del Estado es la religión. De acuerdo con esta relación, el Estado descansa sobre el talante ético y este sobre el religioso. En cuanto la religión es la

conciencia de la *verdad absoluta*, (resulta que todo) lo que ha de valer como justicia y derecho, como ley y obligación, o sea, (todo) lo que ha de valer como *verdadero* en el mundo de la voluntad libre, solamente puede tener tanto valor cuanto tiene *parte* en aquella verdad, está *subsumido* bajo *ella* y *de ella* se sigue. (Enciclopedia, 552 n)

La eticidad desde esta perspectiva constituye la “sustancia” del Estado, que es el garante de lo que se denomina “derechos humanos” y es este el marco en el que se expresa la vivencia ciudadana y democrática. Excede los límites del presente escrito profundizar en el vínculo que establece el sistema hegeliano entre la religión y la ética; baste la cita del filósofo alemán para constatar lo imprescindible de la eticidad en la reflexión filosófica de los derechos humanos, entendidos en el marco de los “estados” democráticos.

Al respecto, es necesario recordar que una de las premisas de las ciencias positivas en la modernidad, quizá desde el mismo David Hume, es la de escindir y dividir la ciencia de la ética, de la misma forma que Adam Smith lo pretendió con la economía y del que el actual sistema capitalista hereda la separación entre sus intervenciones económicas de la ética. Esta forma de comprender la ética la trata como juicio de valor y no propiamente como dimensión de toda la acción humana, es decir, en un sentido de totalidad de la acción. La forma como este modelo ético legitima su racionalidad es generando por medio de la “acción fragmentada”, y esto por la mediación de la relación medio-fin que se estructura desde una racionalidad causal (causa-efecto). En otras palabras, se establece una ética del mercado con su propia racionalidad y formas de legitimarse. Sin esta, el capitalismo globalizado, tal como lo conocemos, no sería posible.

Ahora bien, esta ética –recuérdese, vinculada en Hegel con el Estado–, por ser la ética del mercado transnacional, necesita el establecimiento de normas que rijan a escala internacional. No pueden ser únicamente normas o leyes económicas, sino que se requiere que regulen y legitimen la ética transnacional. Esto es paradójico, justamente porque lo que se idealiza y abstrae es la acción fragmentada, es decir, la separación entre la ética y la economía.

En este aspecto profundizan Duchrow y Hinkelammert (2003), quienes llaman la atención sobre la afinidad de las declaraciones de los derechos del siglo XVIII y las normas de la ética del mercado. Si bien es cierto, dicha declaración no se reduce a la ética del mercado, ciertamente contiene las normas y premisas básicas de esta, como son el reconocimiento de la propiedad privada y el cumplimiento de contratos. Estos derechos, catalogados como “humanos”, se constituyen, por lo tanto, como legisladores del orden mundial o leyes fundamentales del orden.

El mismo Adam Smith (1937) explica el hecho de que la “acción fragmentaria” produce el orden del mercado y todo orden del mercado es visto como efecto indirecto de la acción directa, es decir, como acción fragmentaria, y, por lo tanto, se da la apariencia de que la acción económica nada tiene que ver con la ética, es decir, con los resultados de la acción directa. Todo lo anterior para desembocar en la doctrina de la mano invisible, cuyas normas son reguladas por el mercado –fetichización de la mercancía–. De tal suerte que la ética que es justificada en nombre de la mano invisible no es otra cosa que el automatismo del mercado, a lo que, entre otras, debe responder cualquier empresa democrática y, en consecuencia, cualquier modelo de ciudadanía pensado.

En otras palabras, las consecuencias de las relaciones fragmentarias; las consecuencias indirectas de las acciones directas, como las mercantiles, no son responsabilidad de quienes ejecutan dicha acción directa, sino del “automatismo” del mercado, de la *ontología* del mercado, de la mano invisible:

Solamente por este argumento la ética del mercado es transformada en ética absoluta. El argumento sostiene que el ser humano no tiene responsabilidad por los efectos indirectos de sus acciones directas porque el mecanismo del mercado contiene tendencias que transforman a estos efectos automáticamente en efectos que promueven el interés general. Por lo tanto, la responsabilidad por los efectos indirectos no corresponde al ser humano, sino a la institución-mercado vista como colectividad. (Hinkelammert, 2002, p. 201)

Resultado de la ética del mercado, se da la ética de la irresponsabilidad, de tal suerte que el ser humano ya no es el responsable de la consecuencia de sus acciones,

más allá de aquellas directas. Se recurre así a un ejercicio filosófico por parte de los ideólogos del mercado, a la “abstracción”, pues se responsabiliza a una abstracción llamada mercado de las consecuencias que sólo pueden ser producto de la acción del sujeto. De allí que el teórico alemán diga que esta, “siendo una ética absoluta, es ética de la irresponsabilidad absoluta” (Hinkelammert, 2002, p. 201). Esta ética atraviesa todo el pensamiento burgués desde Weber hasta Hume, y entre otros elementos ha permeado mucho de los ejercicios democráticos de ciudadanía.

Ahora bien, estas formas éticas constituidas como normas del mercado o ética del mercado se fundan principalmente en juicios de hecho; sin embargo, dichos juicios desembocan en una ética particular. De tal forma que aparece un juicio de hecho que lleva a un juicio que afirma la validez de una ética, a saber, la del mercado.

Es precisamente Immanuel Kant (2005), con su idea del “imperativo categórico”, quien hace coincidir con más lucidez las normas éticas con las del mercado. Si bien es cierto que el filósofo de *Crítica de la razón pura* no tenía en mente la ética del mercado, deriva las normas éticas de la posibilidad de su universalización¹⁶, separándolas por completo de la pregunta por la felicidad, aquello a lo que propendía la ética en sus orígenes y también una posible teleología de los derechos humanos y la democracia.

Kant, desde esta perspectiva, procede al igual que Smith con respecto a la ética, afirmándola como ética formal que se deriva en términos absolutos, de tal suerte que sus presupuestos filosóficos contienen en sí mismos la racionalidad ética del actual mundo globalizado y democratizado: “En la tradición de Kant se pregunta por la justificación filosófica de las normas éticas; en la tradición de Hume, en cambio, se pregunta por la necesidad de tales normas como condición de posibilidad de la racionalidad de la acción social” (Hinkelammert, 2002, p. 202).

Es claro, entonces, que el problema radical de la ética del mercado no consiste en la afirmación del mercado, pues del mismo no se puede prescindir para la acción

16 Nótese que esta aparente universalización de la ética desde la perspectiva kantiana es también aplicada a la noción de los derechos humanos. Estos, al igual que el ideal ético kantiano, aplican y tienen validez universal, indistintamente de las fronteras estatales, ideológicas y contextuales.

humana. Lo “nefasto” radica precisamente en que la ética del mercado se pretende erigir, tal como la kantiana, en una ética universal, lo que “por medio de la construcción de la autorregulación del mercado, que desemboca en la providencia del mercado y que sostiene la coincidencia entre el cumplimiento de las normas de la ética del mercado y el interés general” (Hinkelammert, 2002, p. 202). Esta última idea es indispensable para pensar la ciudadanía.

¿Y en qué radica propiamente el problema anteriormente mencionado?, sencillamente en que se eliminan del horizonte ético y epistemológico la relevancia de los efectos indirectos de la acción directa de los mercados, delegándosele la responsabilidad a un sujeto substitutivo y que, como lo mencionamos, es una abstracción: así deviene entonces la ética del mercado, como una ética de la irresponsabilidad.

La propuesta teórica de Adam Smith (1937) es la de acción medio-fin; por ello sostiene que la acción directa medio-fin se desarrolla a través del mercado y como efecto indirecto se da la armonía. Sin embargo, estos efectos indirectos, por poco o nada intencionados que sean, tienen evidentes consecuencias para la supervivencia humana, como lo evidencia el actual modelo de capitalismo globalizado, justificado desde antaño por esta lógica de acción medio-fin. Sin embargo, con el curso del tiempo, las consecuencias de las acciones indirectas se hacen cada vez más evidentes, de tal suerte que se puede tener consciencia de los efectos indirectos de la acción directa. De allí que:

Llegamos a saber que las amenazas y las crisis globales resultan como subproducto o efectos indirectos de nuestras acciones calculadas en términos de un cálculo medio-fin fragmentario. En este caso, hace falta asumir una posición frente a estas amenazas globales que han surgido y que podemos ubicar en sus causas. De efectos no-intencionales se transforman ahora en efectos conocidos y conscientes. (Hinkelammert, 2002, p. 204)

Así, la toma de consciencia de los efectos indirectos de las acciones directas no sólo propenderá a una ética que busque reducir las amenazas globales, sino que ahora, desde la consciencia de los efectos indirectos y la desmitificación de estos, se podrá hacer frente o, por lo menos, asumir una determinada propuesta axiológica

de manera crítica para repensar una ciudadanía poscapitalista. Como ejemplo de lo dicho anteriormente puede evidenciarse la deuda externa del mal llamado “tercer mundo”. Si bien la cobranza de la deuda es una acción directa que como efecto indirecto hace imposible la integración de estos países autónomamente a la economía mundial, de tal forma que no hay mucha duda en que los efectos indirectos coinciden con la intención real que motiva la acción directa del cobro de la deuda. Es una especie de “celebración de la destrucción”, una clase de mística del mercado, una mística, ciertamente, de la muerte.

La acción en el mercado puede promover acciones complementarias de otros, y la acción común puede llevar de una manera indirecta e incluso no intencionada a la incentivación mutua del desarrollo de las fuerzas productivas. Sobre este hecho fue construido el mito de la mano invisible del mercado y del automatismo del mercado. Este mito resulta en cuanto se niega la existencia de los efectos destructores de la acción, eficiente en el mercado. (Hinkelammert, 2002, p. 204)

En este contexto se comprende que el problema del “bien común”, idea central de cualquier democracia, se hace imperativo cuando se comprenden, o entran en el horizonte de análisis, los efectos indirectos y “no-intencionados” de acción directa. Es, por lo tanto, campo de la filosofía política y de la ética develar los idearios que permiten legitimar las lógicas que tras estas modalidades de axiología se presentan; como también será labor de la pedagogía dilucidar los caminos para viabilizar una “ciudadanía responsable”, consciente de las consecuencias de las acciones indirectas.

Cabe entonces la pregunta: ¿Cuál será el modelo ético que, como alternativa al funcional de la lógica del mercado, y que como venimos argumentando sustenta el actual sistema globalizado transnacionalizado y de ciudadanía “global”, –porque fundamenta sus acciones en un horizonte de legitimidad–, se proponga desde la realidad latinoamericana?

Para dar respuesta a dicha pregunta, es menester comprender que el horizonte ético desde el cual se opera en la actualidad, mediado por los “juicios de valor”, no es una metodología adecuada para una propuesta americana y en correspondencia

con el humanismo que nos ha sido propio en el devenir histórico que nos ha acaecido. Por ello, Hinkelammert (2002) postula, en contraposición a una ética o éticas necesarias, la ética de la “buena vida”. La ética de la buena vida, como ética de la responsabilidad, se afirma sobre juicios de hecho, lo cual presupone aquellos valores sin los cuales no es posible la convivencia humana:

Se trata evidentemente de un juicio de hecho que afirma la necesidad de una determinada ética. No afirma el deber de cumplir con esta ética, sino afirma que su cumplimiento es necesario para que el ser humano pueda existir (...) no se vive bien y como se debe vivir si no se cumple con esta ética. Son éticas específicas de culturas, religiones o grupos sociales. Cuando una cultura excluye el alcohol no afirma una norma necesaria, se puede vivir tomando alcohol también. Afirma un tipo de vida buena, o una vida sagrada. Por eso la ética de la buena vida no es ética necesaria, y no puede ser derivada de algún juicio de hecho. Por esta misma razón las normas de la ética de buena vida no constituyen derechos humanos. A la luz de la ética de buena vida son opcionales. La ética necesaria, en cambio, formula los derechos humanos. (Hinkelammert, 2002, p. 205)

Ahora bien, es importante recordar que las éticas necesarias son de vieja data en la configuración de las ideas ciudadanas. El mismo Calígula, al exclamar que quisiera que su pueblo tuviese un solo cuello para cortarlo, lo deja manifiesto. Sin embargo, y he aquí lo complejo, si lo hubiera hecho, todo su ejercicio de dominio habría terminado, pues se constituiría en un suicidio, dado que su poder, como todo poder, descansa idealmente sobre el poder de la gente. Esta misma situación se evidencia en la irracionalidad –racionalidad– del chantaje atómico, donde el verdadero mayor poder radica en la capacidad de suicidio, es decir, en quien está dispuesto a suicidarse, de tal suerte que no estar dispuesto al suicidio, en la lógica del mercado, no es más que una simple debilidad: “La razón está en el hecho de que el déspota nunca puede actuar solo, sino que necesita de la lealtad de sus colaboradores. El déspota aparece entonces como el jefe de la banda de ladrones” (Hinkelammert, 2002, p. 205).

La ética de la “banda de ladrones” se postuló desde tiempos de Platón, pues, aunque no se reconozca ninguna ética, jamás se podrá prescindir de ella, porque incluso la banda de ladrones la necesita; de lo contrario, no podría seguir funcionando como banda de ladrones. Es necesario un mínimo de normas dentro de la banda. En otras palabras, se requiere una ética de la hipocresía.

Es necesario seguir afirmando lo postulado por Platón, aquello de que la ética es condición de toda relación humana. No es una decoración de la vida, sino que esta, la vida, no puede funcionar sin la primera, la ética: “Pero Platón y la discusión posterior sobre la ética de ladrones sigue otro resultado también: la sociedad, que no introduce una ética del bien común, cae necesariamente en una ética cuyo paradigma es la ética de la banda de ladrones” (Hinkelammert, 2002, p. 208). Es en este marco ético filosófico que se puede comprender la actual sociedad capitalista globalizada; esta parte del paradigma de la ética suicida de la banda de ladrones (Orrego, 2012).

Esta ética se debe basar en aquello que se ha denominado el “asesinato fundante” que, si bien es cierto tiene características y razones de legitimación teológicas en cuanto recurren a las narrativas míticas del diablo o la satanización, como es el caso del mandato de Reagan para atacar el comunismo, o Bush atacando a Saddam Hussein, Álvaro Uribe atacando al “terrorismo de las FARC”, se articulan en un entramado político militar que da concreción a lo ya legitimado teológicamente (Duchrow y Hinkelammert, 2003).

De tal suerte que el problema de fondo con el capitalismo transnacionalizado no es el no tener ética, como algunas comprensiones económicas lo pretenden, pues en efecto la tienen, se trata más bien de la disyuntiva entre sociedades que reducen la ética a la “banda de ladrones”, la cual, a su vez, se respalda en la capacidad de suicidio y de asesinato, como lo hemos venido atestiguando, y las sociedades que se someten a estas bandas de ladrones: “Efectivamente, nuestra sociedad de la estrategia de la acumulación llamada “globalización” no se puede entender sino a partir del paradigma de la banda de ladrones” (Hinkelammert, 2002, p. 209).

Así, la perspectiva del bien común en la actualidad no surge de determinadas ideas románticas del pasado, sino como una exigencia a las respuestas de las

crisis globales, es decir, como la puesta de vista en los resultados indirectos de las acciones directas.

INVERSIÓN IDEOLÓGICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

La inversión ideológica de los derechos humanos, al igual que la ética de la banda de ladrones y la capacidad de “suicidio” que esta supone, se ponen de telón de fondo para la comprensión de la democracia desde una perspectiva crítica latinoamericana y en clave pedagógica.

Los derechos humanos y la democracia se han erigido como constructo ideológico, materializado en legislaciones de las naciones-Estado, como un conjunto de valores que median las relaciones. La absolutización de dichos valores y de los derechos mismos –materializados en la axiología de las democracias capitalistas y sus correspondientes ciudadanías–, es justamente donde radica la ‘inversión ideológica’ de los derechos: “La absolutización del valor es la exigencia de la muerte del hombre por el valor” (Hinkelammert 1977, p. 125); es lo que legitima, entre otras cosas, la muerte y la violación de los derechos en el nombre de los derechos mismos.

En efecto, la historia de los derechos humanos es también la de la dialéctica de estos; la historia de su inversión. En esta inversión ideológica, la violación de los derechos se absolutiza y racionaliza en nombre mismo de los derechos (Duchrow y Hinkelammert, 2003). Baste recordar al respecto que, desde los tiempos de la conquista española, toda una serie de imaginarios de dominio y violación de los derechos se han legitimado. Estos pueden ir desde la “ausencia de alma” de los nativos, pasando por el discurso de la ‘civilización-barbarie’, y seguido por el imaginario de la cultura y el “desarrollo-subdesarrollo” hasta el discurso democrático mismo.

En fin, toda una suerte de tecnologías discursivas que van desde la justificación en el supuesto de que los indios hacían sacrificios humanos, lo que legitimaba el exterminio de las civilizaciones indígenas, hasta la amenaza a la democracia que suponen las fuerzas de poder ciudadano crítico.

La misma inversión puede constatarse en las experiencias históricas de conquista, como es el caso de África, con el supuesto “canibalismo” y en Norteamérica

la supuesta violación de los derechos humanos por parte de los indígenas y demás, elementos estos que legitimaron toda una suerte de violaciones a los derechos de los nativos. El constructo es variado, pero el axioma el mismo: “Es legítimo violar los derechos humanos de aquellos que los violan”, lo que permite comprender la afirmación de Duchrow y Hinkelammert (2003, p. 64) cuando aseveran que “El Occidente conquistó el mundo, destruyó culturas y civilizaciones, cometió genocidios nunca vistos; sin embargo, todo eso lo hizo en nombre de los derechos humanos”.

Como resultado de la inversión de los derechos humanos, aquellos países garantes de los mismos legitiman la muerte y el desangre económico a través de un sistema de endeudamiento, cuyo ejemplo más directo es la deuda externa de los países mal llamados “tercermundistas”.

Estos países, que llevaron la tormenta de la colonización al mundo entero, no aceptan ninguna responsabilidad por lo ocurrido; por el contrario, cobran una deuda externa gigantesca y fraudulentamente producida a aquellos. Es decir, las víctimas son culpables y deudores, y deben confesarse como malvados y pagar incluso con sangre a sus victimarios. (Duchrow y Hinkelammert, 2003, p. 65)

Descubrir la forma ideológica como funciona esta inversión, que Naomi Klein (2007) ha denominado la “doctrina del *shock*”, es tarea necesaria para la reconfiguración de los derechos humanos desde una perspectiva crítica latinoamericana, y particularmente para la construcción de una ciudadanía responsable y crítica.

Es quizá en las obras y reflexiones del filósofo inglés John Locke donde mejor se puede comprender la inversión de los derechos humanos. A este respecto, resulta de particular importancia el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, publicado en 1690, escrito en la coyuntura de la política imperial inglesa que posteriormente caracterizará la política de naciones como Estados Unidos de Norteamérica (Locke, 1973).

Las reflexiones de Locke (1973) se dan en el marco de la revolución inglesa, particularmente en la denominada *revolución gloriosa*, que dará término a una serie de revoluciones de carácter más popular, dando tintes claramente más burgueses a

dichas revoluciones. La revolución declaró, entre otros, la *Bill of rights* (Declaración de los derechos), donde se proclamaba la igualdad humana frente a la ley y el protectorado del parlamento como representantes del pueblo y la propiedad privada. Esto se da en medio del pujante conflicto de los imperios (España y Holanda), por la dominación de las vías marítimas y el lucrativo comercio de esclavos, todavía en manos de España.

Para mediados del siglo XVIII la repartición del comercio de esclavos quedará en el monopolio de España e Inglaterra. De allí que “El problema de legitimidad que se manifestó en tiempos de Locke es fácilmente visible. El *habeas corpus* y la “Declaración de los derechos” establecían derechos humanos de tipo liberal a los que la burguesía no estaba dispuesta a renunciar” (Duchrow y Hinkelammert, 2003, p. 66). Como es natural, el derecho a la vida y a la propiedad aplicado al pie de la letra, limitaba el comercio de esclavos y particularmente el trabajo forzado que sostenía a la burguesía inglesa y española.

Así, Locke ofreció una salida entre la “Declaración de los derechos” y los intereses de las burguesías, pero esta salida no fue dada buscando proporcionar opciones y alternativas a la ley, sino justamente invirtiéndola. Es decir, invirtió el concepto mismo de derecho humano al afirmar que “todos los hombres son iguales por naturaleza”, lo que legitima “... el derecho igual que todos los hombres tienen a su libertad natural, sin estar ninguno sometido a la voluntad a la autoridad de otro hombre” (Locke, 1973, p. 54).

Esta idea lockeana concluye la justificación misma de la esclavitud, pues de lo contrario se limitará la “libertad natural” de todo ser humano, de tal suerte que “esas violaciones no violan los derechos humanos, sino que son el corolario de su fiel aplicación” (Duchrow y Hinkelammert, 2003, p. 67), pues la libertad natural está vinculada al derecho burgués al que hizo apologética el filósofo inglés. Pronto, con la idea de igualdad, la esclavitud quedaría legitimada, de la misma forma que daría garantía a la propiedad privada; será la legitimación racional de la explotación sin precedentes de los territorios de América.

El fenómeno lockeano bien puede ser paradigmático de la forma como vienen siendo aplicados los derechos humanos en la realidad latinoamericana y en el contexto mundial actual, pues de la misma manera que la burguesía inglesa justificó la violación de los derechos, en el presente la situación no es diferente. Lo anterior hace imperativa la necesidad de reconfigurar los modelos de participación ciudadana desde una perspectiva crítica de los derechos humanos.

HACIA LA RECONFIGURACIÓN DE UNA “CIUDADANÍA CRÍTICA”

La penosa situación de violación a los derechos humanos en Colombia, y la ya contradictoria realidad de configuración de los mismos, como consagración de la propiedad privada y del cumplimiento de contratos, impulsa la necesidad de repensar no sólo modelos pedagógicos que, habida cuenta de la concreta situación de los derechos en la realidad concreta –no en la idealidad romántica de los mismos–, respondan de una manera crítica, sino la urgencia de repensar los modelos de ciudadanía desde aquellas perspectivas pedagógicas que humanizan las relaciones.

LOS MODELOS DE ACCIÓN SOCIAL COMO ANTECEDENTES DE UNA NUEVA CIUDADANÍA

Pensar la problemática de los derechos humanos de cara a la realidad social del sujeto en el marco de la ciudadanía requiere la comprensión del ejercicio ciudadano; es decir, del sujeto en el contexto de las relaciones que se establecen en la *polis*, más allá de la simple enunciación de un marco de derechos y deberes en los cuales el actor social se encuentra inmerso. De ahí la necesidad de pensar –repensar– la ciudadanía como un proceso de transformación y acción de los sujetos sobre el entramado social al cual pertenecen, pues lo contrario sería la configuración de un sujeto pasivo –lo que sería una contradicción de principio–, sobre el cual recaen los derechos y sólo activo en cuanto al cumplimiento de unos deberes que le son propios en el marco de dicha ciudadanía, lo que entre otras cosas es una noción de ciudadanía ampliamente impulsada por los estados conservadores, pues propenden es a la integración del

individuo a los imaginarios, normas y estructuras de funcionamiento del actual sistema político y económico. Podríamos decir incluso que dicha forma de ciudadanía pretende equipar al sujeto para la adaptación de un conjunto de valores y acciones que hacen funcional el sistema capitalista actual (Restrepo, 2016; Useche, 2007; 2004). Sobre esto profundizaremos en los siguientes capítulos.

Por lo anterior, y dada la complejidad crítica desde la que pretendemos abordar la ciudadanía, se parte del supuesto de que el ejercicio de esta se enmarca en el campo de las acciones sociales que buscan la transformación del tejido social, en procura de la humanización del sujeto o, como lo enuncia el educador brasileño, del “ser más” (Freire, 2005). Siendo estas las condiciones materiales concretas en las que se enmarca la realidad del ciudadano en cuanto actor, se comprende entonces la necesidad de buscar una pedagogía para la ciudadanía crítica, pero de cara a la transformación de dichas situaciones opresivas.

La ciudadanía pensada de cara a la acción social “responsable” –aquella que piensa las consecuencias indirectas de sus acciones directas–, es una ciudadanía que parte del supuesto de la necesidad de transformación social en el marco de una concepción democrática. Lo anterior anuncia ya la percepción de la ciudadanía en el marco de la comunidad y menos como una actitud individual o conjunto de principios aplicables al individuo en el marco de la ciudad-Estado: se piensa la misma como colectividad en proceso de continuo de cambio y transformación.

Para profundizar lo anterior, son dos las perspectivas de acción social las que han permitido dilucidar los procesos sociales de movilización y, en consecuencia, la visión de la ciudadanía que de estas se desliga (Melucci, 1999). Por una parte, encontramos las posturas basadas en el marxismo y, por otra, las posiciones de las escuelas funcionalistas norteamericanas, particularmente la escuela de Chicago.

Es importante recordar que el marxismo se presenta como expresión del análisis crítico, científico, e histórico, del modo de producción capitalista, el cual es develado como en crisis, por lo que este abordaje acaso muestra las deficiencias del sistema capitalista, pero poco aporta a la construcción de los sujetos políticos en el marco de esas sociedades en las cuales versan sus análisis: “Cuando, por el contrario,

el marxismo quiere ser una teoría de la revolución proletaria, se encuentra sin instrumentos analíticos para señalar al sujeto y los instrumentos políticos de la acción revolucionaria” (Melucci, 1999, p. 25). Esto no permite comprender del todo la acción que desde una ciudadanía crítica en el marco de las sociedades capitalistas puede lograr, en cuanto colectivos sociales, pues el vínculo de la movilización y la transformación se da particularmente por la noción de clase social y no propiamente de ciudadanía.

Así, desde esta perspectiva, los vínculos de los ciudadanos son meramente vínculos de clase, de tal suerte que la acción transformadora y en procura de la dignidad humana se dará sólo en la figura de la “dictadura del proletariado”, lo que no complejiza los diferentes matices que convergen en la noción de ciudadanía crítica en la actualidad. Sin embargo, la estructura analítica del marxismo bien permite develar el funcionamiento inhumano del actual sistema capitalista y su proyecto contemporáneo de ciudadanía.

Por su parte, las perspectivas sociológicas estadounidenses, desde una lógica funcionalista, centraron sus análisis en las condiciones del comportamiento colectivo, el cual tomaba en cuenta desde los fenómenos de “pánico” a las “modas”, teniendo entre otras una perspectiva algo estrecha de la capacidad de los individuos, no sólo para la asociación, sino para la agencia y transformación:

Los estudios sobre el comportamiento colectivo son pues, por una parte, un punto de referencia obligado y, por otra, una desilusión. Esta aproximación, en efecto, asume las creencias de los actores como clave de la explicación de las conductas colectivas y acomoda, en el interior de la mínima categoría de comportamiento colectivo, los comportamientos ocasionales de una multitud y de una revolución política... La acción colectiva es siempre el fruto de una tensión que disturba el equilibrio del sistema social... En la acción colectiva no hay ningún significado que haga referencia al modo en el cual los recursos son producidos y apropiados. (Melucci, 1999, p. 25)

Justamente la pérdida del horizonte de las condiciones materiales en el cual las acciones sociales se desenvuelven no sólo encubre la realidad de injusticia sino que

se manifiesta como un marco de análisis para la ciudadanía, lo que deja poco campo para la transformación del tejido social. Si bien la ciudadanía puede ser reflexionada dentro de dicho esquema estadounidense, esta se toma como un proceso normal dentro del “funcionamiento” de la sociedad, lo que reduce en últimas la posibilidad de una ciudadanía crítica y transformadora de las estructuras de la sociedad en la cual se enmarcan las acciones de los sujetos.

Por otra parte, vale la pena recordar los antecedentes sociológicos clásicos del abordaje de la acción social, particularmente en los aportes de Weber y Durkheim, que si bien no hicieron referencia directa a los movimientos¹⁷ sociales, sí plantearon problemas teóricos relevantes en torno a la temática. El primero de ellos, particularmente en *Economía y sociedad*, centra sus análisis en la distinción entre carisma-estructura burocrática y relaciones sociales reguladas por un conjunto de normas “racionales” y relaciones donde prevalece el impulso emocional, como también entre la ruptura de las reglas y la identificación afectiva de la acción (Weber, 1968).

Por su parte, Émili Durkheim se refiere a ciertos estados de “alta densidad moral”, es decir, de momentos de entusiasmo, euforia colectiva, donde el individuo se identifica con los valores de la sociedad, elevándose así a niveles “superiores” donde los individuos se identifican con ciertos ideales generales; es allí, justamente, donde desde la perspectiva del sociólogo se da la posibilidad de la transformación social (Durkheim, 1893).

Por su parte, los autores que hacen referencia directa al análisis del comportamiento colectivo son Le Bon y De Tarde —a principios del siglo XX—, pero es notable la actitud conservadora que dichos autores mantienen:

En ellos la capacidad individual y racional de los individuos son juzgadas por la sugestión colectiva: las características de la “psicología de la multitud” son la credulidad, la exasperación de las emociones y la tendencia a la imitación. Las multitudes son, pues, manipuladas por minorías de agitadores y se

17 El término “movimiento”, si bien es cierto que está relacionado con la tradición occidental mecanicista, es utilizado en sentido descriptivo de los colectivos sociales en procura de determinados objetivos sociopolíticos y culturales.

manifiestan en forma irracional y violenta bajo la influencia de la sugestión.
(Melucci, 1999, p. 25)

Estas nociones de los colectivos sociales son de influencia importante para la comprensión de la ciudadanía, pues piensa al sujeto, particularmente al grupo de sujetos, como movido no por la potencia de sus condiciones humanas, sino como meros receptores pasivos de la manipulación y presos de unas determinadas emocionalidades; *mutatis mutandis*, dichas concepciones signan también la comprensión de ciudadanía en muchas de sus versiones conservadoras y funcionales.

Por otra parte, las nociones clásicas de las acciones colectivas, en las cuales queremos enunciar el discurso en torno a la ciudadanía crítica, tienen un fundamento marcadamente psicosocial, que no en todos los casos permite profundizar en sus vínculos con la noción de la ciudadanía. Como tendencia general, las hipótesis clásicas de la acción colectiva parten del axioma de la “frustración-agresión”, de suerte que una frustración en determinadas expectativas colectivas genera –desde estos temas– la organización de movimientos sociales reactivos y rebeldes.

Alberto Melucci (1999) sintetiza en cuatro opciones –hipótesis– las respuestas de los colectivos a las frustraciones y tensiones:

- a. Hipótesis de ascenso-caída: Sigue después de un determinado periodo de desarrollo, lo que genera expectativas de mejoramiento continuo que no en todos los casos son satisfechas, y esto a su vez causa la conformación de respuestas colectivas de corte agresivo.
- b. Hipótesis de expectativas crecientes: Se da cuando la capacidad de satisfacción de las necesidades es inferior al crecimiento de las expectativas; esta divergencia entre satisfacción de necesidades y expectativas puede dar como resultado brotes de violencia colectiva y revueltas.
- c. Hipótesis de la privación negativa: Parte de la idea de un “grupo de referencia” sobre el cual se juzga la satisfacción de las necesidades. Dada la insatisfacción con respecto al grupo de referencia –de clase, de raza u otros referentes– se da una acción conflictual.

- d. Hipótesis de la movilidad descendente: En sentido inverso al anterior, se da cuando un grupo percibe un descenso en su estatus, pero en relación con otro grupo que asciende, lo que reduce las disparidades de los grupos. Se considera que lo anterior ocasiona frustración y, en consecuencia, determinadas acciones colectivas. (p. 31)

Como se puede observar, las hipótesis dejan en claro que el vínculo de las tensiones entre los grupos se debe principalmente al fenómeno psicosocial de la “frustración”. Por lo demás, estas parten necesariamente del supuesto –aún por confirmar– de la existencia de una cierta identidad, como también de la identificación de un adversario o un determinado campo de conflicto que ciertamente deja enmarcada la acción colectiva y, en consecuencia, la noción de ciudadanía en una visión negativa y reactiva como origen de las acciones sociales, lo que, entre otras cosas, no dista mucho de la noción y tensión entre las clases sociales propuesta por el marxismo. Sin embargo, la perspectiva marxista conserva la posición ética de “optar” por los grupos desfavorecidos socialmente y legitimar sus acciones de indignación y revolución, lo que es diferente en las perspectivas sociológicas clásicas, pues estas tienden a ver las tensiones y rupturas entre las clases como algo connatural al sistema.

Quizá la característica más predominante de las visiones clásicas es la tendencia generalizada a ver las acciones sociales como un efecto de la crisis de las estructuras sociales, sin más, y también una expresión de las ideologías y las creencias compartidas por determinados grupos. Deja ver cierto idealismo en el sentido de considerar que las ideas, creencias y perspectivas permean sin más la acción colectiva, lo que entre otras impide analizar la acción como un sistema de relaciones y prácticas, discursivas o no; esto, a la vez, servirá de nuevo marco teórico para pensar una ciudadanía crítica.

Estas visiones comprenden la acción y los movimientos sociales como disfuncionalidades del sistema social organizado, en estrecho vínculo con un determinado sistema de creencias. Sin embargo:

La acción colectiva es “construida” gracias a una inversión organizativa. Aquí la “organización” no es una característica empírica, sino un nivel analítico. Mantener organizados a los individuos y movilizar los recursos para la acción significa distribuir valores, potencialidades y fronteras establecidas por las relaciones sociales que condicionan la acción, pero ni los recursos ni las construcciones pueden ser activados al margen de la acción en sí. (Melucci, 1999, p. 4)

Lo anterior permite ver a los colectivos y, por qué no, a la ciudadanía crítica, más como “sistemas de acción” que como reacciones disfuncionales –reaccionarias– al sistema hegemónico o meros fenómenos empíricos. Ahora bien, la ciudadanía y los movimientos sociales son sistemas de acción en cuanto tienen una estructura determinada de organización, unidad y continuidad, pero también debido a que “sus estructuras son construidas por objetivos, creencias, decisiones e intercambios, todos ellos operando en un campo sistémico” (p. 4).

En consecuencia, con lo anterior, puede ser superado –quizá corregido– el axioma que define los vínculos de los sujetos en los movimientos sociales, como movidos por un interés determinado, pues, por el contrario, estos buscan solidaridad e identidad, lo que entre otras cosas no puede ser calculable. Esto se pone de manifiesto en la manera como los movimientos sociales gastan gran parte de los recursos en la cohesión del grupo y en la consecución de una cierta homogeneidad en lo social.

Lo anterior presupone que los movimientos, las acciones sociales y la ciudadanía no son sin más una unidad empírica de análisis, sino que producen la acción colectiva justamente porque tienen una identidad particular y de cara a esta estructuran las acciones que les son propias, con ajuste a determinados fines. Esto permite pensar la ciudadanía crítica y al ciudadano en particular, no de manera lineal e individual, sino como un “nosotros” colectivo, en el que se articulan por lo menos tres clases de orientaciones: las relacionadas con los fines de la acción; las vinculadas a los medios; las referidas a las relaciones con el ambiente.

La relación entre estas tres orientaciones no está vaciada de tensiones; muy por el contrario, y al margen de cualquier idealización, muchas veces los fines no se corresponden con los “medios”, lo cual no necesariamente es una contradicción, pero sí una realidad que da dinamismo a las acciones sociales en la medida en que obligan a los actores sociales, en nuestro caso particular al ciudadano, a la negociación de los diversos aspectos de la acción –principio clave de la acción crítica ciudadana–. De tal suerte que las movilizaciones, acciones colectivas y acciones ciudadanas no son meramente fenómenos susceptibles al análisis. Así, lo que desde los enfoques clásicos puede ser interpretado como evidencia de la desarticulación de los colectivos sociales, en cambio, es evidencia de cierto grado de “integración” de las orientaciones mencionadas.

Esta integración de las orientaciones de la acción colectiva y aun la tensión establecida entre estas y que propician las movilizaciones de todo tipo, como la misma acción colectiva, es interpretada por el italiano como evidencia de que el actor social, en nuestro caso el ciudadano, no sólo percibe sino que integra dichas contradicciones en la acción social:

Estos factores de tipo coyuntural (por ejemplo, oportunidades políticas, la presencia de agentes animadores, el grado de integración, o la crisis del ambiente, etc.) ciertamente contribuyen a la emergencia de fenómenos colectivos. Pero estos factores no podrían operar sin la capacidad del actor de percibirlos e integrarlos en un sistema de interacción y negociación de las orientaciones, con respecto a los fines, medios y ambiente de la acción. (Melucci, 1999, p. 39)

Lo anterior enmarca las acciones en la lógica de cierto tipo de identidad colectiva, la que a su vez permite identificar las injusticias y las respuestas que desde dichas contradicciones el ciudadano crítico puede dar, como integrante de un colectivo mayor. Esto lleva, según el axioma del italiano, a pensar la acción colectiva –ciudadana– como un producto ciertamente multidimensional. En este mismo sentido, la acción colectiva requiere la solidaridad en cuanto reconocimiento de sí mismo, como del otro, es decir, en cuanto unidad social.

ACCIÓN COLECTIVA, MOVIMIENTOS SOCIALES Y CIUDADANÍA

Si bien es cierto que Alberto Melucci aporta un horizonte comprensivo –analítico– de las acciones sociales y de la naturaleza misma de los movimientos sociales, centrándose entre otros elementos en el de “solidaridad” –como marco para la asociación– y el “conflicto” como característica de estos y que proyecta su accionar, no identifica que la percepción de los movimientos y las acciones sociales son leídas en la cotidianidad no por los expertos analistas, sino por la ciudadanía en general. Esta tiende, por su parte, a comprender las acciones sociales como una amenaza al orden establecido –quizá a manera de interiorización de las clásicas perspectivas funcionalistas– y, en el peor de los casos, como una amenaza misma a los derechos ciudadanos e individuales y hasta a los derechos humanos.

Por otra parte, señala el educador colombiano Alfonso Torres (2005), paradójicamente a la negativa visión que los medios de comunicación difunden y que los imaginarios sociales de corte funcionalista promueven, las acciones sociales están intrínsecamente relacionadas con el surgimiento de las democracias y de la procura en la mejora de los derechos humanos, a más de su relación con la noción misma de ciudadanía:

La organización y movilización colectiva ha sido uno de los mecanismos más eficaces de los sectores subalternos de la sociedad para impugnar las arbitrariedades de los gobernantes, hacer visibles sus intereses y reivindicar sus derechos civiles y sociales; en efecto, la historia contemporánea no podría comprenderse sin la existencia de estas luchas contra los autoritarismos, injusticias y exclusiones generados por la expansión de la modernidad capitalista. (Torres, 2005, p. 2)

En este mismo sentido, el educador colombiano coincide con Melucci al identificar el conflicto como elemento indispensable del ejercicio de la acción social y en el particular de la ciudadanía. Sin embargo, Torres se refiere al conflicto más como resultado de las contradicciones sociales –de clase, entre otras– que como elemento “connatural” a los colectivos sociales de cualquier tipo. En consecuencia,

él comprende los movimientos y las acciones sociales –entre ellas el ejercicio de la ciudadanía– como consecuencia y reacción a la lógica de dominación de la modernidad capitalista.

Los movimientos sociales entonces se dan como reacción a una lógica de mercado excluyente, pero también a más de esa función reaccionaria y contra el sistema hegemónico, propenden a la búsqueda de opciones en procura de la defensa de los derechos humanos y de la democracia real. En efecto, Torres vincula el surgimiento de las ciencias sociales a la luz de la movilización e interpretación de colectivos y movimientos sociales; así las cosas, las ciencias sociales y los análisis a los que se remite Melucci responden a la presencia de la organización de acciones sociales en defensa y reivindicación de los derechos humanos.

Para Torres (2005) es interesante, por ejemplo, la forma como los estudios sociales basados en la ideología marxista y el materialismo dialéctico aportan al análisis actual de las acciones sociales, a pesar de que en sentido estricto dicha perspectiva no abordó directamente la temática. Sin embargo, la perspectiva crítica de análisis de la realidad en el particular de la crisis del sistema capitalista permite evidenciar ciertos elementos relevantes de los movimientos y las acciones sociales. Entre otros, resalta el potencial emancipador, las contradicciones estructurales del capitalismo y las relaciones antagónicas de clase.

Ahora bien, llama la atención que tanto los enfoques clásicos del funcionalismo como la perspectiva marxista abordan sus análisis de las acciones y movimientos sociales dando un especial énfasis a los aspectos de carácter ideológico. Si bien en el primero de los casos se busca analizar los fenómenos sociales para evidenciar sus contradicciones y, en consecuencia, “controlar” dichos procesos en el marco de una institucionalidad poco cuestionada y sin menester de transformación, en el segundo se pretende poner de manifiesto las contradicciones, pero de cara a las condiciones materiales y en busca de procesos emancipatorios y de transformación de la sociedad.

Ambas perspectivas comparten, sin embargo, cierta lógica objetivista propia de una racionalidad determinista e historicista de la modernidad (Wallerstein, 1996), como también comparten una visión positivista y poco complejizada de los

movimientos sociales. Torres (2005) resume dichas convergencias en las coordenadas de un cierto determinismo objetivante, un historicismo arraigado y comprensión estrecha y limitada del sujeto y de la cuestión política misma:

- Determinismo: Las causas de la acción colectiva y la identidad de sus actores está “objetivamente” determinado por un lugar “central” de la estructura social, sea en la esfera de la producción (marxismo) o en el sistema de valores (funcionalismo).
- Historicismo: Las luchas y movimiento expresan una dirección histórica única; el cambio se orienta hacia un sentido teleológico ineludible, sea el progreso, la modernización, el socialismo, etc. Tal historicismo desconoce la historicidad de la acción colectiva; al basarse en presupuestos universalistas, busca descubrir leyes o tendencias generales para “aplicarlas” en cualquier contexto.
- Homogeneización: La acción colectiva tiende a verse como una unidad compacta, dado que lo que importan sólo son sus causas y sus consecuencias frente al sistema y no los procesos y mecanismos de su construcción y continuidad; en consecuencia, se considera que son protagonizadas por actores unitarios, ya sean “masas anómicas o “sujetos históricos” que representan unas fuerzas o tendencias históricas ineludibles.
- Comprensión reduccionista de lo subjetivo: Esta “unidad” del actor social también se expresa en la comprensión monolítica de sus motivaciones, ideologías, pensamientos y utopías. Se presupone un tipo específico de subjetividad a cada forma de acción colectiva, ya sean las motivaciones irracionales o la conciencia proletaria.
- Una concepción estrecha de lo político, identificándolo sólo con el aparato de Estado, los partidos o el sistema político institucionalizado. Se deja por fuera a todas las demás esferas de ejercicio del poder y modalidades de resistencia e insumisión como la sociedad civil, lo público y lo privado, la vida cotidiana, etc. (p. 4)

Como puede observarse en las anteriores perspectivas, aunque parcialmente ciertas en algunos aspectos de su abordaje, deja fuera del marco interpretativo la posibilidad de abordar la riqueza y potencialidades político-culturales de muchos movimientos menos visibles y que afectan mucho más las dinámicas de circulación del poder en la vida cotidiana, como es el caso de una posible ciudadanía crítica que circula en los movimientos de base.

En el contexto de lo anterior, resulta sumamente representativa la comprensión de Charles Tilly y Lesley Wood (2010) al pensar los movimientos sociales, menos como organizaciones o agrupaciones y más en sentido praxeológico; es decir, los movimientos sociales comprendidos como formas complejas de acción. De ahí que los movimientos sociales en cuanto a su sentido pragmático y de lucha sean vistos como “un reto ininterrumpido contra los que detentan el poder estatal establecido, a nombre de una población desfavorecida que vive bajo su jurisdicción, mediante exhibiciones públicas repetidas de la magnitud, unidad y mérito de esa población” (Tilly, 1995, p. 5). En esta comprensión, los movimientos sociales son interpretados entonces en el marco de la complejidad propia de la realidad de las asociaciones sociales.

Si bien se presentan avances en los aspectos de análisis mencionados anteriormente, de cara a articular una propuesta de ciudadanía en el marco de los movimientos sociales en procura de la dignidad y del respeto a los derechos humanos, es necesario pasar de la lógica de análisis particular tanto de los grupos como de las acciones a uno que tome como elemento central la configuración de un sujeto social responsable.

En esta misma dirección es que podemos pensar que todo movimiento social es en sí mismo una acción colectiva, lo que no necesariamente significa que toda acción colectiva sea un movimiento social, por cuanto no todas las acciones apuntan a la transformación de las estructuras sociales –pues muchos tejen su función en torno al reclamo particular de unos determinados objetivos, y no a la transformación estructural del sistema de poder imperante–. Aunque esta interpretación algo estricta de lo que puede signar una acción como acción social, o a un determinado

movimiento social como tal, dicha “rigidez” permite categorizar de manera más assertiva la naturaleza de las acciones y movimientos sociales, a saber:

Todo movimiento social se articula en torno a un conflicto social que se expresa como una inequidad, explotación, opresión, exclusión o marginación, que afecta a un segmento de la sociedad, el cual, en la medida en que lo percibe como una injusticia o un agravio, genera dinámicas asociativas y de movilización para resolverlo y generar propuestas alternativas. (Torres, 2005, p. 12)

Este vínculo conflictual y “transformacional” de la acción social permite establecer entonces la noción de una ciudadanía crítica, pues es crítica en cuanto propende a la superación de estructuras opresivas que no permiten el “ser más” –vinculado con la educación humanizadora– de que el educador brasileño Paulo Freire hablara. Este mismo vínculo con el conflicto permite también generar cierto *ethos* social, de una cierta identidad grupal que, dada la naturaleza del conflicto, hace que la identidad del movimiento social se estructure y reestructure constantemente de cara a las respuestas dadas a las contradicciones manifiestas en el conflicto, de suerte que los movimientos sociales se constituyen así en comunidades de sentido.

Al comprender bien lo anterior, es natural pensar la ciudadanía crítica de cara a las acciones sociales y como un movimiento social en tensión con los poderes establecidos y en procura de la dignidad humana. En esta medida, la ciudadanía crítica, a la luz de la acción colectiva –lo que requiere la formación de determinado tipo de ciudadano y por ende un modelo educativo que le sea coherente–, permite pensarnos al ciudadano menos como una categoría de carácter política sin más, y más como un actor social, en cuanto sujeto participante de la acción colectiva.

Este ciudadano crítico, como sujeto social, tiene la capacidad no sólo de ser un receptor de las políticas estatales, sino que es un sujeto capaz de “incidir en las decisiones sobre su propio destino y el de la sociedad a la cual pertenece” (Torres, 2005, p. 12). De esta forma se superan ciertas comprensiones de la ciudadanía dadas en el marco del cumplimiento de unos determinados deberes y la exigibilidad

de unos derechos que, como hemos mencionado, son invertidos en beneficio de minorías oligárquicas.

De esta forma, la ciudadanía crítica no es sin más un aparato de control del sistema político de turno, es decir, no es un “sujeto-sujetado” de las estructuras sociales –que requieren el cumplimiento de uno deberes y derechos para la estabilidad misma del sistema–, sino que él mismo se configura como un actor protagonista de la transformación de la ciudad y de su propio bienestar.

Es en este mismo sentido que Sader (1990) considera que el sujeto es, en cierta forma, una colectividad donde se elabora una identidad y se organizan las prácticas; a esto mismo es a lo que Melucci (1999) denomina “capacidad para transgredir los límites” y “este potencial “subversivo” convierte a los movimientos sociales en actores políticos, ya que cuestionan el orden político.

Es por lo anterior que resulta problemático pensar la ciudadanía en el marco de lo institucional, como política estatal, pues esta, al igual que los movimientos sociales, si quiere ser crítica, parte justamente de una tensión conflictiva con las estructuras sociales que detentan el poder, además de resistirse a ser una masa homogénea en cumplimiento de unos deberes y reclamo de unos derechos.

En otras palabras, la ciudadanía crítica es pensada aquí en el marco de los procesos históricos –entre otras conflictivos– donde convergen no sólo las subjetividades, sino también toda una serie de racionalidades –modelos de pensar el mundo, marcos epistemológicos y éticos–.

En este mismo contexto resulta relevante la síntesis conceptual en la que Alfonso Torres enmarca las características de la acción colectiva; enunciamos aquí doce elementos de los muchos más mencionados por el colombiano (2005):

1. La existencia de un conflicto o condición estructural en torno al cual emerge la acción colectiva.
2. La vivencia, percepción y elaboración del conflicto por parte de sus protagonistas desde su vida cotidiana.

3. Los referentes valorativos, cognitivos e ideológicos (“marcos interpretativos”) desde los cuales se interpreta la situación y se decide o no vincularse a la acción colectiva.
4. La construcción de vínculos de solidaridad entre los actores que dan una base comunitaria (territorial o no) a los movimientos.
5. Las dinámicas asociativas y organizacionales que estructuran la acción colectiva.
6. Los actores que se forman en la medida en que asumen diferentes papeles dentro del movimiento (dirigentes, activistas, colaboradores ocasionales, simpatizantes, bases de apoyo, etc.).
7. La construcción –siempre abierta y conflictiva– de una identidad colectiva entre los partícipes de los movimientos.
8. Las formas y modalidades de acción y movilización colectiva que hacen visible el movimiento.
9. Las redes y mecanismos que permiten la coordinación del movimiento.
10. La temporalidad de la acción colectiva (continuidad/discontinuidad, corta, mediana, larga duración) que confiere historicidad al movimiento.
11. Las relaciones e incidencia del movimiento sobre el sistema político.
12. La capacidad de transgredir los límites del sistema social. (p. 14)

Ahora bien, si la ciudadanía crítica es pensada en el marco de los movimientos y las acciones sociales, deberá tener unas características particulares, pues esta se enmarca en un espacio particular, a saber, las dinámicas urbanas y de la vida cotidiana en ellas. Esta última característica, a su vez, permite partir el análisis justamente desde el lugar de la vida cotidiana de los sujetos sociales, de los ciudadanos y ciudadanas críticas. Es en la vida cotidiana donde los sujetos construyen y reconstruyen sus realidades, pero también donde se asocian para la construcción de valores y orientaciones que permitan transformar la realidad por medio de las acciones colectivas.

CIUDADANÍA CRÍTICA, ACCIÓN SOCIAL Y VIDA COTIDIANA EN LA CIUDAD

Pensar la ciudadanía en el marco de la acción social remite necesariamente a un referente estructural –aunque no únicamente– desde el cual se apalanquen las reflexiones. Este referente estructural permite superar los parciales y deficientes enfoques que reducen los análisis a los vínculos económicos o políticos; muchos de los vínculos que teje la acción social transformadora surgen justamente de las experiencias de la vida cotidiana y tienen origen en esta. Así, la referencia a lo estructural “No se agota en el nivel económico; involucra las relaciones de las poblaciones con la ciudad y su territorio, así como sus universos simbólicos y las estructuras sociales y de poder que enmarcan la vida y las experiencias sociales de los ciudadanos” (Torres, 2005, p. 14).

Lo que podría denominarse como “los ciudadanos”, son grupos cada vez más heterogéneos y diversos, máxime en el contexto colombiano, con la consabida problemática social del desplazamiento y, en consecuencia, la integración de las dinámicas e imaginarios rurales y de diversa índole en los procesos urbanos; lo que, entre otras cosas, marca una particularidad del fenómeno del ciudadano en las urbes mestizas de América Latina y Colombia, particularmente¹⁸.

Es entonces en el contexto de los barrios populares donde la vida cotidiana de las personas que emigran a la ciudad y, en consecuencia, se integran a las dinámicas urbanas, se desarrolla y articula; el barrio se convierte en el marco espacial sobre el cual pensar también una ciudadanía crítica, pues es allí donde las personas,

18 Al respecto, es interesante la forma como muchas de estas dinámicas de habitar la ciudad se evidencian en las arquitecturas populares en los centros urbanos. Estas estéticas arquitectónicas populares son evidencia de la mesticidad y de la manera particular de apropiación y adaptación de los espacios físicos por parte, principalmente, de las mayorías populares que habitan la ciudad, entre otras, provenientes de sectores rurales del país. Es común en los barrios populares de ciudades como Bogotá encontrar la apropiación y personalización de los espacios físicos de maneras muy particulares como las fachadas con múltiples materas colgando de la parte frontal de las viviendas, lo que podría ser una manera de recrear los espacios rurales donde la naturaleza hace mayor presencia. Para ampliar más sobre estas dinámicas arquitectónicas y estéticas de adaptación de los espacios de vivienda en las urbes: Alberto Saldarriaga y Lorenzo Fonseca (1992); Edilsa Rojas y Martha Guerrero (1999); Jan Bazant (1998); Fabio H. Avendaño T. y Hernando Carvajalino Bayona (2003).

emigrantes o no¹⁹, tejen nuevamente sus experiencias vitales, propician espacios de sociabilidad y seguridad, elementos indispensables para la convivencia ciudadana.

Los espacios territoriales barriales populares rompen con las dinámicas de las urbanizaciones de grandes edificios y frías estructuras que no permiten las dinámicas de asociación y personalización de los espacios –por ejemplo, las dinámicas barriales en torno a fechas especiales como la Navidad, la Semana Santa y otros–. Por el contrario, el barrio se convierte no sólo en espacio de seguridad y sociabilidad de los habitantes de la urbe, sino que, al ser construidos muchas veces por los esfuerzos de los mismos habitantes, se convierten en lugares vitales para la convivencia ciudadana, pero también para el forjamiento de una ciudadanía, por no decir más, autóctona (Harvey, 2014). Por otra parte, el pensar los espacios urbanos desde la perspectiva popular permite la superación de ciertas tendencias –románticas, podríamos decir– de idealización de los espacios rurales, en detrimento de una apropiación crítica de los espacios rurales, problema entre otros evidente en las dinámicas de cultura ciudadana en Bogotá, a la que popularmente se le ha dicho “la ciudad de nadie”.

Los espacios barriales, al ser, entre otros, entornos de reintegración de las dinámicas de vida y socialización, además de que en ellos se tejen vínculos de relaciones personales intensas, son lugares donde se reconstruye la identidad social perdida por situaciones de migración producto de la violencia o la misma sobrevivencia de los sujetos. El desarraigo que puede generar en las actuales generaciones, así como en las anteriores –la generación de los padres y abuelos del presente–, la salida de los espacios rurales, la pérdida de identidad social, es en cierta forma reconfigurado en los espacios barriales. Dado lo anterior, es natural comprender los barrios populares como espacios con muchas posibilidades para la reconstrucción de la identidad social y cultural (Lomitz, 1974).

19 El caso de la ciudadanía en una ciudad como Bogotá y particularmente de la relación de ciudadano emigrante aún carece de estudios serios. La manera de habitar el espacio bogotano está perneada con los vínculos sociales de los mismos, es decir, por una serie de experiencias vividas que vinculan a los sujetos con el espacio territorial, en particular el de la ciudad. Sin embargo, Bogotá es una ciudad habitada en su mayoría por personas emigrantes y desplazadas desde los cincuenta y los sesenta, así como de los desplazamientos de las últimas décadas, lo que hace más compleja la dinámica ciudadana en esta ciudad.

Barbero (1986), por ejemplo, piensa los espacios barriales como un punto intermedio –mestizo preferimos llamarle– entre lo privado y lo público; lo privado de la lógica barrial y la casa, con lo público de la urbe, generándose así espacios *sui generis* de convivencialidad ciudadana, en donde el poder de la estructura urbana mayor queda en cierto sentido supeditado a las dinámicas propias del barrio. En palabras de De Certeau (2008), los espacios barriales se convierten en “microespacios liberados” que facilitan cierta movilidad de los ejercicios del poder, permitiendo entre otras una integración directa entre las dinámicas de la vida cotidiana en las que los sujetos desarrollan su actuación en la ciudad y la exterioridad del poder urbano mayor, que por lo general tiende a ignorar a estas masas populares:

En el barrio se recrean relaciones y prácticas productivas y de consumo rurales, donde las condiciones espaciales lo permiten; el compadrazgo y el paisanaje se reactivan, en los solares de cultiva y se crían animales, en la casa se recibe a los familiares del campo, en el barrio se anda en ruana y sombrero y se realizan bazares donde se preparan y consumen productos de las regiones de origen. (Torres, 2005, p. 15)

Incluso la violencia armada en Colombia en relación con las urbes se ha propagado justamente en las dinámicas de control y poder territorial del barrio, a diferencia de las zonas rurales, donde las fuerzas armadas legales e ilegales ejercen control sobre vastas áreas. El barrio es también el lugar de control de las pandillas, las milicias y demás; son fuerzas que, de otra manera, no podrían subsistir en las dinámicas del poder urbano más general, es decir, fuera de los procesos barriales.

Por otra parte, al sujeto urbano le es más fácil lograr una participación más evidente en el devenir social en el marco del barrio, pues la participación en espacios mayores en las dinámicas urbanas está vedada a unas minorías con acceso a los medios. Así, elementos tan sencillos como la organización de bazares, fiestas barriales y demás, en pro de la mejora de las condiciones sociales y físicas del barrio o simplemente como escenarios de participación y socialización, se convierten en verdaderos espacios de ejercicios del poder ciudadano.

Por supuesto, todo lo anterior está permeado también por procesos clientelistas y de corrupción que, entre otras, reflejan las dinámicas estructurales del ejercicio del poder en la ciudad latinoamericana. De tal suerte que el ciudadano en las dinámicas de barrio conoce, participa y cuestiona en muchos casos las formas de administración del poder, sólo que desde la dinámica espacial del barrio su poder de participación es mucho más evidente y con mayor peso.

En fin, estas vivencias y luchas desde la cotidianidad van construyendo simultáneamente entre sus protagonistas vínculos e identidades comunes, así como saberes, tácticas y estrategias de sobrevivencia y resistencia como subalternos. Esta sabiduría popular se expresa en desconfianza frente a los símbolos de poder y frente a las iniciativas externas, (“malicia indígena”, refunfuñeo), en la exaltación de valores como la dignidad y la autonomía, así como en una ética de la tenacidad, del rebusque, del aprovechamiento de toda ocasión y del pragmatismo de sus dirigentes, entre otros. (Torres, 2005, p. 16)

Cabe preguntarnos en este punto por los mecanismos de resistencia que se pueden dar en los barrios, resistencia que entre otras podría ser uno de los elementos de una ciudadanía crítica. En la dinámica barrial se constatan las dinámicas de poder que los poderes ciertamente no logran interpretar, dado que en los espacios barriales se da una crítica a las estructuras de poder por medio de otros dispositivos como el sarcasmo, el chiste²⁰, los juegos de palabras, el grafiti, entre otros, que muchas veces escapan a las lógicas de interpretación política de los expertos. Podríamos decir que la oralidad dada en la cotidianidad barrial, y también el arte urbano –interpretado cotidianamente como vandalismo– son formas en las que, desde el anonimato, se ejercen los poderes ciudadanos en las dinámicas barriales.

Estas dinámicas barriales de ejercicio de la ciudadanía, que podrían también ser análogas a las dinámicas de ciudadanías alternativas y críticas, muchas veces

20 El chiste ha sido una de las formas más efectivas como las masas populares en Colombia recrean la política, la cuestionan y la denuncian. Baste recordar el magnicidio del humorista Jaime Garzón, que al son del chiste y el sarcasmo criticaba y denunciaba los desmanes del poder de turno. Por otra parte, el arte urbano, como la caricatura, es otra de las expresiones de denuncia por parte de quienes habitamos la urbe.

pueden mostrarse desarticuladas o desorganizadas desde la perspectiva de los “expertos” en los análisis sociales. Sin embargo, dichas dinámicas asociativas siempre están articuladas por intereses tanto individuales como colectivos que signan las acciones de asociación y lucha por los derechos en el marco de la ciudad. Esto no significa que estos procesos no sean susceptibles de manipulación de poderes externos a las comunidades en proceso de organización y a las dinámicas de corrupción propias de los grupos hegemónicos ciudadanos, máxime en una cultura política marcada por dichos elementos.

Lo anterior, sumado a un deterioro de los derechos humanos en el contexto colombiano y a la estigmatización de los procesos de organización ciudadana, pone de manifiesto la necesidad de articular la crítica a los derechos humanos –la pugna y la defensa práctica de estos– desde el ámbito de la ciudadanía, y ello requiere una educación en todos los niveles, que *forme* al ciudadano, no meramente para el reclamo de unos derechos y el disfrute de unos deberes, sino para la configuración de una subjetividad crítica en el marco de los que podría implicar la ciudadanía en el ámbito democrático latinoamericano.

APROXIMACIONES PARA UNA EDUCACIÓN HUMANISTA Y LIBERADORA, FORMADORA DE CIUDADANOS CRÍTICOS PARA EL EJERCICIO DE LA DEMOCRACIA

Como lo hemos antedicho, la discusión en torno a lo humano y, en consecuencia, el marco de sus derechos, ha sido una de las discusiones centrales en la reflexión filosófica y educativa en América Latina desde el siglo XVI. A lo anterior se suma la necesidad de pensar dichos presupuestos críticos en el marco del ejercicio ciudadano, es decir, en el marco de lo que implica participar en sociedades en camino a la democracia y en proceso de democratización.

Es decir, dados los antecedentes históricos del pensamiento social en América Latina –como la realidad empírica de violencia a los derechos humanos–, emerge la necesidad de repensar los fundamentos democráticos en el marco de sociedades en situación de vulneración de sus derechos. Partir de presupuestos idealizados,

donde la ciudadanía y la reflexión en torno a esta se presenta más como un ejercicio institucional de formar ciudadanos que se adapten a las reglas de juego del sistema de poder, no sería otra cosa que la profundización de las dinámicas de exclusión constatadas en la historia. De ahí la necesidad de una formación ciudadana crítica y responsable, que asume los retos propios de lo que es la democracia, no ya como algo concluso y por imitar, sino como un campo de conflicto sobre el cual actuar.

Asumir la democracia no como una categoría idealizada sino contextualizada, es repensarla en el marco de las dinámicas sociales, culturales y barriales, lo que muchas veces significa generar algunas tensiones con las pretensiones democráticas propias de las ciudadaníaes desarrollistas y consumistas.

Siguiendo entre líneas la perspectiva crítica que el pensador colombiano Estanislao Zuleta (2002) presenta con respecto a la democracia, debemos recordar que esta requiere el reconocimiento de cierta “angustia”, como sentimiento positivo que moviliza. Si se reflexiona en términos de los ideales griegos de la democracia, pronto el crítico se percatará de que dicho ideal estaba restringido para una minoría –de propietarios varones–, pero este no es el elemento central de la misma.

Estanislao Zuleta reflexiona en relación con la democracia griega, que esta es una de las características constitutivas de su modo de pensar, a saber, que los griegos fueron un pueblo que no tuvo un dogma intocable por medio del cual juzgaban la realidad. Es decir, la democracia nace en el seno de unas dinámicas donde no se encontraba ninguna instancia, por llamarle de alguna forma, “superior” que dirimiera las diferencias y que, por otra parte, perpetuara las estratificaciones en pro de una ley divina, de una palabra eterna o en la idea de un determinado “Dios” depositario de la última verdad²¹.

Así las cosas, la suerte de las fuerzas sociales no podía quedar sin más en manos de una determinada casta que decidiera el devenir de las relaciones sociales;

21 Lo anterior no significa que en la perspectiva griega no hubiera religiones o creencias en las cuales se fundamentaran las ideas, pero estas eran puestas en el escenario de la razón como mediación entre la verdad y el error, no en el veredicto externo de unas autoridades (la Biblia, el santo, Dios y demás).

por el contrario, era a partir de la idea de “hombre libre”, la condición sobre la que versaba dicha democracia. En este sentido:

Esto es interesante porque es la libertad la que hace posible la lógica y la que da lugar a la ciencia, y no al revés. La idea expresada en la afirmación “la verdad os hará libres”, expuesta en el Evangelio de San Juan, sería mejor invertirla, es la libertad la que nos obliga a ser verdaderos en nuestros juicios. (Zuleta, 2002, p. 2)

Es decir, la libertad es la condición de la verdad y no al contrario; esto pone al sujeto en una condición necesariamente compleja en el entramado social, pues dada la libertad como una condición real –no ideal como sucede en los procesos democráticos en América Latina– la verdad no es impuesta desde algún tipo de autoridad incuestionable e intocable, lo que entre otras no produciría la menor “angustia” en el sujeto, pues es el ejercicio de la libertad en procura de la verdad lo que impele al sujeto a vivir una democracia que requiere el discutir, el cuestionar y el razonar, todos estos elementos “angustiantes” para los sujetos modernos.

Así, el aprender a demostrar, a dialogar y a negociar, se convierte en un criterio para superar toda suerte de totalitarismos y fundamentalismos, tan comunes en las dinámicas sociales. Demostrar, en el sentido que lo plantea Zuleta, es la superación de la violencia propia de la imposición de una determinada perspectiva. Esto también será condición inexcusable para la paz. La habilidad de demostrar como la plantea el colombiano, al contrario de ser un criterio de exclusión, es de inclusión en el ejercicio de una ciudadanía crítica, pues esta piensa la demostración no como el ejercicio de revelación, es decir, como la superación del conocimiento dado, asignado a una determinada casta social, sea esta sacerdotal o en la actualidad cualquier suerte de academicismo depositario de “la verdad”:

La libertad no solamente hizo posible la aparición de la ciencia en Grecia sino también de la tragedia. La carencia de un texto sagrado que haga las veces de referente absoluto o de dogma produce angustia, porque cada cual tiene que buscar en qué creer, una guía para su acción o para decidir su vida. (p. 2)

Así, la democracia para el educador colombiano es justamente la aceptación de la angustia como condición de realidad del ejercicio de la libertad. En esto se encierra necesariamente la posición en la que queda el sujeto, en cuanto a verse impelido a “pensar por sí mismo”. La tragedia, entonces, no es propiamente la muerte, sino el reto de afrontar la posibilidad de afrontar opciones que pudieran ser válidas y que en sí mismas resultan contradictorias, lo que entre otras señala la fragilidad misma desde la que parte cualquier democracia.

Este ideal democrático, debe recordarse, estaba mediado por la idea central que tenían los griegos de la ciudad, pues esta era “parte de su propio ser”, tal como lo hemos evidenciado en la primera parte de esta investigación, pues era en el marco de ella que el sujeto ejercía su libertad. En otras palabras, la ciudad era extensión del ser griego, en cuanto era un referente de definición de la identidad del ciudadano. Por medio de la ciudad el sujeto pertenecía a unos vínculos que le trascendían, pero que también expresaban lo que él, en cuanto ciudadano, era.

Para profundizar dichos elementos, Estanislao Zuleta toma como paradigmas de diferentes racionalidades y formas de habitar la ciudad, las épicas historias de Antígona y de Abraham. En el primero de los casos, Antígona, ante la paradoja de seguir las leyes de la ciudad y del rey en cuanto a las disposiciones del entierro de su hermano y padre Edipo, afirma: “Sé que está prohibido hacer lo que hice, pero las leyes que seguí no son las leyes de la ciudad; también sé que no son las leyes que tú dictas, porque no son ni de hoy ni de ayer sino de siempre, porque están escritas en el corazón humano”.

Nótese que Antígona no sigue sin más obedientemente las normas de una ciudad o el decreto de un rey, como hoy pudiesen proclamar ciertas ciudadanías a-críticas, sino que, por el contrario, ella toma una acción contraria a las mismas, pero siguiendo siempre la “voz de su voluntad”; no se da la idea de un ciudadano absorbido por las dinámicas de la urbe, en la que sólo le son propios unos derechos y se ve obligado a cumplir unos determinados deberes, sino un ejercicio de ciudadanía y de democracia que demanda la libertad en cuanto posibilidades del sujeto en el

marco de las normas establecidas; y esto es angustiante: vivir la vida inquietamente, vertida al cuidado de sí y del mundo.

Por otra parte, tenemos la actitud *arquetípica* de Abraham (como paradigma de la racionalidad occidental), que por lo menos en dos ocasiones se ve como un sujeto-sujetado a unas normas divinas que están por encima de él. En un primer momento, Abraham se ve “obligado” por la ley divina a pasar a su mujer como hermana ante el faraón —a que su esposa fuera parte del harén de este— y esto por no poner en riesgo la orden divina de liberar al pueblo de la esclavitud. Abraham se ve impelido por esa ley externa, más allá de su libertad, a decidir no lo que él creyera, sino lo que la ley externa le obligaba. Abraham está dispuesto a sacrificar la vida de su hijo, nuevamente por una ley externa, la que entre otras no le permitía tener dudas en cuanto su actuar, y menos aún, a inventar una conducta y a decidir entre dos opciones, como sucede en el caso de Antígona. Y es que justamente el “Pensar por sí mismo es más angustiante que creer ciegamente en alguien” (Zuleta, 2002, p. 3).

Paradójicamente, el ejercicio ciudadano pensado desde “Antígona” —como paradigma de una democracia y ciudadanía críticas— y no desde Abraham, llevaría a efectos muy diferentes de lo que en América Latina tradicionalmente se ha pensado como ejercicio ciudadano y democrático; como un ejercicio de posibilidad de delegar el poder a algún guía o líder en el cual se pueda depositar la angustiada necesidad de toma de decisiones y del devenir histórico de los sujetos involucrados. Es en este mismo sentido que Zuleta dirá en *Elogio de la dificultad*, obra de 1980, que:

En lugar de desear una relación humana inquietante, compleja y perdible, que estimule nuestra capacidad de luchar y nos obligue a cambiar, deseamos un idilio sin sombras y sin peligros, un nido de amor, y, por tanto, en última instancia un retorno al huevo. En vez de desear una sociedad en la que sea realizable y necesario trabajar arduamente para hacer efectivas nuestras posibilidades, deseamos un mundo de satisfacción, una costrosa salacuna de abundancia pasivamente recibida. En lugar de desear una filosofía llena de incógnitas y preguntas abiertas, queremos poseer una doctrina global, capaz

de dar cuenta de todo, revelada por espíritus que nunca han existido o por caudillos que desgraciadamente sí han existido. (Zuleta, 2017, p. 16)

De la misma manera en que Zuleta interpreta la psicología y la tendencia humana en la búsqueda de la tranquilidad, en los asuntos relacionados con la ciudad dichas tendencias se transcriben, pues la forma como muchos sujetos asumen su ciudadanía, justamente se da de cara a la superación de la angustia, de la responsabilidad, de la inquietud propia de quienes ejercen su función como verdaderos sujetos de transformación. Estos siempre serán sujetos inquietos, ciudadanos “intranquilos” e inconformes que no delegan su responsabilidad en otros.

La fragilidad de la democracia se da entre otras razones por la angustia que puede generar en el ciudadano el pensar por sí mismo. La ciudadanía así pensada no es un espacio de certidumbre sino de incertidumbre, lo que implicaría pensar también una pedagogía que se mueva en estas coordenadas.

Pero la naturaleza de la democracia, según el filósofo colombiano, no sólo está relacionada con lo que él denominó “angustia”, sino también con otro elemento que acaso pueda ser condición para una ciudadanía crítica, a saber, la “modestia”. Esta implica justamente el valor trasversal de la valoración de la diferencia, pues esta comúnmente es pensada como amenaza para la propia subjetividad.

Los estados “democráticos” actuales valoran la pluralidad y la diversidad, por lo menos en términos formales; sin embargo, en la aplicación de políticas de inclusión de la pluralidad y la diversidad se evidencia más una tendencia a buscar la “asimilación” de todos los ciudadanos a los valores establecidos con el imaginario de la “patria”. Es decir, la diversidad asumida según la idea de la patria –nótese su etimología en relación con *pater*, padre–, en la que todos caben, tal como un “padre” acepta a sus hijos en la diversidad, pero siempre con el telón de fondo de aceptar cierta paternidad del Estado.

Así, la diversidad en realidad es aceptada –con mayor precisión tolerada– siempre y cuando los sujetos acepten y valoren la respectiva tutoría de la patria, siendo esta el marco de la inclusión. De suerte que lo que resulta de dicho proceso

es menos el valor transversal de la diversidad como condición *sine qua non* de la ciudadanía, sino la diversidad como algo que el *pater* tolera y acepta.

La democracia implica igualmente la modestia de reconocer que la pluralidad de pensamientos, opiniones, convicciones y visiones del mundo es enriquecedora; que la propia visión del mundo no es definitiva ni segura, porque la confrontación con otras podría obligarme a cambiarla o a enriquecerla; que la verdad no es lo que yo propongo, sino lo que resulta del debate, del conflicto; que el pluralismo no hay que aceptarlo resignadamente sino como resultado de reconocer el hecho de que los hombres, para mi desgracia, no marchan al unísono como los relojes. (Zuleta, 2002, p. 2)

Acudimos entonces a la irrupción de nociones inclusionistas tradicionales; a un modelo de ciudadanía monocultural en la que se tiene cierto aprecio a la diversidad, pero la misma es vista bajo el prisma de una determinada cultura dominante, sea esta de corte “democrático” o no. Es decir, los sujetos susceptibles de la inclusión en el marco del Estado son tomados como sujetos-sujetados, en cuanto desvalidos, diferentes, pobres u otras categorías aplicadas para dar una “marca” que les diferencia –y por lo tanto les hace susceptibles de inclusión–, lo que no es otra cosa sino la objetivación del sujeto.

Con este telón de fondo, la aceptación de la diversidad en los procesos democráticos y en la indagación por ciudadanía crítica deberá superar dichas tendencias inclusionistas y cosificadoras del sujeto, haciendo de este y su diferencia no el mero depositario de la inclusión del Estado, sino el actor protagonista de sus procesos; en este mismo sentido, pero en el ámbito educativo, señala el filósofo argentino Carlos Cullen (2004):

Es necesario pensar críticamente estas políticas que tienden a plantear la agenda educativa más en términos de eficacia que de justicia, y que, por lo mismo, tienden a profundizar la exclusión social. Sin duda, estas políticas educativas se enfrentan a una microfísica del poder, donde las diversas prácticas sociales permiten pensar en nuevas alternativas. (p. 18)

Por esto, para Pablo Gentili (2009), al hablar de ciudadanías inclusivas –no propiamente críticas– las piensa como procesos democráticos atravesados por la superación de las exclusiones políticas, económicas, sociales; lo que requiere complejizar la idea de sujeto que subyace a las lógicas de las ciudadanías promovidas en los estados-nación. Esta complejización, por supuesto, está incluso atravesada por las formas como se nombran a los sujetos susceptibles de inclusión, por las formas como se les piensa y, en consecuencia, por la forma como desde los imaginarios sociales se plantea la diferencia.

Un tercer elemento que señala Zuleta (2002) para el abordaje de una democracia que permita el ejercicio de una ciudadanía crítica es justamente el del respeto, pero no entendido este como la evasión del conflicto; por el contrario, el respeto entendido en el marco de la posibilidad del conflicto, en cuanto este es potenciador de transformación y, entre otras, es la aceptación de la otredad, pero en su totalidad conflictiva: “Respeto significa, en cambio, tomar en serio el pensamiento del otro; discutir (...) defender el pensamiento propio sin caer en el pequeño pacto de respeto de nuestras diferencias”. (p. 3)

Es decir, las diferencias no son tomadas sin más como una realidad desde la que parte la dinámica social, sino que las mismas son estímulo para la discusión, el debate, estimulan en sí misma la transformación de la sociedad y permiten no objetivar al otro diferente, en la idea de inclusión en una determinada lógica incluyente que, por de más, siempre será hegemónica:

Muy a menudo creemos que discutir no es respeto; muy por el contrario, el verdadero respeto exige que nuestro punto de vista sea equivocado total o parcialmente, sea puesto en relación con el punto de vista del otro a través de la discusión. Esta idea es tan antigua que está anunciada por Platón (...) en un debate seriamente llevado no hay perdedores: quien pierde gana, sostenía un error y salió de él; quien gana no pierde nada, sostenía una teoría que resultó corroborada. Esta es una disputa muy distinta a la que se presenta en las guerras, en las que el que pierde, nunca gana. (Zuleta, 2002, p. 3)

Si se piensa la democracia de cara a las realidades epistemológicas que este filósofo ha aportado, es decir, desde el reconocimiento de que la democracia es frágil, en cuanto a la aceptación de cierta angustia, circunscrita a la necesidad de tomar decisiones sin el yugo de la tutoría de un líder —es decir, que requiere de sujetos que se empoderan de su libertad—; de que la democracia requiere el valor de la modestia y esto en la aceptación de la diversidad como un valor en sí mismo, lo que incluye el respeto de lo otro, pero ese otro en el marco de la conflictividad que permite la transformación, se podría decir, como menciona el antioqueño, que la democracia requiere también de la “maduración” del sujeto, pues dichos elementos de la democracia no son connaturales al ser humano, no son la expresión de la naturaleza humana, sino que requieren cierta “educación” que permita superar las profundas tendencias no democráticas, pues “nuestros orígenes no fueron democráticos” (p. 4).

Desde esta perspectiva, la democracia no es vista como una condición natural de organización, sino como una conquista del sujeto en cuanto individuo, pero también en cuanto colectivo. Al no ser una condición natural del sujeto, no queda sino el esfuerzo de los sujetos, esfuerzo que, entre otras, es evidencia de ser sujetos no sujetados. Lo natural, según el educador antioqueño, es el dogma, pues está impreso en el sujeto incluso a través del lenguaje que le circunscribe al campo de lo común, de lo seguro, de la convención in-aceptada si no impuesta por las dinámicas históricas.

De suerte que la democracia, por el contrario, se manifiesta como conquista de la libertad del sujeto a todos aquellos condicionamientos del devenir histórico; conquista también en cuanto aceptación de la angustia de la que hemos hablado: “Por esto afirmamos que el dogmatismo es lo arcaico y la democracia no nos viene espontáneamente, sino como resultado de una conquista, como aceptación de la angustia, de la duda sobre sí mismo” (p. 4).

El anterior entendimiento de la democracia requiere por supuesto un cierto modelo de ciudadano, es decir, una forma de asumir la existencia en el marco de la ciudad, pues el ciudadano crítico tiene su origen en el reconocimiento de que la adhesión a la democracia sólo es posible en el entendimiento de que esta es la

lucha –la dialéctica– contra sí mismo, contra aquella función arcaica y dogmática que acaece a la subjetividad como natural, de los anhelos de seguridades eternas, es el fin de la idealización de la seguridad depositada en otros que no permite tomar la responsabilidad por las decisiones propias y todo lo que implica pensar por sí mismo.

Por todo ello la lucha de la democracia es frágil, ya que se trata de algo difícil de alcanzar. Es mejor comenzar por reconocer que es así. Muy probablemente conocer la vulnerabilidad y la fragilidad de la democracia, que la historia muestra de manera tan dramática, nos prepara para amarla. Cuántas bellas causas han terminado en la idolatría por un caudillo. (p. 4)

Una democracia entendida desde este horizonte, es decir, aquel que no parte de categorías idealizadas, en cuanto no tienen asidero en la realidad, sino únicamente en la posibilidad de crecimiento del sujeto como partícipe de la *polis*, permitirá superar las tendencias de ciudadanías que se presentan como incluyentes o meramente en la lógica de derechos-deberes, que fortalecen la idea del ejercicio ciudadano como el “juego de inclusión en las lógicas del poder” y permite entrever la ciudadanía crítica como elemento estimulante para el sujeto mismo, pero sobre todo como una ciudadanía que propende a la transformación de las estructuras opresivas en la sociedad.

EN CUANTO A LA EDUCACIÓN PARA LA DEMOCRACIA Y LA CIUDADANÍA CRÍTICA

Cabe en este punto preguntarnos por el modelo de educación que responda a la visión de democracia expuesta. Es decir, si se pretende que la democracia sea asumida de la forma que hemos esbozado anteriormente, corresponde preguntarnos y cuestionarnos por el modelo de educación que viabilice la formación de un ciudadano en el marco de una democracia real.

Si como se mencionó, la democracia no es una condición natural del sujeto en el entramado social, sino que por el contrario es la expansión de ciertas habilidades

como el respecto, el valor de la diversidad y la angustia, ello requiere una educación “humanista” en el sentido de que “permita y fomente el desarrollo de la persona” (Zuleta, 2002), lo que, entre otras, rompe con la lógica de una educación determinada por las dinámicas del mercado; es decir, de aquellos modelos educativos que no buscan el cuestionamiento del ciudadano y el educando sobre el entorno en el que se encuentran, sino que basan sus idearios en la dación de herramientas para una adecuada inserción del sujeto o ciudadano en las lógicas del mercado laboral; una educación que responde no a los problemas del sujeto, sino del mercado.

Muchos modelos de formación en ciudadanía soportan sus postulados en la idea de responder a las demandas del mercado laboral; de allí el énfasis de algunos currículos en las competencias ciudadanas, laborales y demás, pero no necesariamente en la expansión de las posibilidades del desarrollo del sujeto. Es decir, es una formación que busca capacitar, dar herramientas, habilidades para el buen desarrollo de las reglas del juego de una ciudadanía de corte capitalista y consumista que propende a la interiorización de la lógica del éxito en las dinámicas sociales. En este sentido se es buen ciudadano cuanto mejor, con mayor éxito se compita en las dinámicas propuestas por los poderes de turno para el ejercicio de una ciudadanía acrítica. Así, buen ciudadano es aquel que conoce y defiende lo que han denominado “derechos y deberes” por encima de las condiciones materiales y reales en las que se encuentra el sujeto; parte, entre otras, de una masificación y estandarización de lo que es un ciudadano.

Estos modelos educativos de ciudadanía acrítica, sabiéndolo o no, forman individuos para que funcionen como el sistema necesita; se capacita a los sujetos para operar dentro de un aparato burocrático, reprimiendo su pensamiento y libertad para que de esa manera puedan funcionar en cualquier parte del entramado ciudadano. Es en este mismo sentido la formación de individuos heterónomos y no autónomos –cualidad esta última de una verdadera democracia–, como vimos en el ejemplo de Antígona versus Abraham.

Esta producción de individuos heterónomos requiere también la atomización e hiperespecialización del conocimiento, de suerte que de allí se reproduce

la división social del trabajo y de la mano de obra; de esto, la legitimación de las diferencias económicas y sociales, es decir, la estratificación de las clases sociales. Todo lo anterior conduce a que “el mundo de las mercancías domine la vida”. De suerte que el sistema educativo forme para la integración de los jóvenes al sistema laboral y a las dinámicas de una ciudadanía preestablecida, y no propiamente para el desarrollo personal del educando. Así lo constatan los educadores norteamericanos, particularmente Cintis y Bowler (1981), al afirmar que dentro del sistema capitalista de educación es indispensable formar individuos con “determinados conocimientos”, pero sobre todo con una determinada actitud y voluntad, que se podría resumir en la anulación de toda iniciativa; iniciativa que representa la libertad y autonomía del individuo.

Si bien la educación tiene que hacer frente a la realidad del sistema en el que se desenvuelve el sujeto, es necesario también una educación, como la nombra Zuleta, “para el combate”, en el sentido de que propenda a la realización del ser humano concreto. Es una educación que muchas veces estorba al sistema. Por su parte, la educación que busca la adecuación al sistema, aquella que responde sin más a las demandas del mismo “Contribuye al sostenimiento y la perpetuación del sistema”; en ese sentido, no es una educación para la transformación, sino para la conservación del *statu quo* epistemológico, político, económico y cultural.

Por lo anterior, Zuleta recuerda que “La educación es un campo de combate; los educadores tienen un espacio abierto y es necesario que tomen conciencia de su importancia y de las posibilidades que ofrece” (1995, p. 29). Ese campo abierto del que habla Zuleta no debe ser entendido como un cierto mesianismo del educador, sino como el proceso dialógico por medio del cual educando y educador construyen y deconstruyen los saberes para, desde allí, ampliar las posibilidades del sujeto. “Nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo. Los hombres se liberan en comunión” (Freire, 2005, p. 3).

En este mismo sentido convergen las reflexiones del educador colombiano con las propuestas de Paulo Freire (2005) en *Pedagogía del oprimido*, al centrar la labor educativa alrededor de la humanización del sujeto, no en la atomización de

este y del conocimiento que le es propio, pues, según el educador, la función principal de la educación habrá de ser potenciar al sujeto en cuanto a “ser más”, es decir, a la expansión de sus posibilidades, potencialidades y demás.

El tema de la “humanización” es fundamental en la obra del educador brasileño y servirá en su reflexión como puente para visibilizar la existencia concreta, es decir, de los cuerpos-oprimidos cuerpos-liberados (Machuca, 2011). Freire, como educador humanista, enfoca su trabajo en la construcción de un mundo más humanizado y la lucha contra todo aquello que deshumaniza en relación con la vida concreta.

Son, entonces, las “situaciones límites” aquellas condiciones que limitan la vocación del ser humano para “ser más”²², para ser sujeto activo en la transformación de las condiciones injustas y las concreciones impuestas por la opresión. Al respecto, el pedagogo menciona:

Es importante insistir en que, al hablar del “ser más” o de la humanización como vocación ontológica del ser humano, no estoy cayendo en ninguna posición fundamentalista, por lo demás siempre conservadora. De ahí que insista también en que esta “vocación”, en lugar de ser algo a priori de la historia, es por el contrario algo que viene constituyéndose en la historia (...) El sueño de la humanización, cuya concreción es siempre proceso, siempre devenir, pasa por la ruptura de las amarras reales, concretas, de orden económico, político, social, ideológico, etc., que nos están condenando a la deshumanización. (Freire, 2005, pp. 94-95)

Por tanto, la tarea educativa desde esta perspectiva será la de potencializar la vocación de los seres humanos para aquel “ser más”; para superar todo aquello que no deja vivir plenamente y que, por ende, no permite un mundo humanizado.

22 En la *Pedagogía del oprimido*, el “ser más” está relacionado con el desafío de libertad para los oprimidos, como la búsqueda de la humanización; es a partir del diálogo crítico y problematizador que será posible que los oprimidos construyan caminos para “ser más”.

“La vocación para la humanización (...) es la marca de la naturaleza humana que se expresa en la propia búsqueda de ser más” (Machuca, 2011, p. 9).

CAPÍTULO III

Las competencias ciudadanas en el marco de la lógica del mercado

Como se indicó en la introducción, a partir de este capítulo se propone un segundo momento analítico desarrollado en los capítulos tercero y cuarto, en el que se espera discutir la actualidad de las posturas críticas intelectuales, realizando una suerte de giro autocrítico sobre las herramientas de investigación con las que contamos para abordar la cuestión de “Las competencias ciudadanas en el marco de la lógica del mercado” y la “Propuesta ético-epistemológica sobre la ciudadanía desde el enfoque de la EpDL” esbozando una muy modesta propuesta preliminar de un ejercicio práctico-teórico de intervención política.

Desde la promulgación de la Constitución Política de 1991, en Colombia se comenzaron a gestar una serie de reformas al sistema educativo que promovieron prácticas en torno a lo que se considera como el ejercicio ciudadano por excelencia: la participación ciudadana.

En el artículo 41 se señala que en las instituciones de educación el estudio de la constitución política y de la instrucción cívica era obligatoria. La premisa consiste en que el principio constitutivo de las prácticas democráticas estaba determinado por el aprendizaje de los fundamentos y valores de la participación ciudadana. Esta disposición se desarrolló en la Ley 115 de 1994, Ley General de Educación, y en los lineamientos curriculares que el Ministerio de Educación Nacional (MEN) expidió en diferentes áreas curriculares; de igual manera, en los “Estándares básicos de competencias ciudadanas: formar para la ciudadanía”, promulgados en 2003.

Según el Ministerio de Educación Nacional, “las competencias ciudadanas son el conjunto de conocimientos y habilidades cognitivas, emocionales y comunicativas que, articulados entre sí, hacen posible que el ciudadano actúe de manera constructiva en la sociedad democrática” (MEN, 2010). Pero ¿a qué tipo de “sociedad democrática” es a la que le apuestan estas competencias ciudadanas? Según la filósofa y politóloga belga, Chantal Mouffe (1999), “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”. (p. 89)

Este modo de entender la ciudadanía a partir de competencias no surge de manera espontánea como resultado *necesario* de una teleología evolutiva de los procesos democráticos. “La forma en que se defina la ciudadanía no puede escapar al implícito del proceso histórico de su adquisición (...) el problema de definir la ciudadanía no es sólo un problema sincrónico, derivado de los cambios sociales que se están produciendo en nuestras sociedades democráticas, sino histórico y antropológico” (Zapata, 1996, p. 41).

El propósito de este capítulo es *problematizar* la cuestión de las “competencias ciudadanas” comprendiendo: primero, el modo en que se articula a una lógica global e histórica mayor, la cual explica el lugar que ocupan como dispositivo de una tecnología de gobierno; segundo, el modo en que opera esta lógica, los amarres que produce y la forma que toma en concreto en la realidad colombiana; y, finalmente, presentando un breve análisis de los discursos que giran en torno a la ciudadanía en los y las estudiantes de la clase de Desarrollo Social Contemporáneo de UNIMINUTO.

¿PROBLEMATIZAR?

Inicialmente, nos parece necesario hacer una aclaración conceptual con respecto al término *problematizar*, para evitar malentendidos que hagan referencia a nuestros presupuestos epistemológicos.

El filósofo francés Michael Foucault (1999) introduce el concepto de “problematización” con el propósito de marcar una diferencia entre los temas relativos tanto a la *historia de las ideas* (sistemas representacionales), como a la *historia de las mentalidades* (actitudes y esquemas de conducta), con respecto a las cuestiones propias de la *historia del pensamiento*:

El pensamiento no es lo que habita una conducta y le da un sentido; es, más bien, lo que permite tomar distancia en relación con esta manera de hacer o de reaccionar; dársela como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines. El pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema. (p. 359)

Es en este sentido que la “problematización” es, en sí misma, un acto político y epistémico. Marca una distancia crítica que no sólo pone la situación en estado de interrogación, sino que se pregunta cómo los modos en que dicha situación se ha manifestado como problemática son en sí mismos parte de esta. Como Hegel (1985) señaló en el prólogo de su *Fenomenología del espíritu*, “El criterio con el que evaluamos la situación y establecemos que es problemática es, en sí mismo, parte del problema y debería ser abandonado”. (p.45)

Por otro lado, tenemos la cuestión política inherente al gesto de problematizar. Stuart Hall ha denominado “vocación política” o “voluntad política” a un tipo de labor reflexiva que no es “exclusiva ni sustancialmente académica, sino que supone una *práctica intelectual* en estrecha relación con intervenciones políticas concretas” (Restrepo, 2012, p. 129). No sólo por el hecho de existir una disposición explícita en el intelectual de afectar el estado de cosas, sino por la situación mucho más radical de que todo conocimiento es en sí mismo *político*:

El conocimiento vinculado al poder no sólo asume la autoridad de “la verdad” sino que tiene el poder de *hacerse él mismo verdadero*. Todo conocimiento, una vez aplicado en el mundo real, tiene efectos reales, y en ese sentido, al menos, “se vuelve verdadero”. El conocimiento, una vez usado para regular la conducta de los otros, implica constricciones, regulaciones y prácticas

disciplinarias. Entonces, “No hay relación de poder sin la correlativa constitución de un campo de conocimiento, y no hay conocimiento alguno que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder”. (Foucault, citado por Hall, 2010, p. 474)

Debido a estas cuestiones fundamentales es que el asunto central de la dinámica de problematizar tiene que ver con asumir la condición histórica y contextual que determina toda reflexión, identificando en ciertas situaciones contradicciones constitutivas que expresan su imposibilidad intrínseca como un problema, es decir, determinando del modo derridiano la negatividad inherente del proceso de conceptualización, no como un obstáculo, sino como su fundamento constitutivo: (im) posibilidad.

A través del rastreo detallado de las relaciones de poder que prefiguran una situación, estructuras de dominación que subyacen a las prácticas y los discursos, es posible establecer una distancia crítica que permite comprender los amarres y articulaciones que facilitan la reificación de dicha situación; sin embargo, el ejercicio de problematizar como un acto político no sólo se ocupa de establecer las posibles soluciones que, en medio de una búsqueda ecléctica y abarcante, se manifiesten como más “útiles”, más prácticas o más “realistas”, sino que implica redefinir las condiciones de posibilidad del problema.

Por lo anterior, el interés de este capítulo es explorar, más que las posibilidades que abren las competencias ciudadanas y la taxonomía que se despliega en el ejercicio político del estudiantado de una institución de educación superior (IES) colombiana como UNIMINUTO (los ejemplos concretos en que “participa” impulsado por el discurso de la “ciudadanía activa”, etc.), es comprender los modos en que este discurso de las competencias sobredetermina gran parte de lo considerado por esos estudiantes de la institución como el “ser del ciudadano”, generando en sus narrativas inesperadas formas de pasividad cómplice. Un dispositivo ideológico de formalización abstracta que contradice la realidad de muchos que, en concreto, jamás alcanzan la dignidad del “ciudadano”.

EL LUGAR DE LAS COMPETENCIAS CIUDADANAS DENTRO DE UNA LÓGICA GLOBAL E HISTÓRICA MAYOR

Desde un punto de vista genealógico, la “aparición” de la ciudadanía, vinculada a la lógica de las competencias, obedece a un desplazamiento global e histórico que explica su especificidad no reductible a una lógica causal pensada desde el presente histórico. En palabras de Foucault (2007):

Una serie completa de prácticas –a partir del momento en que se coordinaron con un régimen de verdad– pudo hacer que lo que no existía (las competencias ciudadanas) se convirtiera en algo, algo que, no obstante, siguió sin existir. Es decir, no (cómo) pudo nacer un error (...), no cómo pudo nacer una ilusión; no, lo (que nos) gustaría mostrar es que cierto régimen de verdad, hizo que algo inexistente pudiera convertirse en algo (...) el acoplamiento de una serie de prácticas-régimen de verdad forman un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso. (pp. 36-37)

Este “acontecimiento de sentido”, para servirnos de la terminología del filósofo francés Deleuze (1970), se mueve en dos niveles que se complementan. Primero, en la dimensión del saber, en el marco de las relaciones entre el conocimiento y el poder: “Foucault decía que no sólo el conocimiento es siempre una forma de poder, sino que el poder está involucrado en las cuestiones de si se aplica el conocimiento o no, y en qué circunstancias. Esta cuestión de la aplicación y *efectividad del saber/poder* es más importante, pensaba, que la cuestión de su verdad” (Hall, 2010, p. 474). Segundo, en la dimensión de las “prácticas discursivas” (Hall, 2010, p. 471) que constituyen (lo que experimentamos como) *la realidad*.

Después de la Segunda Guerra Mundial, una serie de transformaciones comienzan a reformular el conjunto de las experiencias sociales en relación con la ciudadanía. A partir de ese momento histórico, “el mercado terminó convirtiéndose en el ámbito desde el cual se define la ciudadanía. Es decir, con la emergencia del neoliberalismo en el siglo XX, ser ciudadano ya no será más un asunto de “derechos”,

como se observó en el primer capítulo, sino un asunto de “emprendimiento” (Castro-Gómez, 2010). Asunto que en Latinoamérica toma la forma de la llamada *economía del desarrollo*²³.

La lógica inherente a las dinámicas de esta guerra impulsó un sinnúmero de procesos de tecnificación que empezaron poco a poco a incluirse no sólo en la producción de objetos y productos manufacturados, sino en la misma dinámica social, entendida como un proceso de producción de artefactos sociales.

Estos demandaban una ingeniería que elevara la “eficiencia” de las funciones y los sistemas encargados de la optimización del bienestar: “Aquí ya no juegan los “derechos humanos” sino la *eficacia* con que pueda cumplirse el objetivo central de la práctica gubernamental, a saber, que los hombres se comporten “económicamente” y sean capaces de desplegar su libertad conforme a los intereses de una comunidad económica” (Castro-Gómez, 2010, p. 146).

La implementación de este pragmatismo económico dentro del conocimiento social explotó con el surgimiento de la Escuela de Economía de Chicago²⁴, que sería el antecedente inmediato de un proceso en el cual el saber sobre lo social se reformuló según un nuevo paradigma que buscaba obtener resultados conclusivos mediante el uso del “método científico” (Zamitiz, 1999). La economía, y sus formas de eticidad, como vimos en el segundo capítulo de esta obra, se convirtió en la ciencia social por excelencia, al punto de que sus categorías fueron configurando los descriptores de la realidad política, cultural y económica, subsumiendo a su vez las configuraciones teológicas que antaño justificaban y nombraban la articulación del poder²⁵.

23 “El discurso del desarrollo es una tecnología de gobierno que tiene como propósito determinar el destino de los países periféricos a partir de un dogma fabricado desde el norte global para, así, regular y controlar los excesos que producen las contradicciones del mismo esquema de explotación y dominación” (Gudynas, 2011, p. 22).

24 Lo que Foucault denomina “El neoliberalismo norteamericano”, según él, se implementa a partir “de 1933-1934 por Roosevelt. Y el primer texto fundamental de ese neoliberalismo norteamericano, escrito en 1934 por Simons, que fue el padre de la Escuela de Chicago, es un artículo que se titula “Un programa positivo para el *laissez-faire*” (Foucault, 1999, p. 250).

25 Nótese cómo la doctrina anselmiana del pecado que sigue la estructura: El ser humano es pecador (deudor ante Dios), de una deuda que es impagable (pues es ante Dios, sólo él puede pagarla), requiere la fe, el creer, el deudor (creer, del latín, *fidem, credere*). Este mismo esquema funciona en la economía: El sujeto para salvarse del pecado (para ser ciudadano) se endeuda, para pagar la deuda requiere el crédito (*credere*); así la circularidad *at infinitum* de la dinámica de la comunidad económica.

Gary Becker (1976), por ejemplo, sostiene que “el enfoque económico provee un valioso marco unificado para comprender *todo* el campo del comportamiento humano” (p. 14). La cuestión es que el giro economicista no es sólo epistemológico sino también ontológico: la gente experimenta sus elecciones mediante parámetros económicos, por ejemplo, el concepto de “calidad”, o de “recurso”, conceptos que en principio eran utilizados sólo para el diagnóstico de la producción de bienes, ahora sirven para medir cualquier experiencia (calidad de vida, calidad humana, recursos humanos, etc.).

Foucault utiliza la noción de “gubernamentalidad”²⁶ para explicar el proceso de desplazamiento de una “razón de Estado”, basada en la soberanía, hacia una lógica de administración económica de las “poblaciones”²⁷: “Diríamos entonces que el diagnóstico del presente ofrecido por la analítica de la gubernamentalidad es el de una sociedad donde la forma-empresa domina sobre la forma-Estado” (Castro-Gómez, 2010, p. 51).

Esto que Foucault llamó “gubernamentalidad” afecta de forma directa la “práctica ciudadana”, en la medida en que produce sujetos-ciudadanos con la característica singular de que se reconocen como libres en su ejercicio de ciudadanía:

Lo que fascina a Foucault es el modo en que el liberalismo y el neoliberalismo son capaces de crear un *ethos*, unas “condiciones de aceptabilidad” en donde los sujetos se experimentan a sí mismos como libres, aunque los objetivos de su conducta sean puestos por otros. Es, pues, la relación entre el poder y la libertad lo que respira latente bajo el proyecto de una “historia de la gubernamentalidad”. (p. 12)

26 Foucault entiende como gubernamentalidad “el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, y como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad” (1999, p. 195).

27 Para Foucault “La población (...) No quiere decir simplemente un grupo humano numeroso, sino seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos y leyes biológicas (...) En este preciso momento es cuando vemos aparecer problemas como los del hábitat, las condiciones de vida en una ciudad, la higiene pública, la modificación de la relación entre natalidad y mortalidad (...) Y a partir de aquí toda una serie de técnicas de observación entre las cuales está evidentemente la estadística, pero también todos los grandes organismos administrativos, económicos y políticos se encargan de esta regulación de la *población*” (1999, pp. 245-246).

El carácter normativo del discurso “modernizador” puesto en marcha desde la segunda mitad siglo XX, en lo que respecta al modo en que se produce el sujeto-ciudadano dentro de lo que se denomina (no sin discusión) “neoliberalismo”, es críticamente descrito por Santiago Castro-Gómez (2000) de este modo:

Las taxonomías elaboradas por las ciencias sociales no se limitaban, entonces, a la elaboración de un sistema abstracto de reglas llamado “ciencia” –como ideológicamente pensaban los padres fundadores de la sociología–, sino que tenían consecuencias prácticas en la medida en que eran capaces de legitimar las políticas regulativas del Estado. La matriz práctica que dará origen al surgimiento de las ciencias sociales es la necesidad de “ajustar” la vida de los hombres al aparato de producción. Todas las políticas y las instituciones estatales (la escuela, las constituciones, el derecho, los hospitales, las cárceles, etc.) vendrán definidas por el imperativo jurídico de la “modernización”, es decir, por la necesidad de disciplinar las pasiones y orientarlas hacia el beneficio de la colectividad por medio del trabajo. (p.288)

Desde el periodo de la segunda posguerra surge una estrategia global para conseguir el desarrollo de los países más pobres del mundo a partir de una lógica de la educación no formal. La noción de Educación para el Desarrollo (EpD) busca responder a la “necesidad” de “educación” de estos países en temas de desarrollo como una apuesta de los países del “primer mundo”, en el contexto de las políticas de cooperación internacional de la ONU (1945), para conseguir la vía más rápida al progreso de los países del llamado “tercer mundo”. Con esta versión de la educación, las organizaciones no gubernamentales para el desarrollo (ONGD) plantean una reestructuración de los modelos de intervención y cooperación europea que les garantice un crecimiento económico, confundido como “bienestar social” (Orrego, 2014b).

Si bien esta estrategia se concentró durante los primeros años en el desarrollo económico por la vía de la ayuda humanitaria y la intervención social en el “tercer mundo”, que no necesariamente tenía una intención educativa, con el tiempo se fue configurando en un “mecanismo educativo” para la capacitación social y democrática

que requería una sociedad en “vía de desarrollo”. De acuerdo con esto, plantean Arjibay y Celorio (2005):

El concepto (de educación para el desarrollo) surge vinculado a la idea promovida por la Unesco en 1953 con su plan de educación para la cooperación y la paz para sus escuelas asociadas. Sin embargo, la fuente más importante de gestación de la E.D. hay que buscarla en el trabajo desarrollado por las organizaciones no gubernamentales (ONG), religiosas o laicas, de solidaridad con el entonces llamado «Tercer Mundo». Entre los países industrializados del Norte y, en particular, en Europa se pueden distinguir algunas etapas en las que los distintos contextos dibujaron claros paralelismos entre la evolución de la E.D. y la del conjunto de la cooperación internacional. (p. 17)

El desplazamiento decisivo con respecto a la articulación de los dispositivos educativos en la lógica del mercado no se da, sin embargo, sino hasta 1983 en los Estados Unidos, cuando se publicó el “Informe de la Comisión Nacional de Excelencia en Educación” (conocido como “Una nación en riesgo”), que en concreto vincula la formación educativa llevada hasta ahora con la decadencia social. Desde el punto de vista de algunos sectores, el informe mencionado es una reacción a las propuestas “progresistas” que impulsan por la época la politización de espacios antes restringidos a la esfera privada. Todos estos movimientos de mujeres, de libertad sexual, ecológicos, a favor de una economía social, etc., eran, según algunos intelectuales, el foco contra el que iba dirigido dicho informe, es decir, puntos de disenso que no eran funcionales, y hasta cierto punto, obstaculizaban un *tranquilo* transcurrir de los intercambios comerciales:

Es importante señalar la asociación que se hace en el reporte entre crisis en la educación (crisis en los niveles de calidad de la educación, y la pérdida de confianza en la educación por parte de los norteamericanos) con la decadencia moral y cultural, propiciada por las reformas liberales en la educación. En este sentido, el reporte muestra un ataque contra la *progressive education*, un énfasis en la socialización para el trabajo productivo a través de las escuelas, agencias y, eventualmente, programas de entrenamiento, una creciente centralización

del poder, un papel directivo más expreso del departamento de educación y una supervisión más estricta y estrecha de la tarea educativa y la construcción del currículum. (Torres, 1986, p. 6)

Durante este periodo, en América Latina, dichas críticas del Norte al modelo progresista allanaron el terreno para el establecimiento triunfal de la forma-empresa en todos los ámbitos del proceso social. Articuladas al problema de las crisis de la deuda externa, se catapultó a la llamada “ideología neoliberal” como la única solución efectiva al estancamiento económico producido por las políticas proteccionistas desplegadas en gran parte de América Latina, tales como el modelo de “sustitución de importaciones”, “las reformas agrarias” y la “alianza para el progreso”:

En la década del ochenta, el discurso neoliberal generaba consensos. No sólo el capital financiero –así como los grandes grupos privados y los gobiernos de América Latina (Salinas de Gortari en México, Menem en Argentina, Collor de Mello en Brasil) impulsaron decididamente el Consenso de Washington– sino también amplios sectores empresariales y populares se plegaron ideológicamente al modelo, hastiados por más de una década de crisis e inflaciones crónicas y en ascenso. (Guillén, 2007, p. 490)

En la década de los ochenta se puede ubicar el comienzo de la globalización neoliberal en sentido estricto, con el ascenso de los gobiernos conservadores de Ronald Reagan y Margaret Thatcher en Estados Unidos y Gran Bretaña, respectivamente: “El thatcherismo y su contrarrevolución cultural estaban basados completamente tanto en la deslegitimación de la ideología del Estado de bienestar o socialdemócrata (solíamos llamarlo liberal), como en los problemas estructurales inherentes al propio Estado de bienestar” (Jameson, 1996, p. 202).

El Consenso de Washington fue, en esta ocasión, la herramienta de despliegue de las prácticas y discursos de esta renovada postura económica y política. Con el respaldo de la mayoría de la población descontenta en toda Latinoamérica se dio un giro hacia el neoliberalismo como única opción frente a la encrucijada de la

deuda y la inflación. Este podría ser el antecedente concreto de la reformulación de la “ciudadanía” con la forma-empresa.

Colombia, a pesar de su mejor evolución en términos relativos, gracias a un manejo cuidadoso y técnico de la crisis, no pudo aislar el problema. Por el contrario, desde los inicios mismos de la administración del presidente Betancur fue evidente que el crédito externo se le había cerrado a Colombia y, como debe recordarse, se requirió seguir un proceso de ajuste, primero tímidamente en 1983 y, después, agresivamente desde mediados de 1984 y en 1985 cuando se produjo una devaluación del peso frente al dólar del 51 por ciento. Y fueron largas las negociaciones con los bancos extranjeros entre diciembre de 1984 y mayo de 1991 para resolver, con éxito indiscutible, la refinanciación de la deuda externa colombiana. (*El Tiempo*, 17 de agosto de 1992)

Es así como, con la promulgación de la Constitución Política de Colombia de 1991, se inician una serie de reformas al sistema educativo que buscan incorporar una tecnología de gobierno²⁸ a partir de la institucionalización de “competencias” y “estándares básicos” en los establecimientos educativos, la cual tiene como propósito “conducir” el comportamiento de los “ciudadanos”. Foucault introduce esta noción de *conducir* como un modo de exponer la ambigüedad ideológica del término “conducta”:

En los cursos seguridad, territorio, población y nacimiento de la biopolítica (...) se puede apreciar cuál es el problema que empieza a ocupar a Foucault ya desde finales de los años setenta: las prácticas de libertad. Sus estudios del liberalismo y el neoliberalismo pueden ser vistos como bosquejos preliminares para entender el modo en que la libertad forma parte de una tecnología de

28 “Foucault se atiene a una definición de tecnología que no se refiere a un saber puramente instrumental o utilitario (*Zweckrationalität*), sino a una práctica razonada que contribuye a la producción de una vida ética y políticamente cualificada (*Wertrationalität*)” (Castro-Gómez, 2010, p. 36). Es decir, un proceso signifiante, una tecnología que articula prácticas discursivas y dispositivos de producción de sentido, así como prácticas cotidianas en los más “privados” círculos interpersonales.

conducción de la conducta. No se trata simplemente de dominar a otros por la fuerza, sino de dirigir su conducta de un modo eficaz y con su consentimiento, lo cual presupone necesariamente la libertad de aquellos que deben ser gobernados. (Castro-Gómez, 2010, p. 12)

Este principio guio de aquí en adelante las estrategias de regulación y control de las poblaciones, una regulación basada en el direccionamiento de la libertad y el condicionamiento del bienestar. En medio del fervor “modernizador” de las constituciones de los años noventa, en Colombia, se inició un debate sobre cómo los procesos educativos debían incidir en la conducta de los ciudadanos y en el modelo de sociedad que se pretendía construir (Restrepo, 2006).

A partir del llamado que hace la Carta Constitucional, se crea, entonces, la Ley 115 de 1994 –Ley General de Educación–, donde se establece que:

Es objetivo primordial de todos y cada uno de los niveles educativos el desarrollo integral de los educandos mediante acciones estructuradas encaminadas a (...) fomentar en la institución educativa prácticas democráticas para el aprendizaje de los principios y valores de la participación y organización ciudadana y estimular la autonomía y la responsabilidad. (Ley 115 de 194, artículo 13)

De acuerdo con esto, los estándares básicos de competencias ciudadanas tratan de ofrecer a los colombianos incluidos dentro del sistema educativo:

(...) las herramientas necesarias para relacionarse con otros de una manera cada vez más comprensiva y justa y para que sean capaces de resolver problemas cotidianos (...) (permitiendo que) cada persona contribuya a la convivencia pacífica, participe responsable y constructivamente en los procesos democráticos y respete y valore la pluralidad y las diferencias, tanto en su entorno cercano, como en su comunidad, en su país o en otros países. (MEN, 2004a, p. 8)

Habría que poner, entonces, en interrogación a la misma estructura institucional que reproduce estas comprensiones limitadas. Lo que más llama la atención de esta adaptación que hace la política colombiana de las determinaciones de la lógica de la forma-empresa en relación con la reformulación de la ciudadanía, es que muchos de los sectores críticos y progresistas de la época (incluso en la actualidad), se plegaron sin cuestionamientos a potenciar lo que consideraban las *virtudes* de esta forma activa de intervención ciudadana.

LA “CIUDADANÍA” DE LAS COMPETENCIAS CIUDADANAS

Mucho de esto que se ha mencionado es posible explicarlo por la emergencia de la política posmoderna de la afirmación de la identidad, y también como resultado traumático del conflicto armado: el discurso “centro-liberal” plantea que todo intento por transformar radicalmente las condiciones de posibilidad de la gente termina, indefectiblemente, en un espiral de violencia destructiva. La única opción, entonces, no es otra que la de aceptar nuestro destino fatalista y hacer lo que nos queda: *humanizar* la explotación y la dominación (cerca a la versión de Fukuyama del *fin de la historia*).

Por ello insistimos en que se debe enfatizar lo problemático del uso de nociones cosificadas en la realidad social como “neutrales” marcadores de diagnóstico. Términos como “competencias”, “estándares”, “formación”, no son “objetivos” indicadores abstractos que sencillamente recopilan datos, estos presuponen unos modos de entender el mundo y forman parte de unos instrumentos y herramientas de reproducción social. En otras palabras, fabrican un mundo al que luego evalúan.

Se plantea, entonces, un programa de competencias ciudadanas” (PCC) creado por el Ministerio de Educación Nacional que propone un conjunto de estrategias dirigidas a todo el sector educativo con el objetivo de “formar ciudadanos con valores éticos, respetuosos de lo público, que ejerzan los derechos humanos, cumplan sus deberes sociales y convivan en paz” (MEN, 2010).

El Programa de Competencias Ciudadanas plantea que:

Con las competencias ciudadanas, los estudiantes de toda Colombia están en capacidad de pensar más por sí mismos, decidir lo mejor para resolver sus dilemas, encontrar la forma justa de conciliar sus deseos y propósitos al lado de los que tienen los demás. Desarrollan habilidades que les permiten examinarse a sí mismos; reconocer sus reacciones y sus actos; entender por qué es justo actuar de una manera y no de otra; expresar sus opiniones con firmeza y respeto; construir en el debate; cumplir sus acuerdos, proponer, entender y respetar las normas. (MEN, 2004b)

En principio, estos propósitos parecen ser bastante generosos y optimistas; sin embargo, apuntan a un cierre estructural de la posibilidad democrática de disenso (la función ideológica de la “razón tolerante” (Brown, 2006) como ejercicio de desplazamiento culturalista de las desigualdades económicas y políticas que se desarrollará más adelante). El problema radica en que, debido a lo que Wendy Brown (2005) ha llamado la “desdemocratización”, un fenómeno asociado a la “neoliberalización del ciudadano”, las situaciones se complejizan. Brown propone, siguiendo a Thomas Lemke, generalizar la categoría de *gubernamentalidad* del modo en que Foucault la desarrolló en el contexto de una genealogía del poder en la época moderna, y conducirla a sus consecuencias extremas.:

Este modo de gubernamentalidad (...) convoca a un sujeto ‘libre’ que delibera de forma racional acerca de los cursos de acción alternativos, elige y asume la responsabilidad por las consecuencias que sus actos producen. De este modo, argumenta Lemke, el Estado conduce y controla a los sujetos sin asumir responsabilidad alguna por ellos; en cuanto “emprendedores” individuales en todos los aspectos de la vida, los sujetos se vuelven completamente responsables por su bienestar, y la ciudadanía se reduce a tener éxito en este tipo de emprendimiento. (...) Esto significa que la defeción del Estado de ciertas áreas y la privatización de ciertas funciones estatales no equivale al desmantelamiento del gobierno, sino que, antes bien, constituye una técnica de gobierno, la técnica que caracteriza, en efecto, la gobernanza neoliberal, en

la cual la acción económica racional extendida a toda la sociedad reemplaza las acciones estatales directas o sus disposiciones. El neoliberalismo desplaza ‘la competencia reguladora del Estado hacia individuos “responsables”, “racionales” (...) (con el propósito de) alentarlos a que les den a sus vidas una específica forma emprendedora’. (p. 43)

Este fragmento citado de Brown (2005) reproduce de forma casi literal el ya mencionado programa de competencias ciudadanas” (PCC), la manera en que las *competencias ciudadanas* se articulan a la tecnología de poder del capitalismo tardío que tanto en forma como en contenido repite las estrategias y potencialidades de las competencias ciudadanas.

La teoría crítica contemporánea identifica en este gesto de “universalización” (en el que se naturalizan unos presupuestos sobre la ontología del “ser ciudadano”), un mecanismo mediante el cual se impone un contenido particular (al que se articulan una serie de prácticas) con el propósito de reproducir un estado de cosas dominante: se “hegemoniza” un significado como el *todo* explicativo de dicho concepto universal: “Si la seducción de los universales noratlánticos (como ciudadanía) reside en su poder de silenciar su propia historia, entonces nuestra tarea inmediata es el descubrimiento de esos silencios” (Trouillot, 2011, p. 2).

Sin embargo, este habitual proceder crítico-ideológico²⁹ que reconoce un contenido particular detrás de determinada noción universal abstracta, es decir, que denuncia como falsa determinada universalidad neutra (por ejemplo: el “hombre” de los derechos humanos no es más que el varón, blanco, propietario, etc.), es apenas un momento del procedimiento crítico.

En el marco de la asignatura Desarrollo Social Contemporáneo³⁰, por ejemplo, un grupo de estudiantes realizó un videoclip que proponía como tesis central

29 Con este concepto nos referimos a la herramienta de “develar” detrás de un enunciado ideológico, que se presenta como universal, una postura particular. El proceder “crítico-ideológico” es el modo en que un “pensador” se acerca de forma crítica a una realidad estudiada, formulando con esto una “problematización”.

30 Desarrollo Social Contemporáneo es una asignatura transversal, la cual se desprende de la Dirección de Proyección Social de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Como se expone en la estructura

que “(...) debido a la situación de los venezolanos en su país, deciden cruzar las fronteras, y ofrecer sus servicios por una fracción de lo que un colombiano lo haría (...) los venezolanos “contratados” no tienen derechos a pago justo, no están afiliados a EPS, y las jornadas son muy largas” (Estudiantes de la cátedra Desarrollo Social Contemporáneo, 2017).

Siguiendo este ejemplo, resulta sencillo demostrar que la división de los habitantes de un país entre ciudadanos “de pleno derecho” e inmigrantes, o desplazados sin empleo que buscan legalizar su condición con permisos temporales y ayudas paliativas, privilegia a los primeros y excluye a los segundos de la esfera pública. Nótese que esto mismo parece atravesar la lógica ciudadana, a la que ya nos referimos en extenso en el primer capítulo de esta obra. Sin embargo, más productiva teórica y políticamente resulta la operación contraria de identificar la universalidad con el punto de exclusión, es decir, centrar el análisis no en la versión que privilegia cierta universalización, sino en aquello que excluye como principio constitutivo de su generalización.

Pero ¿qué es lo que se excluye?, ¿quiénes son los no ciudadanos?, ¿quiénes no entran dentro del concepto de ciudadano? Lo que proponemos es que estos “no ciudadanos” son aquellos sujetos que no alcanzan la dignidad de la “ciudadanía” en cuanto constituyen el subproducto concreto de las desigualdades y asimetrías políticas y económicas. Como señala Jacques Rancière (1998), en estas lógicas de exclusión muchos no son ni siquiera “humanos” en sentido estricto, en la medida en que no tienen aseguradas las condiciones básicas de lo considerado como “derechos humanos”:

Cuando grupos víctimas de una injusticia entran en el tratamiento de un mal, se remiten por lo general a la humanidad y sus derechos. Pero la universalidad

metodológica del curso, “tiene como finalidad generar un espacio de discusión en torno a las condiciones históricas, materiales y socioculturales mundiales, especialmente de América Latina, que han sido generadas y perpetuadas por el modelo hegemónico de Desarrollo (...) busca la comprensión de los discursos que se han configurado alrededor de la idea de desarrollo, no sólo desde su devenir histórico, sino particularmente desde el análisis y cuestionamiento a las relaciones de saber-poder que generan violencias de toda índole” (Centro de Educación para el Desarrollo, 2015, p. 1).

no reside en los conceptos así invocados, sino en el proceso polémico que demuestra sus consecuencias, que dice lo que resulta del hecho de que el trabajador es un ciudadano, el negro un ser humano, etcétera. El esquema lógico de la protesta social en general se puede resumir así: ¿pertenece o no a tal categoría —ciudadanos, hombres, etcétera— y cuál es el resultado de esto? La universalidad política no está en *hombre* o en *ciudadano*. Está en la pregunta “¿Cuál es el resultado de esto?”, en su ejecución discursiva y práctica. (p. 2)

Muchos autores han puesto en marcha esta “verificación” de la universalidad de forma muy precisa. Hinkelammert (2006), como lo esquematizmos en el capítulo segundo, llama a este ejercicio la “inversión de los derechos humanos”, el cual presenta a partir de un claro ejemplo:

La guerra de Kosovo nos hizo presente la ambivalencia de los derechos humanos. Todo un país fue destruido en nombre de asegurar la vigencia de estos derechos (...) Los derechos humanos se transformaron en una agresividad humanitaria: violar los derechos humanos de aquellos que los violan. Detrás de este hecho hay otra convicción, según la cual quien viola derechos humanos, no tiene derechos humanos. El violador de los derechos humanos es transformado en un monstruo, en una bestia salvaje que se puede eliminar sin que haya la más mínima cuestión de derechos humanos. Pierde hasta el carácter de ser humano. (pp. 77-78)

Butler (2004), por su parte, hace una distinción destacando el hecho de que algunos sujetos quedan por fuera de la concepción, dada su exclusión en el marco de la propia humanidad como una paradoja entre lo particular y lo universal:

Cuando uno no tiene derecho a hablar con los auspicios de lo universal, y habla de todos modos, reclamando derechos universales, y lo hace de una forma que preserva la particularidad de su lucha, uno habla de una forma que puede ser fácilmente desechada por absurda o imposible. Cuando escuchamos hablar de “derechos humanos de lesbianas y gays” o inclusive de “derechos humanos de la mujer”, nos vemos confrontados con una extraña vecindad

de lo universal y lo particular que ni sintetiza a los dos ni los mantiene separados. Los sustantivos funcionan adjetivamente y, aunque son identidades y “sustancias” gramaticales, también están presentes en el acto de calificar y ser calificados entre ellos. Evidentemente, no obstante, el “humano”, según se definió previamente, no incluye fácilmente lesbianas, gays y mujeres, y la movilización actual busca exponer las limitaciones convencionales de lo humano, término que establece los límites del alcance universal del derecho internacional. (p. 46)

Rancière (1998), sin embargo, intenta ir más allá al ubicar la universalidad de los derechos humanos, en este caso, ya no en la formación abstracta que genera las exclusiones, sino identificándola con la exclusión como tal; de este modo invierte los términos sin perder de vista el carácter antagónico de la sociedad y postulando como su verdad intrínseca el proceso de exclusión. Esta es la verdadera universalidad, un proceso de *litigio* sobre la contradicción inherente a la universalidad abstracta, encarnada en prácticas que generan la exclusión de aquellos que vendrán a conformar el punto de excepción en el que se basa dicha universalidad.

Con esto en mente, retomando nuestro tema de interés, lo que parece haber ocurrido con las competencias ciudadanas como la explicación universal del ser-ciudadano colombiano, es que mientras, por un lado, se promueve desde lo que Althusser (1988) denominó “aparatos ideológicos de Estado (AIE)”, la participación de la ciudadanía y la autoidentificada ciudadanía se organiza por sí misma en este mismo sentido “proactivo”. Por otro lado, existe una realidad de desigualdades socioeconómicas y políticas que impiden en concreto el ejercicio “participativo” como modo de entrar a la dimensión de lo ciudadano.

En este sentido, otros estudiantes de la clase de Desarrollo Social Contemporáneo —algunos de ellos pertenecientes a la carrera de estudios bíblicos— produjeron otro video titulado “Viviendo la samaritanidad en el hermano necesitado”, basado en una modesta investigación hecha en la Pastoral Social del Arciprestazgo de Todos los Santos, de la Diócesis de Engativá, sobre las razones que llevaban a sus hermanos “necesitados” a pedir mercados en la iglesia (Estudiantes de la cátedra de Desarrollo

Social Contemporáneo, 2017). Dentro de los resultados de la investigación, los estudiantes identificaron los motivos de la siguiente manera:



Figura 1. Razones para pedir mercados.

Fuente: “Viviendo la samaritanidad en el hermano necesitado”
(Estudiantes de la cátedra de Desarrollo Social Contemporáneo, 2017).

Estas son, finalmente, las condiciones de posibilidad de todo ejercicio ciudadano. Aquellos que no alcanzan a solucionar dichas limitaciones poco o nada tendrán que ver con el “ideal ciudadano” pensado en las competencias ciudadanas, toda vez que su lugar de enunciación y su capacidad de afectar sus propias condiciones de existencia mediante el ejercicio ciudadano está directamente relacionado con el lugar que ocupan dentro de la arquitectura de las relaciones de poder y explotación que determinan de antemano su práctica ciudadana.

En este punto surge la otra dimensión universal de lo ciudadano que ya mencionábamos con anterioridad y que Rancière (2006) llama el *singular universal*. Lo que hace universal a un sujeto político, tal y como lo establece Rancière, es su posición estructural como no-parte del “todo” social. Existe un claro contraste entre esta subjetivación política que establece Rancière y la proliferación actual de la “política de la identidad” cuya meta es exactamente opuesta: la afirmación de la propia identidad particular, del propio lugar en el seno de la estructura social.

Un proceso de subjetivación es la formación de un *uno* que no es un *sí*, sino la relación de un *sí* con *otro* (...) no es el nombre de un grupo social

sociológicamente identificable. Es el nombre de un fuera-de-cuenta, de un *outcast* (...) entendiendo con esto no a los parias, sino a quienes no pertenecen al orden de las clases y por eso mismo son la disolución virtual de ese orden (la clase, disolución de todas las clases, decía Marx). Un proceso de subjetivación es así un proceso de desidentificación y desclasificación. (p. 21)

Por ello, el gesto de politización ciudadana que proponemos, es decir, la identificación con los excluidos, tiene que oponerse estrictamente a la lástima y al entendimiento liberal de su situación, así como a los consiguientes esfuerzos para incluirlos en la estructura social. Inclusión que siempre implica una centralidad normalizada, que en últimas funge como el actor mismo de la inclusión, haciendo del incluido un objeto de su acción. La universalidad basada en la “parte de ninguna parte” (Rancière, 1996), la *singular universalidad* ejemplificada por aquellos que carecen de un lugar determinado en la totalidad social, que están “fuera de lugar” y que, como tales, representan directamente la dimensión universal, no se “corroboran” mediante un acto asimilacionista, dado que la contradicción, en cuanto constitutiva, tiene como condición de posibilidad justamente este exceso imposible de integrar; consiste, entonces, en un cambio mucho más radical de “reparto de lo sensible” (Rancière, 1996), una transformación de las condiciones de posibilidad del todo global.

Para Rancière (1996), ese modo limitado de entender la política (que en nuestro caso toma la forma de “competencias ciudadanas”), es el modo contemporáneo de negación de la dimensión política: una consecuencia de la lógica *pospolítica* o *posdemocrática* es que reduce la política a un proceso impotente de negociaciones racionales y administración de asuntos públicos en el que “se presupone que las partes ya están dadas y su comunidad constituida (...) reductible, por lo tanto, al mero juego de los dispositivos estatales y las armonizaciones de energías e intereses sociales” (p. 129), algo que, visto desde la teoría de la hegemonía de Laclau y Mouffe (1985), es simplemente una sutura ideológica que otorga una sensación de “totalidad social”, algo por principio, imposible.

En este contexto es donde las instituciones educativas empiezan a cumplir una función “biopolítica” dentro del proceso de “formación ciudadana”. Si en la Edad Media la Iglesia fungía como la institución mediadora y estructurante de la sociedad occidental (hecho por el cual la evangelización de la población nativa del continente americano fue una prioridad en el periodo de colonización), en la modernidad capitalista se impuso la doble hegemonía de la ideología legal y de la educación estatal: los sujetos eran interpelados como patrióticos ciudadanos libres, *sujetos* del orden legal, mientras que los *individuos* quedaban constituidos en sujetos legales a través de la educación universal obligatoria.

De ese modo se mantenía la brecha entre el burgués y el ciudadano, entre el individuo egoísta-utilitario, preocupado por sus intereses privados, y el *citoyen* dedicado al dominio público y universal de la acción política. Lo que sucede en la última etapa del capitalismo “tardío” (Mandel, 1979), es que la misma economía (la lógica del mercado y la competencia) se impone progresivamente a sí misma como la ideología hegemónica. En la actualidad estamos asistiendo a la gradual reformulación de la clásica escuela como institución pública de formación ciudadana: el sistema escolar es cada vez menos una red obligatoria elevada por encima del mercado y organizada directamente por el Estado, el portador de los valores ilustrados (*libertad, igualdad, fraternidad*) y, cada vez más, una cooperación pública-privada, forjada en nombre de la producción de unos nuevos “ciudadanos” comercialmente competitivos y participativos agentes de “paz y progreso”.

Hay que diferenciar entonces dos tipos de transformaciones simultáneas: la educación comienza a cobrar relevancia en la agenda pública porque el modelo que se fue posicionando (mercados seguros a través de la regulación y el control del descontento) se adecúa perfectamente a un modelo de sociedad que se fundamenta en un tipo específico de política basado en la negación del antagonismo y del disenso estructural (pospolítica). Por otro lado, la educación en sí misma empieza a tomar el carácter de formadora de estrategias para cumplir con este objetivo de sociedad.

En el proceso académico de los estudiantes de la UNIMINUTO sede principal, dentro de la propuesta pedagógica de la clase de Desarrollo Social

Contemporáneo, propusimos un sencillo ejercicio de reflexión que se denominó “promesas rotas del desarrollo”: los estudiantes debían dibujar en una hoja de papel una historieta gráfica, o cómic, que ilustrara una promesa hecha dentro del marco de la lógica de “progreso” o “desarrollo” (como lo propone el nombre del ejercicio) y que en su cotidianidad percibieran como incumplida. Dentro de las imágenes, los estudiantes destacaron cuatro temas recurrentes: los bajos salarios después de hacer un pregrado, el desempleo, la movilidad en la ciudad y la salud.



Figura 2. Promesas rotas del desarrollo: salarios.

Fuente: Estudiantes de la cátedra de Desarrollo Social Contemporáneo. “Taller de promesas rotas del desarrollo” (2017).



Figura 3. Promesas rotas del desarrollo: empleo.

Fuente: Estudiantes de la cátedra de Desarrollo Social Contemporáneo. "Taller de promesas rotas del desarrollo" (2017).

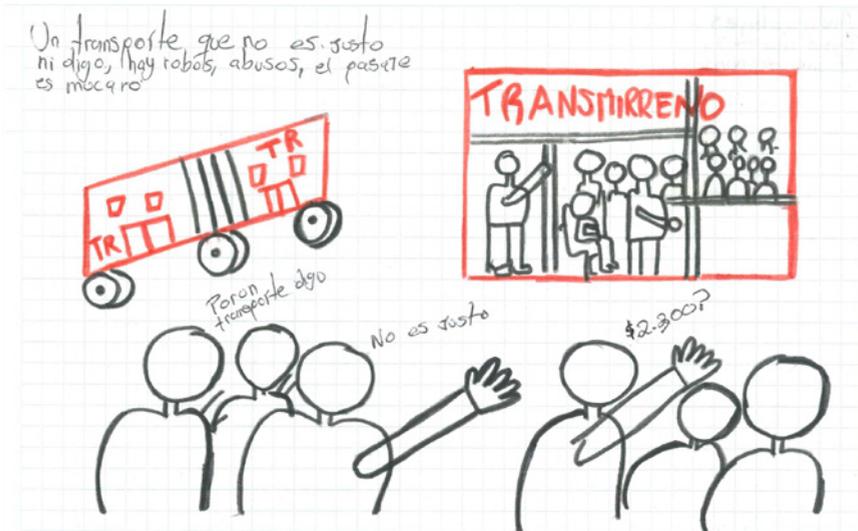


Figura 4. Promesas rotas del desarrollo: movilidad.

Fuente: Estudiantes de la cátedra de Desarrollo Social Contemporáneo. "Taller de promesas rotas del desarrollo" (2017).

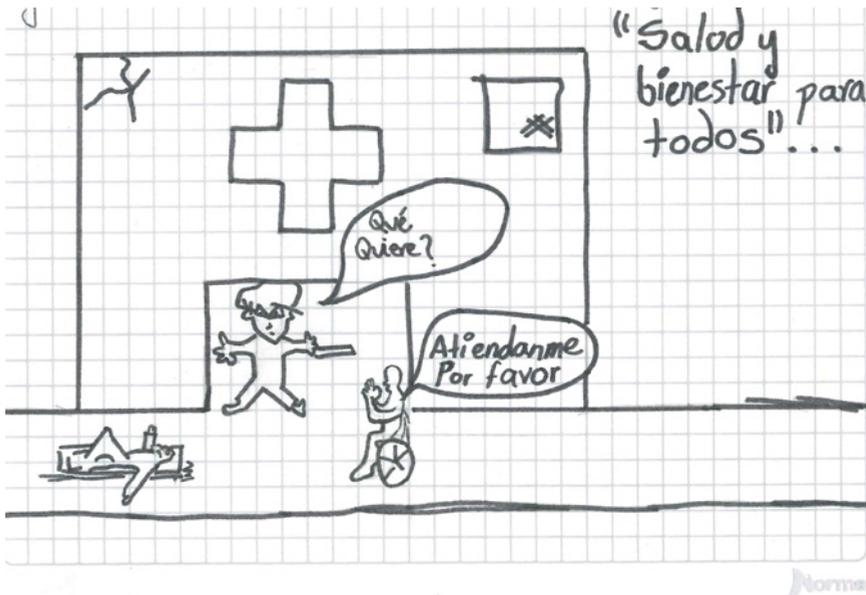


Figura 5. Promesas rotas del desarrollo: salud.

Fuente: Estudiantes de la cátedra de Desarrollo Social Contemporáneo. "Taller de promesas rotas del desarrollo" (2017).

Hasta cierto punto, sin embargo, el modo mismo en que se perciben como problemáticas estas situaciones, implícitamente, expone la estructura subjetiva de un tipo de sujeto específico: un individuo preocupado porque sus intereses particulares se vean afectados, un sujeto racional del mercado. No obstante, en conversaciones posteriores con los estudiantes, la causa de esta desrealización de los sueños, en el marco de la lógica del desarrollo, no era atribuido a un tipo de sociedad en sí, sino a limitaciones empíricas contingentes susceptibles de ser afectadas con un compromiso real. El gesto estándar de externalizar las causas que llevan al surgimiento de estos “inconvenientes”, formularlos como obstáculos externos (corrupción, negligencia, falta de compromiso político, etc.), los cuales, seguramente tomando las “medidas adecuadas” se podrían solucionar, constituye el mecanismo por excelencia mediante el cual el sujeto evita la contradicción constitutiva: el “desarrollo” en sí mismo deja de ser el problema, se experimenta anónimamente como algo “necesario” y se desplazan las críticas a prácticas contingentes *por fuera* de su lógica.

Así, se internaliza en los sujetos la lógica del mercado como un “objetivo estado de cosas” en el que se debe ajustar nuestra actividad ciudadana. Lo que se pasa por alto es que estos obstáculos no son sencillamente limitaciones prácticas externas, son constitutivas de dicha formación social.

La despolitización de la educación como un espacio donde se hacía posible problematizar (politizar) la propia realidad tomando como referencia la demanda de igualdad y libertad, ahora, una educación de “valores y habilidades democráticas *para* la paz y el progreso” (MEN, 2010), implica un cambio en el espacio mismo donde se disputa el significado de la ciudadanía y, en ese sentido, la disputa por el tipo de sociedad que queremos, siendo fieles a la inicial apreciación de Mouffe (1999).

Cuando la ciudadanía era considerada en sí misma una demanda imposible de *egaliberté*³¹ (igualdad/libertad), el acto ciudadano por excelencia consistía en

31 Neologismo introducido por el filósofo francés Étienne Balibar (2014) que funciona como una formalización teórico-práctica de la imposibilidad constitutiva de toda formación social para designar su “razón de ser”. En la medida en que esta igualdad/libertad representa la imposibilidad del cierre ontológico de toda formación social, el proceso de disputa por reformular la dirección de tal “razón de ser” se puede hacer en nombre de

politizar lo que en el marco legal abstracto se asumía como “ser ciudadano”, desenmascarando sus contradicciones internas. En el esquema actual de las competencias ciudadanas no existe ciudadanía por fuera de este marco legal de participación, y es sólo a través de este que el sujeto consigue su ciudadanía. Por más impotente que sea su demanda, el efecto legitimador (“democrático”) de la participación es más importante que los cambios que esta produzca.

El modo de proceder de esta tecnología de gobierno es el de la privatización de lo público. Queremos decir que lo que buscan estos dispositivos es retornar la esfera pública, en la que era posible “disentir” y “discrepar” con posiciones muchas veces escandalosas con respecto al orden imperante³², a la esfera de lo privado:

Formar ciudadanos con valores éticos, respetuosos de lo público, que ejerzan los derechos humanos, cumplan sus deberes sociales y convivan en paz. Este reto implica ofrecer una educación que genere oportunidades legítimas de progreso y prosperidad, que sea competitiva y contribuya a cerrar las brechas de inequidad. (MEN, 2010)

Un modo codificado de decir: “Te permitimos que en privado plantees cambios radicales como un despliegue individual de tu idiosincrasia personal. La institución educativa te apoya con tu proyecto de autodescubrimiento en el mercado de estilos de vida, pero, excesos escandalosos con respecto al estado de cosas dominante (paz y progreso), no serán aceptados en una discusión pública”.

Colombia es un caso ejemplar de esta censura. Atreverse a discutir, por ejemplo, la necesidad de poner un freno radical a la lógica del mercado, atraería penosas consecuencias incluso dentro de los mismos sectores críticos (hablamos de cuestionar el propio marco demoliberal como correlato de la lógica del mercado).

dicho término. En concreto, esta imposibilidad toma la forma de los “excluidos”, que son la parte de la sociedad sin ningún lugar adecuadamente definido en su seno (o que se resiste a ocupar el lugar subordinado que se le asigna), pero en esa medida son la verdad intrínseca de dicha formación.

32 Desde luego, no nos referimos a los alegatos contra el poder del Estado, de quienes están excluidos o semiexcluidos de la red del poder oficial, sino a la serie de prácticas no reconocidas por el poder oficial, las cuales determinan en concreto la exclusión de una no-parte del todo social.

Asumir este compromiso te desacredita por completo en un discurso público, es simplemente unimaginable la posibilidad de ver un representante público proponiendo un cambio radical en este sentido; señalado de guerrillero, castro-chavista, pasando por mamerto idealista, hasta “esencialista económico”, y otros apelativos.

Desde el punto de vista de un análisis sociopolítico, lo que se excluye con este desplazamiento es el ámbito de “la política” propiamente dicha, como aquella dimensión de la imposibilidad de la totalidad social. La realidad se nos presenta hoy como un orden estructurado, un cuerpo social subdividido en partes, y la entrada de la dimensión propiamente política que permitía “contrastar” esa realidad reificada queda anulada: hoy a la manera de cuerpo social omnímodo, la realidad se nos presenta con una multitud de “narrativas” particulares que deben permanecer dentro de los límites de la democracia de mercado.

PERSPECTIVAS Y DISCURSOS DE LOS ESTUDIANTES DE UNA IES EN COLOMBIA. EL CASO UNIMINUTO³³

Las valoraciones que ofrecen los estudiantes que participaron en la investigación con respecto a la ciudadanía van de lo dogmático institucional a lo espontáneo ideológico. Es decir, su percepción sobre este tema es un claro resultado de la interpelación de las instituciones “formadoras” –los “aparatos ideológicos del Estado” (AIE) –, y lo posicionado como hegemónico dentro del orden sociosimbólico o cultural.

La versión estándar se mueve dentro de las asignaciones convencionales ampliamente descritas (lo territorial, lo jurídico-político, etc.): “Grupo de personas que viven en el mismo territorio, así mismo bajo leyes, derechos y deberes que deben

33 Para esta investigación se realizó una mirada endógena a la problemática de la ciudadanía, por cuanto la perspectiva analítica y la fuente de información se da dentro de la institución educativa, en este caso UNIMINUTO sede principal. Para ello se tomaron como referente analítico las comprensiones y experiencias en torno al concepto de ciudadanía en un grupo significativo de estudiantes de la sede principal. Para llevar a cabo el análisis de narrativas de los estudiantes, se desarrollaron tres talleres con un grupo significativo de estudiantes de Desarrollo Social Contemporáneo, quienes, por medio de fononarrativas, historias de vida cotidiana y otros ejercicios discursivos, dieron cuenta en primer lugar, de sus precomprensiones de la ciudadanía, de las problemáticas ciudadanas que identifican en sus contextos y, en último término, de las proyecciones de una ciudadanía “ideal”; adicionalmente, se analizó una encuesta semiestructurada a 800 estudiantes de Práctica en Responsabilidad Social, en relación con su comprensión sobre el concepto de ciudadanía.

cumplir para mantener una organización” (Estudiante de UNIMINUTO sede principal, Bogotá, 21 de julio de 2016, encuesta abierta); “La ciudadanía es el conjunto de personas que se encuentran en un determinado territorio, enmarcadas por ciertas normas, derechos y deberes... etc.” (Estudiante de UNIMINUTO sede principal, Bogotá, 21 de julio de 2016, encuesta abierta).

En relación con su urgencia participativa, es de notar el recurso a eslóganes fabricados de amplia difusión, frases elaboradas y lugares comunes:

La ciudadanía se está deteriorando con el tiempo, ya que se pierden los valores y cada vez las personas tienden a ser más agresivas, a no ser comprensivas y tolerantes con otras personas. Nosotros como futuros profesionales debemos ser parte de esta solución que está afectando a muchas personas y tener una buena cultura ciudadana es la mejor opción. (Estudiante de UNIMINUTO sede principal, Bogotá, 21 julio de 2016, encuesta abierta)

Se recitan en un orden casi numérico un popurrí de significantes y discursos hegemónicos que podríamos agrupar en un índice analítico de categorías discursivas: “degradación moral”, “violencia irracional”, “biopolítica del civismo”, “tolerancia multicultural liberal”³⁴. Este plano de los presupuestos experimentados espontáneamente como evidentes es el que más interés nos despertó. Recordemos que estos jóvenes son interpelados durante este ejercicio por el representante del lugar por excelencia en la modernidad de la “formación ciudadana”, el profesor, de quienes ellos esperan recibir un aval, un consentimiento sobre su saber y conducta. Lo significativo de estas respuestas, en las que se dice “lo que se cree que quien pregunta quiere escuchar”, y, sobre todo, en este caso en el que quien pregunta es un representante de la autoridad oficial, es que pone de manifiesto el plano del “deber ser” al que todos mínimamente adhieren (el llamado “sentido común”).

Sin embargo, también encontramos afirmaciones que dan cuenta de cómo la problemática está abierta: “Es un espacio de participación abierto para que se involucren los diferentes actores de una sociedad, contribuyendo al desarrollo de

34 Estos son algunos de los temas que los estudiantes citados pusieron sobre la mesa de manera “espontánea”.

un bien común” (Estudiante de UNIMINUTO sede principal, Bogotá, 21 de julio de 2016, encuesta abierta); “Es un espacio en el cual todos tenemos el derecho de tener o adquirir cualquier cosa que queramos” (Estudiante de UNIMINUTO sede principal, Bogotá, 21 de julio de 2016, encuesta abierta), etc. Un *espacio* para controvertir el significado mismo de ser ciudadano, sus alcances y limitaciones.

En la medida en que en la percepción ideológica espontánea (el sentido común nuevamente) la ideología está limitada al ejercicio social donde se toman posiciones ideológico-políticas explícitas (la esfera pública), mientras que la esfera privada de los intereses egoístas se considera “preideológica”, la misma brecha entre ideología y no ideología es, de ese modo, transpuesta en ideología.

Esto es, aquellos significantes a los que acuden los estudiantes *por fuera* de sus conocimientos legales y normativos formales para explicar la ciudadanía los asumen como señalizaciones de su “autónoma e independiente” personalidad individual, externa al debate político propiamente dicho; sin embargo, es allí, donde se disputa la lucha política-ideológica como tal, donde hay que darle valor a esos significantes que anudan la realidad en un sentido compartido.

Como mencionamos con anterioridad, en la última etapa del capitalismo la misma economía (la lógica del mercado y la competencia) se impone progresivamente a sí misma como el modo de comprender la realidad. De tal forma, el espacio público ahora se entiende como el “neutral” compromiso de la “tolerancia” entre sujetos individuales. El espacio de la administración aséptica de los asuntos públicos, de la negociación racional entre intereses privados, entre otros. Mientras que la esfera de lo privado es el espacio para el despliegue creativo de la singularidad salvaje, donde es aceptada la diferencia libre de consideraciones morales. O como lo hubiera señalado Richard Rorty (1996), posiblemente el gran liberal contemporáneo: lo privado es el espacio de la ironía, mientras que lo público es el espacio de la solidaridad.

Estas observaciones de los estudiantes ponen de manifiesto la dificultad del sentido común para marcar una distancia reflexiva con lo que se experimenta espontáneamente como deseable y beneficioso. El cerramiento del espacio público

reducido a un limitado proceso administrativo y de gerencia³⁵ se percibe como una ganancia en la que “las pasiones políticas “inmaduras” (el régimen de lo político, es decir, la lucha de clases y otros antagonismos pasados de moda) dan paso a un universo posideológico pragmático maduro, de administración racional y consensos negociados, a un universo libre de impulsos utópicos, de “... administración desapaionada de los asuntos sociales” (Žižek, 1998, p. 157).

En resumen, para designar el ejercicio efectivo de la ciudadanía muchos de los estudiantes invocan, desde prácticas institucionales del ejercicio político consignadas en la constitución y en la jurisprudencia, pasando por la simple socialización “tolerante”³⁶ con los otros, hasta actos solidarios desinteresados que tienen como objetivo aliviar determinadas problemáticas que afectan a ciertos grupos o colectivos sociales. Con todo, este tipo de prácticas son experimentadas como un pago devolutivo en el que reparo mi culpa individual por los excesos expresados en las contradicciones sociales, desde luego, sin que esto ponga en riesgo mis privilegios intelectuales y socioeconómicos.

Aquí surge la paradoja de la “libertad de elección”, la distinción entre libertad “formal” y “real”. La libertad “formal” es aquella que permite elegir dentro de las *coordenadas de las relaciones de poder existentes*, en el marco de lo posible y lo “útil”. Mientras que la libertad “real” surge cuando podemos cambiar las mismas coordenadas de nuestras elecciones.

En este sentido, la universalidad del ciudadano no la otorga la participación abstracta impulsada por los “aparatos ideológicos del Estado” y por la ideología espontánea del mercado, que se impulsan con el propósito de mejorar o aliviar la situación de algunas poblaciones excluidas (cultural, económica o políticamente),

35 Como dato adicional, en varias ocasiones los estudiantes se refieren al gobierno de la ciudad de Bogotá como la “administración”. Un claro ejemplo de la despolitización del ejercicio político en el plano de la representación institucional.

36 Wendy Brown ha hecho interesantes aportes a las paradojas de la “razón tolerante” y sus implicaciones ideológicas en las condiciones del capitalismo actual. Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, NJ y Oxford, 2006.

sino la búsqueda de la transformación de las condiciones que posibilitan dicha exclusión:

Como ciudadana no he estado muy activa, como estudiante universitaria he aprendido sobre cultura, más valores y responsabilidad. La vida cada día nos deja enseñanzas y, por ahora, espero ser *agente transformador para esta sociedad, reiterando mi compromiso y lo que entiendo que inicia desde mi lugar y comportamiento*. (Estudiante de UNIMINUTO sede principal, Bogotá, 21 de julio de 2016, encuesta abierta)

En conclusión, lo primero que llama la atención es el modo en que se entiende la ciudadanía, es decir, los presupuestos implícitos que sirven como base para dicho planteamiento. Según se sigue, el problema no tiene que ver tanto con el estatus del ciudadano en términos concretos (ya que todo sujeto *frente a la ley* es reconocido como tal); el problema se desplaza a la cuestión pragmática de “formar” cierto tipo de ciudadanía que se adecúe al modelo preestablecido de socialización política.

La distinción entre aquellos que están incluidos en el orden legal y los que no, no es simplemente horizontal, una distinción entre dos grupos de personas, sino que cada vez más es vertical también, entre dos maneras (superpuestas) con las que se puede tratar a la misma gente. Es decir, al nivel de la ley se nos trata como ciudadanos, como sujetos legales, pero al nivel de las prácticas concretas de las lógicas de explotación y dominación se nos trata como *homo sacer*³⁷.

Hay que distinguir en este desplazamiento dos niveles de abstracción: primero, tenemos la equiparación formal de todo sujeto en la categoría de ciudadano por el simple hecho de haber nacido en el territorio y ser legalizado en él. Por otro lado, el gesto de despolitización de las mencionadas desigualdades se concreta al reducir “la política” a una actividad abstracta de participación en el marco de negociaciones racionales y prácticas representacionales.

³⁷ Agamben (2006b) denomina *homo sacer*, una *nuda vida*, una no-parte que atraviesa todo el cuerpo social: lo que el orden social imperante excluye, no es, sin embargo, un grupo socialmente identificable, sino una serie de lógicas y prácticas no reconocidas, las cuales definen en concreto la imposibilidad de esta no-parte de alcanzar la ciudadanía, la humanidad.

Lo que hace de esta última actividad de participación una formación abstracta e ideológica no tiene que ver con que la gente no intervenga. Efectivamente, la gente se moviliza a “participar” y, en efecto, puede lograr algunos reconocimientos con sus demandas, si no al lugar que ocupa la función despolitizadora de este llamamiento a la participación, basada en la aceptación de los mecanismos democráticos como marco final y definitivo de todo cambio, lo cual evita finalmente cualquier cambio estructural en las relaciones de explotación y dominación.

LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA EN EL MARCO DE LA LÓGICA DEL MERCADO

¿Cómo opera la participación en el marco del orden social existente? Según los estudiantes: “(ciudadanía es) hacer de esta sociedad un lugar diferente con nuestras acciones teniendo en cuenta que todo comienza por mí y mi participación” (Estudiante de UNIMINUTO sede principal, Bogotá, 21 de julio de 2016, encuesta abierta).

“He tenido la fortuna de ser guiada hacia el servicio social que, además, considero una vocación en mí” (Estudiante de UNIMINUTO sede principal, Bogotá, 21 de julio de 2016, encuesta abierta).

“Mis experiencias como ciudadana han sido realmente muy buenas, ya que he participado en muchas actividades culturales, he compartido con numerosas personas de mi localidad y de mi barrio, llevo una relación excelente con ellos” (Estudiante de UNIMINUTO, Bogotá, 21 de julio de 2016, encuesta abierta).

Slavoj Žižek (2005) hace un interesante abordaje sobre lo que implica esta urgencia participativa en los modelos democrático-liberales contemporáneos. En el estado actual de cosas, la participación opera de la misma manera que en un obsesivo compulsivo sus rituales repetitivos. Para el psicoanálisis, el obsesivo compulsivo no tiene realmente ninguna fijación constitutiva con el ritual que “escoge” repetir con intensidad. Este, lejos de mantener un vínculo constitutivo con el trauma, se lleva a cabo contrariamente para mantener a distancia un trauma fundamental. Así mismo, la necesidad de participación, tanto para los “aparatos ideológicos del Estado” como para los sujetos que obstinadamente prorrumpen por el deber de estar activos,

cumple la función de mantener a distancia los antagonismos constitutivos de la formación social, “Que todo cambie, para que todo siga igual”:

Hoy la amenaza no es la pasividad, sino la pseudoactividad, la urgencia de “estar activo”, de “participar”, de enmascarar la vacuidad de lo que ocurre. Las personas intervienen todo el tiempo, “hacen algo”, los académicos participan en “debates” sin sentido, etc., y lo verdaderamente difícil es retroceder, retirarse. Quienes están en el poder suelen preferir incluso una participación “crítica”, un diálogo, al silencio –para embarcarnos en un “diálogo”, para asegurarnos de que nuestra ominosa pasividad está quebrada–. En esta constelación, el primer paso verdaderamente crítico (“agresivo”, violento) es abandonarse a la pasividad, rehusarse a participar; este es el necesario primer paso que esclarecerá el terreno de una verdadera actividad, de un acto que cambiará efectivamente las coordenadas de la constelación. (p. 8)

Con todo, el punto no es tanto que no se deba “intervenir” políticamente, el punto es que dentro de los “mecanismos democráticos”, atravesados, desde luego, por las relaciones de explotación y dominación, no es posible “participar” de las decisiones que definen en concreto el estatus de cada ciudadano:

No votamos para definir a quién le pertenece qué, no votamos sobre las relaciones en una fábrica, etc.: todo esto es procesado fuera de la esfera de lo político y es ilusorio esperar que uno pueda cambiar efectivamente las cosas “extendiendo” la democracia a esa esfera, digamos, organizando bancos “democráticos” bajo el control del pueblo. Cambios radicales en este campo sólo pueden ser inscritos fuera de la esfera de los “derechos” legales, etc.: en semejantes procedimientos “democráticos” (que, claro, pueden jugar un rol positivo), y no importa cuán radical sea nuestro anticapitalismo, la solución es buscada aplicando mecanismos democráticos que, no se debería olvidar, son parte de los aparatos estatales de ese Estado “burgués” que garantiza un funcionamiento sin trabas de la reproducción capitalista. (p. 9)

Estas son las dimensiones que no politiza una invitación de ciudadana institucional como la de las competencias ciudadanas. La estimulación a la participación, en cambio, enmascara esta realidad de desigualdad y asimetría constitutiva. Promueven con entusiasmo involucrarse cada vez más en los asuntos que nos inquietan de la sociedad, pero las decisiones estructurales que sirven de telón de fondo para cualquier acto de participación efectiva son un espacio de imposible acceso. Esta “participación” no tiene ningún efecto performativo definitivo, apenas deja al interesado con cierta sensación de “realización individual”, de compromiso sin consecuencia.

Sin duda, la frontera que separa la exclusión de la inclusión es siempre cuestionada y constantemente se desdibuja; sin embargo, es en el marco de esta frontera donde se disputan las luchas políticas, y en ese mismo sentido, la ciudadanía se disputa en la lucha por transformar las condiciones de posibilidad de los no-ciudadanos. Una demanda imposible de *egaliberté* (Balibar, 2014).

CAPÍTULO IV

Propuesta ético-epistemológica sobre la ciudadanía desde el enfoque de la Educación para el Desarrollo en perspectiva Latinoamericana (EpDL)

Tomando como referencia un cuidadoso proceso de rastreo y de recolección de datos, el cual proporcionó algunos puntos de referencia acerca de los imaginarios y percepciones que tienen los docentes del Centro de Educación para el Desarrollo (CED) con respecto a la investigación “Ciudadanía, democracia y desarrollo: aportes desde la EpDL para la configuración de ciudadanías críticas-transformadoras”, este capítulo espera consolidar un marco analítico que sirva de base para identificar y precisar los elementos, tensiones o desafíos que implica pensar una posible ciudadanía crítico-transformadora. De este modo, se espera seguir fortaleciendo este proceso continuo de cuestionamiento o ampliación de la comprensión de la Educación para el Desarrollo en perspectiva Latinoamericana (EpDL) y las prácticas y discursos de la ciudadanía.

Para lograr este objetivo, estructuramos una estrategia en tres pasos: primero, a partir de una revisión documental en torno a los trabajos producidos por el Centro de Educación para el Desarrollo (CED) en el transcurso de los últimos años (haciendo énfasis en aquellos que aplican actualmente como referentes del trabajo) y, específicamente, aquellos que basan su propuesta epistemológica en el modelo praxeológico. Así, se realizaron algunas observaciones en relación con la manera en

que articulan, desplazan, confrontan o redefinen el discurso público oficial sobre la ciudadanía.

Segundo, con ayuda de la información recolectada en el taller “Ciudadanías al debate”, realizado en junio de 2018 con profesores del CED, en compañía de la profesora Cristina Rojas³⁸, se procuró un esfuerzo analítico para comprender y clarificar de qué manera los discursos y narrativas de los profesores debaten sobre las comprensiones epistémicas, éticas y políticas de la ciudadanía en el marco de la consolidación de una propuesta de Educación para el Desarrollo en perspectiva Latinoamericana (EpDL).

Finalmente, en un tercer momento, luego de recopilar los principales hallazgos del análisis, se hizo una propuesta de “acto político” que espera configurarse como apoyo y estímulo a las nuevas iniciativas, al fortalecimiento y a la continuidad de aquellas que impulsa y promueve el enfoque de Educación para el Desarrollo Latinoamericano y los discursos ciudadanos en UNIMINUTO, en el marco de la formación de una ciudadanía crítica y transformadora.

LA CIUDADANÍA EN EL PROYECTO DE UNIMINUTO Y DEL CED

Problematizar lo ciudadano, tal como lo procura este análisis, consiste en enfatizar no sobre la coherencia de sus contenidos y prácticas, su correspondencia con los marcos ontológicos que los guían, sino en la comprensión de su “forma” desplegada, el modo en que la lógica de los ideales y lugares de lo ciudadano puede que se articule con las relaciones de poder y explotación dominantes.

Si bien asistimos desde hace algunos años a una proliferante explosión de posturas críticas y comprometidas (ciudadanías emergentes —o en resistencia—, o creativas), nuestros interrogantes van dirigidos al modo en que este mismo ejercicio crítico, prospectivo y propositivo podría estar en sí mismo atravesado imperceptiblemente

38 Cristina Rojas es la directora del Institute of Political Economy, de Carleton University, en Canadá. Fue la invitada internacional que motivó el desarrollo de este encuentro. Agradecemos mucho toda su disposición e interés en el trabajo del Centro de Educación para el Desarrollo (CED).

por las relaciones de explotación y dominación existentes: ¿No es el punto ciego del llamado “radicalismo burgués libertario” precisamente el modo en que su sacrificio de todo contenido burgués afirma “la forma” de la subjetividad burguesa?

Es decir, este modo de proceder de algunos objetores, en el que al elaborar una crítica directa a las limitaciones que imponen las relaciones de dominación (la falta de libertad de expresión, del libre despliegue de la personalidad, etc.), realmente actúan como un individualista egoísta en busca de su “realización personal”, esto es, el modo justo en que reproducen efectivamente las condiciones de posibilidad de la explotación capitalista. Para decirlo en otras palabras, esta paradoja se sostiene por la distinción entre lo “constatativo” y lo “performativo”, entre el “sujeto del enunciado” y el “sujeto de la enunciación”: al nivel del contenido enunciado, los proyectos y metodologías críticas, por supuesto, se conciben a sí mismas como potencialmente transformadoras y reformuladoras de la situación de precariedad y marginalidad en la que nos vemos envueltos, pero la cuestión es: ¿hasta qué punto la *forma* de esta propuesta, sus presupuestos ontológicos y epistemológicos, no están ya atrapados dentro del marco de estas relaciones de poder existentes, por sus marcos interpretativos y sus presupuesto implícitos?

Tanto para Claude Lefort como para Jacques Rancière la *forma* nunca es una “simple” *forma*, sino que implica una dinámica propia que deja huellas en la materialidad de la vida social. Por ello, Rancière (2006) advierte que la *apariencia* de igualdad y libertad precisamente no es una “mera apariencia”, sino que tiene una efectividad propia y puede poner en marcha el proceso de rearticulación de las relaciones socioeconómicas reales mediante su progresiva “politización”.

No sorprende que el día de hoy ya no sólo sean los “aparatos ideológicos del Estado” (Althusser, 1988) los que promuevan la participación e involucramiento ciudadano en las causas sociales, sino que el *mercado* mismo incluya un rubro para este propósito. No hay multinacional de alto nivel que no cuente dentro de sus programas con la cuota de causas humanitarias y de caridad altruista. En estas se presta un servicio interactivo al consumidor, quien participa gozosamente de la relación de

intercambio en la que un acto de consumo se presenta al mismo tiempo como aquel que purga las culpas de los excesos resultantes de ese mismo consumo.

PLANO ÉTICO-EPISTEMOLÓGICO

Veamos un poco desde el principio cómo las instituciones educativas promueven el ejercicio crítico ciudadano. El Proyecto Educativo Institucional (PEI)³⁹ de UNIMINUTO plantea:

Una política educativa acertada para hoy ha de partir de la premisa de la universalización del ingreso a un sistema educativo que ofrezca a sus graduados el conocimiento, las competencias y la autonomía requeridas para enfrentar los retos del entorno económico global, los contextos y las realidades del desarrollo nacional y los cada vez más sofisticados espacios de interacción social. De ahí que la educación, para ser pertinente, debe preparar a los ciudadanos del futuro para un proceso de aprendizaje continuo y autónomo, a lo largo de su vida. (2014, p. 22)

Lo que nos llama la atención del modo en que la mayoría de las instituciones educativas construyen su PEI es que la retórica utilizada parece seguir unos parámetros que hacen casi indistinguibles unos proyectos de otros. Ligeras variaciones en los énfasis, pero en general, al enfrentarnos a un PEI da la sensación de que es resultado protocolario de un requisito burocrático. Nuestro llamamiento, sin embargo, no es a desestimar estas apreciaciones como estériles consignas sin “eficacia simbólica” (Lévi-Strauss, 1995). Por el contrario, es el hecho de que fluyan con tanta facilidad lo que denota en ellas una aceptación pseudonatural que debería ser problematizada.

Con todo, UNIMINUTO, como cualquier otra institución, no restringe sus propuestas a esta sencilla descripción. Desde varias unidades (o dependencias académicas), y desde el Centro de Educación para el Desarrollo, se ha liderado un

39 En el PEI la institución debe dejar de modo expreso “la forma como se ha decidido alcanzar los fines de la educación definidos por la ley, teniendo en cuenta las condiciones sociales, económicas y culturales de su medio” (MEN, 1994, artículo 14).

trabajo de investigación, acción y extensión para formular una serie de metodologías que, al ser puestas en práctica dentro de un sistema de educación y organización específico, permitan la integración de todos (estudiantes y comunidad) y garanticen su participación dentro del “entorno económico global” y “el desarrollo nacional”.

El modelo praxeológico⁴⁰ va a ser el marco de referencia que anime varios procesos metodológicos y reflexivos en la universidad, y tendrá varias consecuencias en la formulación de los modelos de formación ciudadana al incluir diferentes procesos estratégicos:

- a. De educación de líderes innovadores con responsabilidad social, constituidos como personas integrales, profesionales éticos y competentes, y ciudadanos críticos y activos.
- b. De investigación situada y aplicada, apoyada en la investigación básica, respondiendo siempre a las necesidades reales de las comunidades, con un enfoque de proyección, prospectiva e innovación social.
- c. De acceso para todos a la educación superior, enfocado en la base de la pirámide social.
- d. De pertinencia local y regional, respondiendo a necesidades concretas, yendo a la región con soluciones innovadoras.
- e. De gestión de recursos (humanos, tecnológicos, financieros) mediante alianzas de todo género, que le permitan ser más eficiente y pertinente. (UNIMINUTO, 2014, p. 2)

Una de las más interesantes enseñanzas que se pueden extraer de la motivación de este enfoque corresponde a la abierta exposición de una tensión constitutiva tanto en el plano del saber como en el plano del ejercicio social. Así lo menciona Moran (2011) en el documento *Cómo va la formación ciudadana* producido por el CED:

La Corporación Universitaria Minuto de Dios ha optado por un modelo educativo praxeológico centrado en la formación integral, entendida como la

⁴⁰ “Praxeología y praxis están íntimamente ligadas, aunque no obedezcan a las mismas lógicas. La praxis es la ejecución de técnicas en coherencia con finalidades (lógica tecnológica); la praxeología, por su parte, es la construcción de saberes de la acción (lógica científica). El objeto principal de la praxeología es la elaboración, experimentación y validación de modelos de acción que sean útiles para la gestión de la praxis: permite formalizar, validar y programar lo que generalmente se hace de modo espontáneo, intuitivo y empírico” (Juliao, 2011, p. 35).

educación que pretende el desarrollo armónico de todas las dimensiones de la persona. Este modelo se ordena, entonces, a la conformación de una persona que integra el saber (teoría) con el actuar (praxis), y es diestra para articular e integrar con la sociedad el proyecto de vida y de trabajo que, en sí misma, ha realizado. (p. 93)

Del mismo modo, el texto producido por el CED “Educación-subjetivación en los procesos formativos: UNIMINUTO y su proyecto de sujeto” (López y Orrego, 2013, p. 36), interroga la relación entre “la praxis y la teoría” con el fin de dilucidar los sentidos, los significados, las dinámicas y las lógicas que estudiantes de Práctica en Responsabilidad Social (PRS) y de Desarrollo Social Contemporáneo (DSC) han atribuido al proceso formativo. El propósito es, entonces, abordar los discursos y las prácticas que atraviesan las experiencias formativas de las guiadas por la institucionalidad.

En relación con estos dos planos (teoría y praxis), el CED se propone como una herramienta de articulación. El enfoque praxeológico y la Educación para el Desarrollo Latinoamericano funcionan como el marco epistemológico que agrupa una serie de principios ontológicos sobre el ejercicio investigativo y el propósito del conocimiento, esto es, un cuestionamiento a “un conocimiento dado como verdadero y universal –expresado en muchas visiones de ciudadanías globales– propio de las epistemologías occidentales, que “deberá ser remplazado por la contextualidad y diversidad de la realidad misma, donde los sistemas de representación de lo correcto e incorrecto, como regímenes normativos, no sean más el lente por medio del cual sea pensada la EpD”” (López, 2012, p. 239).

Ahora bien, tal como lo mencionábamos, lo que está en discusión no es propiamente el detallado andamiaje de contenidos metodológicos, investigativos y propositivos que se desglosan con precisión en los documentos que intentan dar cuenta de las particularidades del enfoque praxeológico. Tampoco el pormenorizado análisis de cómo las unidades académicas actualizan *performativamente* los contenidos de dicho enfoque. Aún menos, los avances minuciosamente descritos por los ejercicios práctico-investigativos impulsados por el CED; una vez más, son los

presupuestos implícitos, la serie de preferencias no tematizadas en las que se sustenta su “forma”, lo que señala una complicidad inherente con un modo de entender el mundo y la naturaleza humana.

Para empezar, deberíamos cuestionar la serie de preferencias aceptadas por la mayoría de enfoques autodenominados “críticos” de la actualidad como un antecedente indiscutible de sus presupuestos no tematizados: la preferencia de la *diferencia* a la *mismidad*, del *cambio histórico* al *orden*, de la *apertura* al *cierre*, de la *dinámica vital* a los *esquemas rígidos*, de la *finitud temporal* a la *eternidad*, de la *práctica* a la *teoría*, etc., una serie de preferencias que para nosotros no son en lo absoluto “evidentes”.

Algo que, sin embargo, no es ajeno a la cátedra de Desarrollo Social Contemporáneo. Sus mismos principios apuntan a esto que hemos puesto en discusión: “Incorporar una pedagogía y unas didácticas que “descentren” preconceptos y prejuicios sobre lo social, tanto en docentes como en estudiantes, hacia la construcción de procesos argumentativos, intersubjetivos y de respeto y valoración de la diferencia” (López y Orrego, 2013, p. 135).

Estas preferencias, entonces, deben ser historizadas, comprendidas en el contexto específico en el que emergen. No pueden ser asumidas simplemente como dadas, o como en ocasiones suele hacerse, destacadas mediante una narrativa evolucionista o teleológica. Afirmaciones como la siguiente se acercan peligrosamente a esta tentación: “Así parece que *por fin* le hemos dado fin a los determinismos, y hemos permitido la aparición en el escenario de la escuela a la apertura en las probabilidades, a la incertidumbre y a las contemplaciones más que a las afirmaciones” (Barón, 2013, p. 142).

Esta referencia al pasado sirve, entonces, para argumentar un paso gradual desde unas *ingenuas* presuposiciones conceptuales a un “iluminado” presente de madurez analítica, en el que nos hemos liberado de los últimos remanentes reduccionistas, replicando con este gesto teleológico el mismo principio esencialista que se pretendía debilitar (es decir, repitiendo en este gesto *formal* el *contenido* al que dice oponerse). Esta observación ha sido desarrollada repetidamente por algunos críticos

marxistas contemporáneos que discuten esta presunción asumida por algunos intelectuales “posmodernos”:

En otras palabras, el problema es, para mí, *cómo historizar el historicismo en sí*. El paso del marxismo “esencialista” a la política posmoderna contingente (en Laclau), o el paso del esencialismo sexual a la formación de género contingente (en Butler) (...) no es un simple avance epistemológico sino parte del cambio global en la naturaleza misma de la sociedad capitalista (...) hace falta una suerte de metanarrativa que explique este pasaje mismo del esencialismo a la conciencia de la contingencia: la noción heideggeriana de la época del ser, o la noción foucaultiana del cambio de la *episteme* predominante, o la noción sociológica convencional de modernización, o una explicación más marxista en la que este paso sigue la dinámica del capitalismo. (Žižek, 2004, p. 116)

Habiendo vaciado a la investigación y la práctica social de sus limitaciones objetivistas, habría que preguntarse: ¿no es la elección por los cambios parciales, los esquemas descentralizados, el conocimiento dinámico, la intervención situada y contextual, la misma elección que hoy promueve el capitalismo liberal democrático?, ¿no es el pragmatismo propio de la forma-empresa, sus cada vez más detallados controles y protocolos, una presunción por excelencia de objetividad que hoy sirve para diagnosticar la “calidad” de la educación?, ¿no es la priorización de las ideas eficientes e innovadoras, un modo codificado de establecer un presupuesto metafísico de la condición humana con el axioma utilitarista “mayores beneficios, menores costos”⁴¹?

41 “Subrayar que se deben aceptar las buenas ideas sin ningún prejuicio, aplicarlas sean cuales fueren sus orígenes (ideológicos). ¿Cuáles son esas “buenas ideas”? Desde luego, la respuesta es “ideas que den resultado”. Aquí encontramos la brecha que separa al acto político propiamente dicho respecto de “la administración de las cuestiones sociales”, lo cual no sale del marco de las relaciones sociopolíticas existentes; el acto de “intervención” política propiamente dicho no es sólo algo que da resultado dentro del marco de las relaciones existentes, sino algo que cambia el marco mismo que determina el funcionamiento de las cosas. Decir que las buenas ideas son “ideas que den resultado” significa que uno acepta de antemano la constelación (capitalista global) que determina que funcionen (...) También se puede decir esto en los términos de la conocida definición de la política como “el arte de lo posible”: la política auténtica es exactamente lo contrario, es decir, el arte de lo imposible, ya que cambia los parámetros mismos de lo que se considera “posible” en la constelación existente” (Žižek, 2007, p. 216).

La praxeología señala unos criterios, principios y etapas donde se intenta alertar al investigador de las posibles situaciones con las que se deberá enfrentar. Sin embargo, en lo que más parecen estar de acuerdo las distintas versiones del paradigma de la Educación para el Desarrollo en perspectiva Latinoamericana que asume el CED, es en el principio praxeológico del devenir del acto mismo de investigar como proceso de descubrimiento del propio enfoque crítico, el contraste propio de la experimentación, el desciframiento meditado de la situación, etc.:

La cátedra de Desarrollo Social Contemporáneo (DSC) es resultado de un proceso investigativo y formativo, que buscaba integrar los aprendizajes teóricos de la EpD para dar herramientas de análisis de la realidad y posteriormente un abordaje y acompañamiento a la comunidad, más crítico y comprometido, por medio de la Práctica en Responsabilidad Social (PRS). La cátedra de DSC no sólo integra los contenidos temáticos clásicos de la EpD, (...) sino que tiene una estructura que resulta muy coherente con el método del “ver, juzgar y actuar”, de la educación popular, de las hermenéuticas bíblicas populares y de las propuestas ya enunciadas de la EpD (...) Un segundo momento es aquel que “juzga” la realidad sin poder desvincular nunca el sentimiento, sino desde éste. Aquí se observan las problemáticas a la luz de las alternativas planteadas por diferentes actores, movimientos y teorías sociales. Es en este punto donde se busca un análisis crítico de las realidades observadas y donde se introducen en el debate herramientas teóricas para la lectura de las dinámicas sociales: perspectiva de género, teoría de la no violencia, la interculturalidad, entre otras. (Orrego, 2014b, pp. 206-207)

La insistencia en que “no es propiamente la conceptualización teórica, sino la afinación de los sentidos, del “ver”, de la sensibilidad, entendida no sólo en relación con un determinado sentimiento y emoción subjetivo, sino como constituyente del conocimiento mismo, como a priori del saber teórico” (Orrego, 2014b, p. 206), es decir, la priorización del ejercicio empírico de investigación sobre la reflexión teórica de puntos de referencia críticos constituye, desde nuestro punto de vista, una simplificación muy problemática para este enfoque tomado del modelo praxeológico, en

la medida en que parece que elude la tensión dialéctica constitutiva entre lo teórico y lo práctico.

Sin duda, la propuesta praxeológica es mucho más refinada que la del denominado “empirismo ingenuo”. Sin embargo, al invertir la asimetría de la relación materialista, privilegiando al sujeto (experiencia) por sobre sus condiciones de posibilidad (formación social), se toma el riesgo de quedar presos de la lógica de la “desaparición del proceso bajo el producto” (lógica que se apoya en una larga tradición hegeliano-marxista de “reificación”). No tanto, para el momento de la intervención política, para el cual, el gesto materialista es justamente el de desestimar cualquier garantía “objetiva” para la acción, sino para el momento de reflexión crítica en la que el sujeto es justamente un “producto” de las determinaciones. En otras palabras, la completa inversión del “conocimiento útil” en la propuesta (sobrestimación de lo que se nos presenta como “posible”), y el “perspectivismo epistemológico” (la subestimación de las condiciones de posibilidad del sujeto).

Desde luego, en el modelo praxeológico en concreto se menciona la elección de teorías y enfoques, así como el momento interpretativo y crítico/reflexivo del análisis – “el profesional/praxeólogo examina otras formas de enfocar la problemática de la práctica, visualiza y juzga diversas teorías, con el fin de comprender la práctica” (Juliao, 2011, p. 38) –, pero, finalmente, es la “opinión particular” del investigador *comprometido* con el “estado de cosas” la que se impone como argumento final –“conformar un punto de vista propio y desarrollar la empatía requerida para participar y comprometerse con ella” (p. 38)–; su afinación “intuitiva” es su único respaldo crítico. La “aparente” virtud de la riqueza empírica que la situación en concreto le brinda al investigador es una defensa ontológicamente insostenible.

El problema es que toda experiencia empírica está mediada por su complemento abstracto estructuralmente necesario, el cual fluye y se hace uno con la experiencia “espontánea” (*vecú*), y cuyo poder sólo puede ser franqueado por un esfuerzo de reflexión teórica. O para decirlo en términos de Jameson, (1994):

Lo mismo ocurre con el intento de separar ideología y realidad: la ideología del mercado no es, lamentablemente, un lujo o adorno suplementario,

ideacional o representativo, que pueda ser extraído del problema económico y enviado luego a la morgue cultural o superestructural para que los especialistas lo decepcionen. La ideología del mercado es en cierto modo generada por la cosa en sí, como su imagen derivada objetivamente necesaria; en cierto modo, ambas dimensiones deben registrarse juntas, tanto en su identidad como en su diferencia. (p. 309)

Este gesto de abandonar en la “arbitrariedad” de la indeterminación particular del sujeto investigador el destino de la producción del conocimiento crítico sin saber, se adecúa perfectamente a un tipo de sociedad que, mediante una hipóstasis de su experiencia individual, desdeña todo tipo de conocimiento que ponga en tela de juicio esta ilusión de autonomía indeterminada.

El presupuesto implícito de estos abordajes con los cuales se procura combatir “el reduccionismo” y la “generalización”, es que: contextos geográficos más reducidos permiten análisis más “complejos” y “heterogéneos”, de ahí la noción de “formaciones nacionales, regionales, locales, etc., hasta llegar a la experiencia singular del sujeto individual como el último bastión de lo concreto, complejo y heterogéneo” (existe cierta familiaridad con el empirismo cognitivista y su concepto de “muestra significativa”).

Nuestra pregunta es, sin embargo: ¿Qué criterio define los límites geográficos de la población que debe tenerse en cuenta en el análisis? ¿Cuanto más limitado sea el espacio geográfico (físico o virtual), menos reduccionismo y más heterogeneidad? Siguiendo su propia metodología, sería muy interesante construir una genealogía del proceso mediante el cual Stuart Hall, un representante paradigmático del privilegio de esta metodología, resuelve la oposición antiesencialismo versus relativismo radical, es decir, el denominado por él “anti-antiesencialismo” (Restrepo, 2014), con la salida al luego definido por Lawrence Grossberg (2016) como “contextualismo radical”. ¿Qué condiciones históricas y de relaciones de poder mediaron en esta solución?, una salida que, desde nuestro punto de vista, como ya se señaló, no es en absoluto evidente, ya que en todo contexto (sea global o local) persiste la tensión dialéctica constitutiva abstracto/concreto, así como la tensión entre esencialismo/

contingencia. En las condiciones globales actuales es indispensable historizar el “historicismo”, contextualizar el “contextualismo” y marcar una plena diferencia entre “historicismo” e “historicidad”⁴² (la revolución, de la situación revolucionaria en palabras de Marx).

Siguiendo la tesis que hemos planteado, se podría aventurar la misma hipótesis según la cual la metanarrativa que media en esta elección, en la que se resuelve la oposición antiesencialismo versus relativismo con empirismo contextual, resulta de una suerte de reestructuración del capitalismo global y su lógica de reproducción liberal multiculturalista desde mitad del siglo XX. Hall tiene muy claro que el antiesencialismo es una forma invertida de otro esencialismo (el relativismo). En términos de Lacan (1975), en sus fórmulas de la sexuación, toda universalización se basa en la excepción constitutiva denegada del propio lugar de enunciación (el discurso masculino). ¿Qué excluye, entonces, la posición empirista del contextualismo geográfico limitado? Desde luego, la presencia masiva del capitalismo global y su abstracción desterritorializadora como lugar de enunciación.

En el campo intelectual, en la posmodernidad capitalista existe un completo abandono de la noción kantiana de *antinomia*, la cual proporciona una salida a la tensión irreductible entre racionalismo y empirismo. En la misma práctica social posmoderna, el mandato a la experiencia se configura como un principio ético estructurante; del mismo modo, en la reflexión intelectual se afirma la primacía epistemológica y ontológica del empirismo. Laclau tiene razón aquí en su crítica a Butler: su noción de la sociedad/historia opuesta a “lo simbólico” es una referencia empirista directa a una riqueza positiva de la realidad ontológicamente inexplicable.

Así pues, la propia negación de la negación –“anti-antiesencialismo” de Hall (Restrepo, 2004, p. 39)– cabalmente hegeliana no es el retorno al esencialismo

42 Lo que tenemos aquí es la diferencia entre la historicidad propiamente dicha y el historicismo: el historicismo se ocupa del juego interminable de sustituciones dentro del mismo campo fundamental de la (im)posibilidad, en cuanto la historicidad propiamente dicha vuelve temáticos diferentes principios estructurales de esta misma (im)posibilidad. En otras palabras, el tema historicista del juego de sustituciones abierto e interminable es la forma misma del cierre ideológico ahistórico: al concentrarse en la simple diada esencialismo-contingencia, en el paso del uno a la otra, ofusca la historicidad concreta como el cambio del principio estructurante global mismo de lo social.

directo, ni mucho menos comprensible la inexplicable huida al empirismo, sino la universalidad autorrelacionada con su contradicción inherente: el concepto hegeliano de “universalidad concreta”. Un particular universal que resulta ser la negación concreta de la lógica inherente a la propia universalidad abstracta.

En la tensión entre lo universal y lo particular está en juego la discusión derridiana sobre la oposición entre “diferencia” y *Differance*⁴³; la oposición que Mouffe y Laclau establecen entre “la lógica de la diferencia” y “la lógica antagónica”⁴⁴, es decir, la discusión que promueve la elección no sustentada del “contextualismo radical”, implica la elaboración de unas precisiones eminentemente contraintuitivas, que combatan el influjo indetectable de lo “evidente”, desarrollos que resultan insuperables a través de un acercamiento empírico directo.

Lo que nos gustaría llamar “retórica de la complejidad”, y “ontología de la multitud”, parece ser el antecedente inmediato de estas propuestas que hoy nos dificultan aún más la labor crítico-reflexiva. Según Žižek, (1994) esta es una debilidad en la teoría de Foucault:

Foucault nunca se cansa de repetir cómo el poder se constituye a sí mismo “desde abajo”, cómo no emana de una única cúspide. Sin embargo, cuando se ve obligado a exponer el mecanismo concreto de esta emergencia, Foucault recurre a la muy sospechosa retórica de la complejidad, evocando la intrincada red de vínculos laterales, izquierda y derecha, arriba y abajo. Está claro que Foucault está tratando de tapar agujeros, ya que nunca se puede llegar

43 En su ensayo *Differance*, Derrida señala que el neologismo evoca varias características de la producción de significado textual. Derrida ya no está interesado en comprender las “diferencias” entre identidades de tipo saussureano, sino aquella diferencia que atraviesa a cada una de las ya “nombradas” diferencias y les impide coincidir consigo mismas. Una oposición entre lo múltiple incorporado en un contenedor vacío de lo textual (lo nombrado), y la oposición entre lo Uno textual (que mancha a estas diferencias) con su propia (im)posibilidad (lo innombrado) (Derrida, 27 de enero de 1968).

44 En su trabajo *Hegemonía y estrategia socialista: hacia la radicalización de la democracia* (1987), elaboran una oposición fundamental entre la lógica de la diferencia (las diferencias concretas identificables dentro del orden social), y la lógica del antagonismo (la más radical imposibilidad que atraviesa todo el cuerpo social y le impide estabilizarse). Su conclusión es que cada una llevada a su extremo se convierte en su opuesto: o bien, todo termina por reducirse a un sistema de pura equivalencia respecto del vacío de su exterior (multiculturalismo espontáneo, social, “esencial”); o bien, un sistema de diferencias naturalizadas en el que la imposibilidad estructural coincide con un antagonismo concreto entre ellos y nosotros (como en el fundamentalismo actual).

al poder de esta manera; el abismo que separa los microprocedimientos del espectro del poder no puede ser franqueado. (p. 21)

Alain Badiou, por su parte, subraya en su obra *Deleuze* (2002) que “el filósofo de la multitud rizomática” es, al mismo tiempo, el monista más radical de la filosofía moderna, el filósofo de la mismidad, de lo Uno que impregna todas las diferencias. En ese mismo sentido, cuando Laclau (2004b) hace su crítica a la *multitud* descrita en *Imperio*, de Antonio Negri y Richard Hardt, cuestiona que cuando las diferencias múltiples invaden el espacio social tomándolo como UN contenedor indiferenciado, lo que se pierde es el antagonismo que atraviesa el Todo.

Desde una aproximación inicial, tal vez un poco superficial, tanto en el enfoque praxeológico como en la Educación para el Desarrollo e incluso en algunas unidades académicas, en ocasiones no resulta claro el lugar que ocupan las determinaciones en las que el sujeto-investigador está inmerso y su relación antagonica con su práctica singular. ¿Cómo puede un investigador, inmerso por completo en su contexto, haciéndose uno con él, marcar una distancia crítica de este, y no quedarse simplemente reproduciendo las determinaciones (histórico-discursivas) que le explican la causalidad de lo experimentado, esto es, lo que *media* como marco interpretativo cultural e histórico de su percepción subjetiva? (intentaremos dar una respuesta tentativa en el último aparte de este capítulo “El acto político como práctica ciudadana desde el CED”).

Del mismo modo, podríamos pensar en un sencillo ejercicio poco riguroso a modo de conclusión, en relación con el no cuestionado “contenido de la forma”: ¿qué tipo de prohibiciones (reglas implícitas) es posible detectar en los textos más vanguardistas de la crítica contemporánea, como decolonialistas latinoamericanos, teoría *Queer*, etc.? Inicialmente, podría señalar la lógica inherente al estilo escritural: el estilo del continuo autocomentario irónico y la autodistancia, el modo de subvertir constantemente lo que se suponía que uno decía literalmente, es la razón por la que este estilo escritural siempre produce un efecto de “falsa infinitud”, en el sentido hegeliano.

El problema no es, así pues, que se renuncie a una estricta formulación teórica y se acceda a un relativismo radical. Al contrario, el problema es que esta posición es demasiado “teórica” (en el sentido de una teoría que excluye la dimensión de verdad, es decir, que no afecta el lugar desde el que hablamos). En otras palabras, aunque haya un reconocimiento explícito de la imposibilidad de “neutralidad” en el ejercicio analítico de estas posturas, este estilo escritural quiere dar la apariencia denegada de que, siguiendo la fórmula de *denegación fetichista*, “Lo sé muy bien, pero sin embargo... (continúo como si no lo supiera)”.

Todo el esfuerzo por escribir con aprensiones reguladas, sin abordajes directos, por hacernos sentir que nuestro propio texto está ya atrapado en una red descentrada de procesos plurales, todo el esfuerzo por eludir la forma puramente teórica de exposición de nuestras ideas y por valerse de mecanismos retóricos usualmente reservados a la literatura, encubre la molestia de que en la raíz de lo que este estilo escritural dice hay una posición teórica claramente definida que se puede articular sin dificultad en un puro y simple objetivismo.

No menos que la propia vida social, el sedicente mundo académico “radical” de hoy está impregnado de normas y prohibiciones no escritas, y aunque tales normas no están nunca explícitamente formuladas, desobedecerlas puede acarrear consecuencias calamitosas. Una de estas normas no escritas se refiere a la generalización indiscutida de la obligación de “contextualizar” o “situar” la propia posición: la forma más sencilla de apuntarse un tanto automáticamente en un debate es alegar que la posición del oponente no está debidamente “situada” en un contexto histórico: “Estás hablando sobre las mujeres, ¿de qué mujeres? La mujer como tal no existe, por lo que su charla sobre las mujeres en general con su aparente neutralidad omnicomprendensiva, privilegia ciertas figuras específicas de la feminidad en detrimento de otras”.

¿Por qué es falsa esa descripción, a pesar del indiscutible momento de verdad que contiene? Porque *la propia realidad social actual del mercado global del capitalismo tardío está dominada por lo que Marx denominó el poder de la “abstracción real”*: la circulación del capital es una fuerza de “desterritorialización” radical (por emplear

las palabras de Deleuze) que, en su mismo funcionamiento, ignora de forma activa las condiciones específicas y no puede “enraizarse” en estas. Ya no es, como en la ideología al uso, la universalidad la que ocluye el carácter específico de su particularidad, y privilegia así un contenido particular, sino que es el propio intento de establecer raíces particulares lo que ocluye ideológicamente la realidad social del reino de la “abstracción real” (Žižek, 2002, pp. 11-12).

Ahí reside el meollo del análisis que Marx hace del «fetichismo de la mercancía»: en una sociedad en la que predomina el intercambio de mercancías, en la vida diaria los individuos se relacionan consigo mismos, y con los objetos que encuentran, como con encarnaciones contingentes de nociones universales abstractas. Nuevamente es la *forma* la que permanece sin tematizar en las elecciones metodológicas y epistemológicas de las posturas críticas contemporáneas.

PLANO DE INVESTIGACIÓN-ACCIÓN PARTICIPATIVA

Por otro lado, la Práctica en Responsabilidad Social, y el “Modelo de formación ciudadana” ponen en marcha estos presupuestos, diseñando, en el ejercicio mismo de su proceso de producción y reproducción, metodologías de aplicación y estrategias de ejecución por parte tanto de los docentes del CED como de los estudiantes de UNIMINUTO en su trabajo con las poblaciones, en la búsqueda central de la construcción de los “sujetos políticos que crean y ejerzan sus formas de poder para incidir sobre la gestión del desarrollo a partir de intereses colectivos y de equidad social. (...) el proceso está orientado a promover el desarrollo de capacidades críticas para la acción social, invitando a los actores del proceso a creer que el presente y el futuro se pueden reinventar y que cada uno puede ser protagonista de ese cambio” (Morán, 2010, p. 7).

En el plano propositivo de la acción política, por su parte, tenemos la etapa devolutiva del proceso praxeológico, o lo que en el contexto del trabajo del CED se ha centrado en la etapa de la acción: “El tercer momento del curso, y no por esto el menos importante, es aquel donde el estudiante, con el acompañamiento del educador pasa a pensar y a “actuar” consecuentemente con lo “visto” y “analizado”

en los dos primeros momentos. En este punto se espera que los estudiantes se involucren activa y creativamente en acciones responsables que sensibilicen, movilicen y denuncien dinámicas sociales e institucionales que perciben, ahora, susceptibles de transformación” (Orrego, 2014b, p. 207).

O en palabras de Celorio: “La Educación para el Desarrollo busca concienciar y concientizar sobre esta realidad preparando a las personas para actuar conjuntamente e imaginar estrategias creativas que subviertan el orden establecido y que contribuyan a generar modelos de desarrollo justos y equitativos” (citado por Orrego, 2014b, p. 215). En el marco de estas observaciones, el Centro de Educación para el Desarrollo plantea varios ejercicios experimentales en los que se espera producir una “buena” práctica ciudadana: las *acciones socialmente responsables, la práctica en responsabilidad y el modelo de formación ciudadana*:

Se define como Práctica en Responsabilidad Social un espacio de enseñanza-aprendizaje que tiene como objetivo fortalecer en el estudiante la dimensión social de su proyecto de vida a través de la formación ciudadana, a partir de un modelo conceptual y pedagógico que guía dicha formación. El ejercicio de la Práctica en Responsabilidad Social se considera como parte de la proyección social de la institución y de cada uno de los programas académicos. En la Práctica en Responsabilidad Social el estudiante se vincula a una organización social o comunitaria, o a una entidad pública, para trabajar directamente con población vulnerable, como un compromiso solidario y ciudadano de aportar al desarrollo y a la creación de condiciones más humanas. (UNIMINUTO, 2013, p. 1)

Para comprender un poco la dirección en la que van enfocados estos cambios en el despliegue de la subjetividad capitalista, ya no directamente relacionadas con las preferencias explícitas sino con los modos de vivir e idealizarse a sí mismo y a la sociedad, sería interesante analizar, a la luz de la obra de Luc Boltanski y Eve Chiapello, (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*, el cual “(...) tiene por objeto los cambios ideológicos que han acompañado a las recientes transformaciones del capitalismo. Propone una interpretación del movimiento que va de los años que siguieron

a los acontecimientos de Mayo de 1968” (p. 1), lo que algunos denominan el “capitalismo cultural”.

Lo que parece haber sucedido después de Mayo del 68 fue el ascenso de un nuevo “espíritu del capitalismo”: el abandono de la jerárquica estructura fordista de producción, sustituida por una red descentralizada en la que el empleado fundaba, mediante su iniciativa, nuevas ofertas y nuevos mercados con la autonomía con respecto al lugar de trabajo. Este nuevo “espíritu del capitalismo” recuperó triunfantemente la retórica igualitaria y antijerárquica de 1968, presentándose a sí mismo como una exitosa revuelta libertaria contra las opresivas organizaciones sociales del capitalismo empresarial y del “socialismo realmente existente”.

Fue así como el capitalismo supo revolucionarse a través de la introducción de la crítica social como un mercado más de “causas sociales”. Esto, sin embargo, es precisamente lo que Marx (2009) tenía en mente cuando propuso su tesis sobre el desarrollo de las fuerzas productivas: en ningún momento queda más claro como en los periodos de crisis más agudos en las relaciones sociales de producción, que el excedente generado por dicha contradicción es reapropiado repotenciando las fuerzas productivas en un continuo desarrollo incesante.

No hay que olvidar que el capitalismo actual se presenta como una red descentralizada de explotación ampliada en dispositivos multiescalares, multinivel, multisectoriales, etc.; basado en la innovación creativa de mercados autosustentables, que se retroalimentan en un proceso agónico de creativa innovación técnico-comercial en las diásporas de la enterrada empresa centralizada, de los mercados estáticos y monológicos, etc.

Resulta inevitable no identificar insólitas similitudes entre estos mecanismos de despliegue del capital, con los modelos críticos de intervención política que se posicionan hoy en el *staff* intelectual. Nuevamente, no son los *contenidos* explícitos puestos en marcha en las iniciativas que emprendemos para confrontar las situaciones problemáticas, sino la *forma* de despliegue de estos ejercicios los que reproducen, sin saber, esquemas que se adecúan perfectamente al estado de cosas dominante.

La consecuencia política más importante de, por ejemplo, una muy en boga apuesta por rehabilitar el Estado de Derecho mediante el “empoderamiento” de los derechos diferenciales, es que hace cada vez más complejo elevar el agravio (que con el tiempo se personaliza más y más: “mujeres afro, cabeza de familia, víctimas de la violencia, menores de edad”) a metáfora de transformación estructural (el resultado ya antes descrito de la pospolítica o la posdemocracia de la actual democracia liberal). La mejor forma de articular el cuestionado “particularismo” de las luchas de la identidad cultural con las luchas contra las determinaciones global es vinculando los grupos a través de lo “común” de sus luchas. Aquello que atraviesa desde adentro cada identidad impidiéndoles consolidar su plena realización, un antagonismo constitutivo que hoy sirve como plataforma “neutral” de discusión.

LA CIUDADANÍA EN EL DISCURSO Y PRÁCTICA DEL PROFESORADO DEL CED

El 16 de julio de 2019 se desarrolló en la Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO) un evento que contó con dos momentos: una discusión entre las unidades académicas centrada en los trabajos que se vienen adelantando alrededor del concepto de ciudadanía, el cual se desarrolló en un panel denominado “Ciudadanía al debate”; y un taller dirigido al profesorado del CED, temática abordada frente a sus experiencias en la construcción de un proyecto de ciudadanía del centro.

En un principio, los debates en relación con la ciudadanía consistieron en un esfuerzo de categorización en el que se buscaba establecer las especificidades de los diferentes modos de pensar y ejercer la ciudadanía, tomando como punto de referencia las conceptualizaciones más reconocidas en el mundo académico alrededor del término, así como las “perspectivas crítico-contextuales” en las que se basaban algunos proyectos puestos en marcha por el CED.

Frente al reduccionismo inherente a algunos modelos convencionales del tipo legalista (deberes/derechos), muy generalizantes y abstractos, el objetivo final fue posicionar las actividades de intervención política realizadas en el marco de la Práctica en Responsabilidad Social, la clase de Desarrollo Social Contemporáneo,

el voluntariado y los nueve proyectos de investigación del centro, como un tipo de ciudadanía propositiva que fuera consecuente con la misión universitaria y los principios epistemológicos de la EpDL.

La pregunta que guio esta investigación fue: ¿Cuáles son los aportes, tensiones y desafíos que emergen en torno a la comprensión y praxis ciudadana que, en diálogo con la comprensión de la ciudadanía en UNIMINUTO, EpDL y las epistemologías decoloniales, pueden aportar a la construcción de perspectivas crítico-contextuales de las ciudadanías?

A modo de esquema improvisado, se podría resumir la primera fase de la investigación como una respuesta a la oposición simple entre *ciudadanías tradicionales* (republicanas) y las *ciudadanías críticas* (que cuestionan los fundamentos estructurales liberal-democrático-capitalista). La propuesta crítico-contextual de las *ciudadanías emergentes* surge, entonces, como una alternativa que se produce y se reproduce en la cotidianidad de la tensión entre las relaciones de poder dominantes y los puntos de fuga que ellas proporcionan.

Sin embargo, tal como lo destaca de modo perspicaz la profesora Luz Ángela Beltrán, haciendo referencia al trabajo que viene realizando junto con sus estudiantes sobre el proceso de movilización social que llevan a cabo en el municipio de Cajamarca, la cuestión es mucho más compleja que sencillamente deshacernos de aquella oposición simple entre lo tradicional y lo crítico, y procurar realizar comprensiones y transformaciones situadas más específicas (emergentes). La profesora Beltrán relata que en la población de Cajamarca sucede lo siguiente:

Se movilizan desde lugares de emancipación que interpelan estructuras del Estado, pero de la mano de eso, utilizan un mecanismo de participación ciudadana que fue la consulta popular, donde empiezan a partir de un ejercicio de movilización social, comunitaria, de luchas de base, pero van de la mano de procesos desde la institucionalidad, desde esa estructura del Estado y es un mecanismo que se dice llamar “participación ciudadana” que fue la consulta popular, y logra, de alguna manera, temporalmente, que se empiece a expandir la minería a cielo abierto en La Colosa. Entonces, en medio de esa tensión

de emancipación y como instrumento de dominación de las poblaciones, se han venido dando también unas luchas que interpelan, pero que también conectan para generar algunas transformaciones en los territorios. (Taller “Ciudadanía al debate”, Bogotá, 17 julio de 2018)

Lo que parece destacar la profesora es que, si bien la ciudadanía oficial como marco jurídico-político es quien establece, desde sus limitaciones formales, los alcances y limitaciones del ejercicio ciudadano, es también, en cuanto universalidad abstracta, quien abre el espacio para las disputas ideológico-políticas por la hegemonía del concepto, como ya se ha venido insistiendo repetidamente: “*Lo universal es un lugar vacío, una falta que sólo puede llenarse con lo particular, pero que, a través de su misma vacuidad, produce una serie de efectos cruciales en la estructuración/desestructuración de las relaciones sociales*” (Laclau, 2004a, p. 64). (El énfasis es del autor).

El punto es que la serie de dificultades y discusiones con las que nos confrontamos hoy a la hora de tematizar la cuestión de la ciudadanía deben mantenerse abiertas como índice de que estamos abordando la cuestión en su tensión constitutiva. Se debe rechazar la tentativa a apoyar uno u otro lugar de producción de la ciudadanía: los ejercicios concretos de ciudadanía emergentes, o las disputas políticas e ideológicas que buscan establecer lo que es la ciudadanía en toda su dimensión.

La profesora Norma Moreno, a partir de una referencia a Paulo Freire, dice haber discutido con su compañera Paola lo que consideran que es una “ciudadanía integral”, en una vacilación incesante entre esta complejidad y lo que ella denomina “lo básico de la ciudadanía”, que es en su concepto “el ejercicio de derechos” dependiendo del tipo de población, de la edad, etc. Sin embargo, según comenta, no les es posible fijar una posición:

No nos ponemos de acuerdo, ni nos atrevemos a decir desde dónde construimos la categoría de ciudadanía, pero sí hacemos la parte de la observación crítica de los contextos desde donde cada estudiante participa, y ya con eso sentimos que avanzamos mucho. Atreverse a mirar el contexto propio que, como está tan cerca, no somos capaces de mirarlo con detenimiento; entonces, que los estudiantes sean capaces de mirar con detenimiento sus propios

prejuicios sobre lo que ellos pueden estar representando, creemos que ya es un avance hacia un tipo de ciudadanía. (Taller “Ciudadanías al debate”, Bogotá, 17 julio de 2018)

La propuesta de este análisis es, por lo demás, que la falsa alternativa que parece imponérsenos debe ser desestimada, es decir, la retórica elección entre *ciudadanía* como universalidad abstracta (una mera apariencia) basada en una serie de inclusiones/exclusiones constitutivas, o *ciudadanías*⁴⁵ como el concreto mundo de múltiples identidades dispersas, de contingencia radical, de una irreducible pluralidad lúdica de luchas. Para comprender esta tensión como constitutiva, quisiéramos referirnos a Étienne Balibar en su obra *Ciudadanía*, quien establece lo siguiente sobre la manera de abordar el problema de la ciudadanía:

Debe *interpretarse* de un modo un tanto diferente a como lo hacen cada uno de estos autores (desde Aristóteles hasta Karl Marx, pasando por Baruch Spinoza, Rancière, Antonio Negri, etc.), adoptando el punto de vista de la dialéctica: es la *antinomía* que se halla en el centro mismo de las relaciones entre ciudadanía y democracia la que constituye, en la sucesión de las figuras, el motor de las transformaciones de la institución política. Debido a esto, la expresión “ciudadanía democrática” sólo puede abarcar históricamente un problema recurrente, una puesta en juego de conflictos y de definiciones antitéticas; un enigma sin solución definitiva. (Balibar, 2013, p. 10)

Lo que hace político (democrático) a la “ciudadanía” no es, entonces, ni las determinaciones que explican las posibilidades de su ejercicio siempre susceptibles a introducir variaciones e incorporar sujetos invisibilizados, ni tampoco las críticas al fundamento que subyace en sus postulados (democracia liberal capitalista), sino el espacio mismo que abre su concepto universal.

45 Para efecto de la comprensión de la próxima cita de Balibar, se sugiere al lector que comprenda “ciudadanías” como democracia, es decir, que interprete la imposibilidad del concepto para establecer una “única” y “absoluta” verdad sobre su realidad como aquello que posibilita su heterogeneidad (ciudadanías).

De modo que, respondiéndole un poco a la profesora Norma, la misma dificultad de hacer una propuesta es el mismo acierto, aquella controversia no es una limitación, por el contrario, es un índice de que vamos por el camino correcto. En la tensión dialéctica que constituye a la ciudadanía y la democracia “existen situaciones y momentos en los que la antinomia se vuelve especialmente *visible*, porque la doble imposibilidad de rechazar toda figura de la ciudadanía y de perpetuar una cierta constitución de esta resulta en el agotamiento del significado de la propia palabra “política”, cuyos usos dominantes se presentan, entonces, ya sea como obsoletos o como perversos” (Balibar, 2013).

De un modo codificado, la profesora Catalina Quiroga, en una de sus intervenciones, hace una referencia explícita a la disputa *dentro* del concepto que, en principio, se le presenta a ella como “generalizante”:

Si tú hablas con un funcionario del Incora, que fue el que te permitió acceder a no sé qué, si hablas con una funcionaria de la Secretaría de la Mujer, si hablas con un funcionario de la Secretaría de Gobierno, que fue el que te permitió acceder a la ruta de lo que sea, allí estamos en una cosa abstracta. Y, entonces, allí las ciudadanía cobran otras lógicas, y emergen ciudadanía muy interesantes dentro de esto. (Taller “Ciudadanía al debate”, Bogotá, 17 julio de 2018)

Nuestra apuesta en este sentido es, entonces, comprender la *ciudadanía* en el marco de la ambigüedad de dos de sus especificidades constitutivas, esto es, en sus dos maneras de operar como *universalidad* del campo social. La universalidad formal ante la ley, en la que todos somos ciudadanos independientemente de nuestras filiaciones políticas, culturales, religiosas, etc.; y *la universalidad concreta* en que la ciudadanía sólo es efectiva cuando una serie de condiciones de posibilidad le son brindadas al sujeto para poder alcanzar su dignidad como ciudadano.

Las discusiones realizadas en este tipo de espacios académicos, como el que se desarrolló en el panel y en el taller con profesores “Ciudadanía al debate”, constituyen un desafío que implica hacer unas claridades conceptuales de vital importancia como requisito para todo acercamiento investigativo en cualquier situación y ejercicio

de observación etnográfica. Esta urgencia ha sido constantemente reiterada por la profesora Catalina Quiroga: “Mi pregunta es: ¿Cómo hacer que estas categorías no se nos conviertan en una cosa que nos generalice, y sólo nos deje ver la diferencia, sino que nos deje ver todas estas fugas internas que tiene?”. (Taller “Ciudadanía al debate”, Bogotá, 17 julio de 2018)

Debido a que estas precisiones pasan desapercibidas cuando se hace una revisión de sentido común, el cual está limitado por la naturalización de las preferencias intelectuales antes mencionadas⁴⁶, es que debemos mantener estos espacios revitalizados constantemente por el aporte de aquellos interesados en procurar un *mapa cognitivo* (Jameson, 2006) del estado de cosas, como se evidencia en las inquietudes del profesorado del CED: aquellos que se resisten a una salida oscurantista que disipa la exigencia de precisiones en la bruma de la complejidad y otros recursos similares.

En la propuesta narrativa de los docentes del CED, felizmente, se percibe esta dificultad; sin embargo, la confusión está planteada en ocasiones de una forma poco adecuada, y tiene que ver con el ya comentado modo en que las relaciones de poder y explotación dominantes reformulan los ideales ciudadanos.

La profesora Emily Quevedo, por ejemplo, parece interpretar en el siguiente relato la protección de las garantías de supervivencia de los sujetos como una limitación al ejercicio de la “libertad ciudadana”; o, para ser más precisos, lo que en la democracia capitalista se conoce como “libertad de elección” es aquello que transforma un “humano” en “ciudadano”.

Donde hacemos la conversación sobre la ciudadanía (...) es en esa tensión de comprender a los niños, los jóvenes y las jóvenes como seres de libertades o derechos, pero a veces creemos que los derechos no son libertades en el caso de los niños, y por tanto la ciudadanía en ellos termina haciendo un ejercicio de hacer algo bonito, pero no de vivenciar y hacerles parte de los contextos

⁴⁶ La preferencia de lo *múltiple* frente a lo *Uno*, por ejemplo.

en los que están. (Emily Quevedo, Taller “Ciudadanías al debate”, Bogotá, 17 julio de 2018)

Sin embargo, lo que demuestra la aproximación que exponemos es que, por el contrario, sin las garantías que exige el marco legal para sus ciudadanos, ningún tipo de elección libre es posible. La ciudadanía nuevamente se nos revela como una tensión entre las condiciones materiales de existencia, las cuales establecen la frontera con lo “no-ciudadano”, y los tipos de ciudadanía que politizan exclusiones en su nombre.

En las condiciones actuales de mercado global esto es aún más relevante ya que, como lo pone de manifiesto Balibar (1997), el capitalismo como “universalidad real”⁴⁷ vendría a ser el *antagonismo*⁴⁸ que atraviesa desde adentro toda identidad particular (raza, género, sexualidad, edad). Lo interesante es que esta inquietud fundamenta muchas de las observaciones de los docentes del centro:

La reflexión en términos de ciudadanía es para mí un poco compleja, (...) sobre cómo las organizaciones campesinas no se reconocen directamente con la categoría de ciudadano, (...) se sienten excluidos en términos de la satisfacción de los derechos, pero se constituyen bajo unas formas de gobierno propias (...) Entonces el análisis va en términos de si esas prácticas, digamos, de autogobierno y de poder popular, se leen desde la construcción de otra ciudadanía, o se pueden denominar como ciudadanías, o si son otra cosa. (Diana Nocua, Taller “Ciudadanías al debate”, Bogotá, 17 julio de 2018)

47 “En su obra *La crainte a crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx* (Balibar 1997, pp. 421-454), Étienne Balibar dedica el capítulo titulado “Les universels” al análisis del tema de la equívocidad y ambigüedad de lo universal y en tal sentido establece tres formas de considerar la universalidad: real, ficcional y simbólica. La consideración de la universalidad concreta hegeliana es utilizada por Balibar a fin de explicitar su noción de “universalité fictive” (universalidad ficcional) implicada en lo que él denomina ideologías totales (Balibar 1997 en Álvarez, 2010, p. 177).

48 “El antagonismo, por tanto, lejos de ser una relación objetiva, es una relación en la que se *muestran* –en el sentido en que Wittgenstein decía que lo que no se puede decir se puede *mostrar*– los límites de toda objetividad. Pero sí, como hemos visto, lo social sólo existe como esfuerzo parcial por instituir la sociedad –esto es, un sistema objetivo y cerrado de diferencias– el antagonismo, como testigo de la imposibilidad de una sutura última, es la «experiencia» del límite de lo social” (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 215-216).

La urgencia hoy consiste en establecer con claridad la distinción entre el eslogan liberal capitalista de la “diferencia” y el más radical antagonismo que se constituye a través de una serie exclusiones que atraviesan las mismas diferencias que abre el Estado liberal capitalista. Esta es precisamente la dificultad que identifica la profesora Diana Nocua en algunos sujetos que quedan excluidos por las relaciones de desigualdad política y económica concreta, la cual limita sus condiciones de posibilidad:

Yo quería mencionar esa tensión entre la ruralidad y el concepto de ciudadanía en lo urbano. (...) El ejercicio de derechos (...) del sector campesino (...) La lectura de esa ciudadanía parece ser con ciertos condicionamientos no solamente para tratar de buscar una identidad similar a los ciudadanos (urbanos) y tratar de alcanzarlos en términos económicos, alcanzar márgenes de producción, de hábitat, similares a los de la ciudad; y ahí es donde uno dice «Bueno, ¿podría categorizarse esa ciudadanía como una ciudadanía rural? ¿O simplemente se dan esas formas de vida allí que nosotros no podemos categorizar de esa forma?». Y en esa idea creo que el concepto de ciudadanía, de competencias ciudadanas, también es complejo. Se supone que una de las apuestas ciudadanas es el saber hacer en contexto. Entonces, yo digo: ¿Cuál es el saber hacer del contexto si ellos no son los ciudadanos de la ciudad?. (Taller “Ciudadanías al debate”, Bogotá, 17 julio de 2018)

La “diferencia” entre estas identidades parciales desagregadas por factores socioculturales (territoriales) es, sin embargo, el modo en que confrontan lo que en un nivel universal es aquello que los vincula. Es decir, aunque sin duda estas podrían categorizarse como “ciudadanías diferentes” en términos muy específicos, es, finalmente, el modo en que confrontan las exclusiones que comparten en el marco de las lógicas de dominación y explotación dominantes (el antagonismo constitutivo) lo que motoriza su multiplicidad. Y es acudiendo a esto “común”, el punto de articulación que permitirá consolidar ejercicios políticos de ciudadanía, un litigio dialéctico que se resiste a la simplificación de sus polos y que interviene en la brecha que posibilita la propia politización:

Lo que ocurre con la noción de ciudadanía que circula y de la que a veces nos toca echar mano también, es como que cada cual trae ciertas subjetividades antes de darles un lugar en relación con los derechos (...) el trabajo, la acción educativa, es la de acompañar procesos de autorrepresentación. (...) La política de la ciudadanía es la política de cómo quita la voz, y les da, les dice, les nombra o les da la voz. Eso era lo que quería aportar. Lo que pasa es que yo me pregunto si tenemos que seguir echando mano de esa categoría, ¿cuáles son las oportunidades, y cuáles son las limitantes? Tengo mucha curiosidad. (Alexandra Riveros, Taller “Ciudadanías al debate”, Bogotá, 17 julio de 2018)

Rancière (1998), con su idea de “litigio”, ha sido quien ofrezca, para nosotros, la solución más elegante a esta antinomia que indicamos entre *ciudadanía* y *ciudadanías*. Lejos de ser un a priori transcendental, la *ciudadanía* designa el espacio preciso de la politización propiamente dicha; el derecho del agente político a afirmar que dentro del edificio social su especificidad no puede ser incorporada de modo adecuado en el concepto general.

Como resultado de esta elección que tomamos como fundamento de nuestro análisis, en la que rechazamos los términos de la elección, podemos identificar caminos frente a la desdibujada alternativa entre la “sustracción” y los instrumentos oficiales legamente establecidos. El profesor Diego Carreño plantea una interesante discusión en relación con la “falsa dicotomía que hay entre lo individual y lo colectivo en el marco de la ciudadanía”:

Ayer se hablaba sobre la falsa dicotomía que hay entre lo individual y lo colectivo en el marco de la ciudadanía, pero sí cobra sentido en el imaginario político y la tendencia es hacia la individualización extrema. Entonces el ciudadano es el que consume, es el individuo, el sujeto aislado. Y en las respuestas del tema sugerían que hay que pensar en las ciudadanías emergentes porque, si bien estamos usando una categoría prestada, es necesario usarla con todo lo que significa esta categoría y que era necesario pensar en las ciudadanías emergentes comunitarias y colectivas. Me parece una cosa incesante y la pregunta que me hacía era: ¿Y en eso donde está el lugar sujeto

en la ciudadanía? Es decir, cuando hablamos de ciudadanía en colectivo, no nos estamos contraponiendo a la individualización tampoco, es decir que coincidimos en que hay una falsa tensión entre el individuo y el colectivo en este contexto; sin embargo, sí me parecía muy interesante pensar que si hablamos de ciudadanía comunitarias y colectivas, ¿cuál puede llegar a ser el lugar del sujeto en la ciudadanía colectiva?. (Diego Carreño, Taller “Ciudadanías al debate”, Bogotá, 17 julio de 2018)

La idea general es, entonces, con respecto a la forma en que se elabora en la filosofía política francesa reciente (Rancière, Balibar, Badiou) la noción de universalidad política es que esta es *ineludible*. La falsa alternativa que nos impone la elección entre las múltiples ciudadanía y el concepto general de la *ciudadanía*, es el resultado del triunfo teórico y político de los esquemas y las lógicas de despliegue de regulación y control contemporáneas, las cuales abogan por cambios parciales moderados, tramitados por la negociación racional de intereses particulares que, además, utilizan el recurso ideológico liberal contra “la tentación totalitaria”, según el cual cualquier pretensión de transformación global puede llevarnos a la catástrofe del terror totalitario.

Es preciso volver a formular la vieja pregunta benjaminiana: no se trata de indagar sobre cómo nuestras reflexiones críticas se *relacionan* explícitamente con el poder, sino sobre cómo *se sitúan* en el marco de las relaciones de poder predominantes. El propósito de este tipo de debates es, entonces, plantear una estrategia para confrontar las nuevas y cambiantes maneras en las que se articulan los esquemas hegemónicos, la práctica y la teoría de los ejercicios docentes, para así formular con responsabilidad maneras más precisas de afectar nuestra realidad.

EL ACTO POLÍTICO COMO PRÁCTICA CIUDADANA

Con esto en mente, intentaremos establecer una posible forma de intervenir en el estado de cosas, tomando como punto de referencia las limitaciones que se nos imponen, procurando, sin embargo, ser muy modestos y realistas sobre los modos en

que podemos afectar el estado de cosas como docentes en el marco de los ejercicios que se promueven dentro de una institución educativa universitaria.

Como ya se mencionó, existe una dificultad fundamental que en la actualidad experimenta el sentido común (y por ello nuestra aprensión inicial frente a las metodologías empiristas), para lograr una distancia crítica y reflexiva con las “nuevas” maneras del desarrollismo teleológico, quizás porque, como lo enfatiza Brown, (2005) “los sujetos neoliberales son controlados a través de su libertad, no tan sólo (...) porque la libertad dentro de un orden de dominación puede ser un instrumento de esa dominación, sino debido a la moralización neoliberal de las consecuencias de esa libertad” (pp. 44, traducción propia).

Rancière (1996) hace una precisa diferenciación entre lo que él llama *policía*, el orden social establecido en el que cada parte tiene un lugar asignado, y *política*, las intervenciones políticas que perturban ese orden y le dan la palabra al *le tort* (el que está fuera de lugar, aquellos que no están incluidos, cuyos enunciados no son comprensibles en el espacio gobernante político/policial). Desde nuestro punto de vista, tanto la “acción” como la “práctica” pueden estar del lado de “la política”, aunque, desde luego, está sobrentendido que la línea de separación entre la policía y la política es siempre cuestionada y desdibujada.

La cuestión central de problematizar, como señalamos en el anterior capítulo, tiene que ver con asumir la condición histórica que nos determina, hoy más que nunca, *indistinguible* de la mayoría de las propuestas de “emancipación y resistencia”. Por ejemplo: ¿Establece la tensión descrita por Deleuze y Guattari (1997) como territorialización/desterritorialización, las coordenadas formales del proceso ideológico-político *todo*, o simplemente señala la estructura nocional de una práctica política específica de hoy (“la neoliberal”) que está emergiendo después del repliegue de la izquierda clásica?

Parece (la mayoría de las veces, según las formulaciones explícitas del “crítico” actual) que hacen lo primero: la misma noción de *territorio* en oposición a *tierra* señala un desplazamiento de énfasis hacia lo simbólico/cultural como un *territorio* privilegiado tanto para la acción política como para la reflexión intelectual.

Justamente hoy, cuando la ideología hegemónica nos advierte sobre “el fin de la historia” (Fukuyama, 1992), de la imposibilidad ideológica de la transformación de la estructura general de explotación y dominación, el conocimiento situado se posiciona como hegemónico para ratificar la tesis que sostiene Eduardo Grüner (2002) en su obra *El fin de las pequeñas historias*, esto es, el subyacente *Uno* de la “lógica cultural del capitalismo tardío” (Jameson, 1991) que lo tiñe todo obliterando una real alternativa. Algo que es posible interpretarse “en principio” de algunas de estas propuestas de ciudadanías: “Ciudadanía activa porque busca que el estudiante se vincule en procesos de desarrollo y transformación social que beneficien y propendan al bienestar de poblaciones o grupos con algún grado de vulnerabilidad, bien sea por su condición social, económica, etaria, cultural o política” (UNIMINUTO, 2013, p. 10).

Esta meta *particularista* es la meta opuesta de un acto político propiamente dicho, en el que el proceso de cuestionamiento no aborda sólo una demanda particular, sino que apunta a algo más, y comienza a funcionar como una *condensación metafórica* de la restructuración de todo el espacio social. Este es el llamamiento que hacemos con respecto a la manera en que la *forma* de las metodologías y los enfoques político-investigativos reproducen ciertas lógicas obliteradas por el entusiasmo no teorizado.

Así mismo, en las denominadas “buenas prácticas ciudadanas”, o en la búsqueda de una “ciudadanía creativa”, nos vemos enfrentados constantemente a una paradoja similar: la frontera siempre desdibujada en términos de efectos sociales y objetivos políticos de muchas de estas acciones; la ambigüedad con la que están marcados el planteamiento de planes y programas de acción. La cuestión es, entonces, ¿cómo aprovechar circunstancias contingentes que permitan la “participación” efectiva de la ciudadanía crítica, afectando con esto no sólo el inmediato presente de “algunos marginados de los beneficios”, sino el conjunto general del sistema de exclusión ciudadana, sin lo cual estos derechos redimidos inevitablemente volverán a las mismas condiciones de formalidad abstracta?

No hay duda de que la situación es indecible. Es muy probable que muchos ejercicios de formación en responsabilidad social terminen siendo reapropiados por los esquemas dominantes, reforzando su regulación y control; no obstante, también habrá otros ejercicios en los que los excluidos tomen como medio para articular sus quejas *auténticas* algo que originalmente fue un edificio ideológico dominante, y de este modo comenzar proceso progresivo de transformación global. Es claro que ambas posturas se ven mutuamente interpeladas, y en momentos de convulsión, aunque una predomine sobre la otra, la formulación de sus propuestas incluye tácticamente el elemento diferencial entre las dos, pero de modo tal que se articule con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación.

Las implicaciones para Colombia de lo que se ha conocido como “ecos de Bolonia”, han llevado a planteamientos como el del “darwinismo pedagógico” de Renán Vega, para quien:

Lo preocupante estriba en que al mismo tiempo que gran parte de los críticos del neoliberalismo pedagógico rechazan con firmeza la privatización y mercantilización de la educación y la nueva lengua franca que se ha impuesto, ellos mismos aceptan sin ninguna distancia crítica la noción de calidad de la educación, como si este término se pudiera aislar del resto del proyecto neoliberal, y fuera posible y deseable incorporarlo a una propuesta de defensa de la educación pública. (Vega, 2012, p. 1)

Es en el despliegue de estos mecanismos formales de promoción y evaluación del conocimiento en el que se instalan inadvertidos instrumentos de reproducción de las relaciones de dominación y explotación:

Lo que desaparece aquí es la verdadera tarea del pensamiento: no sólo ofrecer soluciones a los problemas planteados por la “sociedad” (*el Estado y el capital*), sino reflexionar sobre la misma forma que adoptan estos “problemas”, reformularlos, discernir un problema en la misma forma en que percibimos semejantes problemas. La reducción de la educación superior a la tarea de producir un conocimiento experto, socialmente útil, es la forma paradigmática del “uso

privado de la razón” en el capitalismo global contemporáneo. (Žižek, 2012, p. 420)

Para plantearlo de otra manera: “Pensar no es resolver problemas. El primer paso del pensamiento es hacer esta clase de preguntas: «¿Es esto realmente un problema?», «¿es esta la manera correcta de formular el problema?», «¿cómo llegamos a esto?». Esta es la capacidad que necesitamos que tenga el pensamiento” (Žižek, 2003, p. 110).

Si esta es la función del pensamiento, y no el resolver problemas prácticos, un acto político como práctica ciudadana dentro del ejercicio de reflexión crítica y académica es aquel que toma distancia del modo en que se le exige dar respuestas eficientes, y así plantea las preguntas acertadas. En esto consiste ser adecuadamente contextuales en una situación de formulación de problemas intelectuales. Tal vez sea el momento de intentar frenar esta efervescencia frenética por participar y “aportar” al estado de cosas, y empezar a pensar con más detalle sobre esta urgencia de participación. Este es el radical acto político que proponemos: fortalecer los puntos de referencia analíticos que nos han movilizadado hoy a preguntar por qué problematizar la noción de ciudadanía y ponerla en debate.

CAPÍTULO V

A manera de conclusión

La discusión en torno a la ciudadanía crítica y en perspectiva latinoamericana permitió evidenciar que el tema del “humanismo”, es decir, la discusión sobre la reflexión por lo humano y las éticas que le corresponden a sus imaginarios, son categorías esenciales para repensar una propuesta de ciudadanía en la actualidad colombiana y latinoamericana.

En este mismo sentido se pone de manifiesto que gran parte de la reflexión humanista crítica se ha dado en el continente latinoamericano, aun desde tiempos de la Colonia, lo que permite mostrar ciertas raíces para construir una ciudadanía propia y crítica que no se manifieste como simple remedo de las lógicas hegemónicas del sujeto contemporáneo. Así, las ya nutridas reflexiones latinoamericanas en torno al problema de lo humano convergen con las dinámicas occidentales de los “derechos humanos”, no sólo por la referencia a lo humano, sino, principalmente, para ver estos últimos desde un prisma crítico que permita evidenciar las éticas que subyacen a estas comprensiones occidentales de los derechos humanos.

Al respecto, pudimos constatar cómo tras la reductiva comprensión hegemónica de los derechos humanos, propia del razonar occidental, también subyace la “inversión ideológica” de los mismos, lo que ha dado una supuesta legitimidad ética a las perspectivas neoliberales que están acompañadas de toda suerte de violaciones a los derechos de los sujetos. De esta forma, se pretende instaurar una supuesta ciudadanía global que se articule a las lógicas hegemónicas, no sólo reduciendo de esta manera las implicaciones del ideal abstracto de la ciudadanía, sino propagando

unas subjetividades que se prestan para la continuación de modelos coloniales y dominantes.

En este sentido, se propuso repensar la ciudadanía de cara a la reconstrucción de los imaginarios en torno a la acción colectiva y los movimientos sociales. La ciudadanía, en el contexto latinoamericano, caracterizado por la violación de los derechos humanos, debe darse en el marco de la acción colectiva. Una acción colectiva que no responde sin más a la lógica y los programas de unos determinados colectivos sociales –ONG, universidades, sindicatos– sino a la acción ciudadana misma, al ejercicio colectivo de la ciudadanía. De ahí que se preste especial atención a los modelos de ejercicio de poder ciudadano en los contextos cotidianos, como las acciones barriales y otra serie de formas de organización y crítica social.

Para dar viabilidad a una ciudadanía como un movimiento social, es decir, como ejercicio crítico de la autonomía del sujeto en el entramado social, es necesario repensar los modelos educativos pues, como también se puso de manifiesto, muchos de estos están determinados por las lógicas del mercado impidiendo una construcción del verdadero ejercicio democrático en el marco de la ciudad.

Un ejercicio ciudadano planteado desde una institución educativa (como la UNIMINUTO), en el marco de las limitaciones inherentes a las lógicas económicas y políticas hegemónicas, parte, sin duda, de una redefinición práctica e intelectual del proceso educativo como ejercicio de reflexión crítico, y en este sentido, como ejercicio político y ciudadano.

Como lo exponen López y Orrego (2013), esta tarea implica “retomar el sentido crítico que la educación siempre ha tenido en relación con las exigencias de la eficacia y la eficiencia, de la inmediatez del saber propio de la racionalidad empresarial, la cual siempre está en función de la utilidad del mundo de la vida, de los saberes y de las maneras como los sujetos constituyen su propia subjetividad” (p. 109). Es precisamente a partir de este sentido de educación crítica y social impartida por la UNIMINUTO como se podría “superar la domesticación empresarista desde la cual se está concibiendo el ejercicio académico en función de las necesidades de la empresa y no de los sujetos” (p. 109).

En palabras simples, cuando una persona elige potenciar sus capacidades intelectuales y académicas, ya no con el objetivo último de expandir su conocimiento e inquietudes analíticas, sino, antes bien, con el propósito de mejorar sus oportunidades en el mercado laboral o, incluso, para articular sus habilidades comerciales con otros saberes y espacios potenciales para nuevos mercados; esto es, cuando decide utilizar la educación como un “instrumento” del mercado y no como un fin en sí mismo, no sólo esta, la educación, es vaciada de sus principios constitutivos como espacio de saber y conocimiento, sino que, en cuanto punto de referencia para el despliegue de la ciudadanía, pierde todo valor como mecanismo de generación de sujetos democráticos.

No porque el conocimiento no se *pueda* y no se *deba* poner al servicio de la construcción social, sino, justamente, porque como proceso reflexivo y autocrítico de la misma sociedad que se está construyendo no se le debe reducir a una mera herramienta de reproducción acrítica.

Retomando los planteamientos de López y Orrego (2013), dicha instrumentalización del sistema académico en función del sistema económico (de turno), necesita la reproducción de unos sujetos que “no se cuestionan por las implicaciones éticas de hacer del espacio de reflexión universitario un campo de proyección del mundo de la vida empresarial, un campo de entrenamiento para un sujeto económico antes que autónomo, para un *homo faber* antes que para un humano”.

La propuesta es, entonces, tomarnos muy en serio una actividad política que atraviese los soportes ideológicos que la confiscan. No como un acto cosmético de cumplimiento de requisitos académicos o institucionales, ni bajo el paradigma altruista caritativo del liberalismo condescendiente, sino, en principio, formulando de forma adecuada el problema, estableciendo las limitaciones que median en la enunciación de los interrogantes: no es lo mismo, por ejemplo, cuestionar las estrategias que tienen como propósito mejorar las “competencias” de la participación ciudadana, que preguntarse por qué hoy experiencias, objetos, condiciones y prácticas son evaluadas en términos de “competencias”.

En otras palabras, el problema es, para nosotros, que el conocimiento y la práctica crítica en la actualidad aceptan una serie de preferencias que, como mencionamos en la primera parte del capítulo IV, deberían ser interrogadas: la preferencia de lo cultural a lo económico, de las relaciones de poder a las de explotación, de las transformaciones locales al cambio global, del historicismo a la historicidad, de la dinámica nómada a los esquemas rígidos. ¿Cuáles son, entonces, los presupuestos que deben guiar la reflexión intelectual y la práctica ciudadana en el marco de las relaciones sociales de una determinada sociedad?

Por esto, cuando se insistía en que el ejercicio de problematizar se debía entender en sí mismo como un acto político (por más modesto y con pocos alcances que parezca), es porque una formulación pensada a partir de este enfoque crítico no sólo se ocupa de establecer las posibles soluciones que, en medio de una búsqueda ecléctica, multidimensional, descentralizada, nómada, etc., se manifiestan como más útiles, sino que implica redefinir las condiciones de posibilidad del problema.

Es decir, aunque las posibilidades percibidas dentro de un horizonte de sentido se nos manifiesten como obvias, limitadas y consecuentes, es en el momento en que dicho marco es cuestionado e interrogado como plataforma de elección cuando se abre una radical alternativa que reformula los mismos modos de existencia de lo posible; como Catherine Malabou (2013) lo dice con mucha claridad: *“El modo mismo en que las cosas cambian puede también cambiar”*.

Índice de figuras

Figura 1. Razones para pedir mercados.....	167
Figura 2. Promesas rotas del desarrollo: salarios.	170
Figura 3. Promesas rotas del desarrollo: empleo.	171
Figura 4. Promesas rotas del desarrollo: movilidad.....	172
Figura 5. Promesas rotas del desarrollo: salud.	172

Índice onomástico

A

- Acevedo 100, 101, 219
Agamben 65, 179, 219
Alegre 33, 219
Althusser 166, 185, 219
Álvarez 207, 219
Amin 23, 24, 219
Anderson 27, 219
Andrenacci 23, 26, 75, 219
Arangio-Ruiz 53, 219
Arendt 7, 219
Arias 2, 52, 53, 219
Aristóteles 28, 29, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 204, 219, 224, 227
Arjibay 157, 219
Asimov 27, 220
Avendaño 131, 220

B

- Badiou 65, 196, 210, 220
Balibar 12, 13, 15, 18, 173, 182, 204, 205, 207, 210, 220
Barón 189, 220

Bazant 131, 220
Becker 155, 220
Benjamín 83, 220
Bernal 24, 53, 220
Bobbio 48, 78, 96, 220, 221
Boltanski 200, 221
Boudin 76, 221
Bourdieu 93, 221
Bravo 48, 49, 51, 221
Brown 162, 163, 178, 211, 221
Butler 88, 165, 190, 195, 220, 226, 233

C

Castoriadis 21, 23, 221
Castro-Gómez 8, 90, 101, 154, 155, 156, 159, 160, 221
Chomsky 97, 221
Cintis 146, 221
Cohen 23, 26, 221
Cullen 141, 221

D

De Certeau 133, 222
De Coulanges 23, 222
De la Cadena 221
Deleuze 15, 153, 196, 198, 212, 220, 222
Derrida 31, 195, 222
Díaz 14, 222
Di Prieto 53, 222
Duchrow 107, 112, 113, 114, 115, 222

Durkheim 119, 222

Dussel 12, 22, 23, 24, 27, 33, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 79, 80,
83, 84, 85, 101, 222, 223

E

Ehrenberg 29, 223

Elías 75, 223, 229

F

Fine 39, 223

Forrest 29, 223

Foucault 7, 31, 61, 93, 151, 152, 153, 154, 155, 159, 162, 195, 196, 221,
223

Freire 96, 97, 102, 117, 128, 146, 147, 203, 223

Fukuyama 161, 212, 223

G

Gaarder 29, 223

Gallegos 83, 223

García 16, 71, 74, 223

Gentili 142, 223

Gilson 64, 224

Giner-Soria 31, 224

González 39, 224

Grossberg 193, 224

Grüner 212, 224

Guadarrama 99, 100, 223, 224

Guariglia 46, 47, 224

Gudynas 154, 224

Guillén 158, 224

Gutiérrez 224

H

Habermas 87, 224

Hall 151, 152, 153, 193, 194, 195, 224

Hammond 39, 224

Hardt 59, 196, 224, 226

Harvey 132, 224

Heater 22, 58, 63, 224

Hegel 12, 13, 22, 83, 105, 106, 151, 225, 227, 232

Hinkelammert 62, 65, 66, 69, 79, 92, 95, 97, 104, 105, 107, 108, 109, 110,
111, 112, 113, 114, 115, 165, 222, 225, 229

Hobbes 4, 9, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 225, 231

Horrach 22, 41, 61, 62, 63, 65, 225

J

Jameson 158, 193, 206, 212, 225, 232

Jeager 28, 31, 225

Jhonson 225

Jiménez 32, 225

K

Kant 14, 83, 108, 226, 228

Klein 114, 226

Kymlicka 86, 87, 88, 226

L

- Lacan 65, 194, 226
Laclau 168, 190, 194, 195, 196, 203, 207, 220, 226, 233
Lefort 17, 185, 226
Lévi-Strauss 186, 226
Lledó-Íñigo 24, 25, 26, 33, 34, 227
Locke 83, 84, 85, 114, 115, 226
Loewenstein 49, 226
Lomitz 132, 226
López Murcia 226

M

- Machuca 147, 148, 227
Maggio 55, 227
Malabou 218, 227
Mallet 74, 227
Mandel 169, 227
Maquiavelo 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 223, 227
Margadant 55, 56, 227
Mariátegui 102, 227
Marshall 22, 86, 87, 227
Marx 17, 66, 85, 168, 194, 198, 200, 204, 207, 220, 222, 227
Medina 26, 34, 227
Megino 41, 42, 227
Melucci 117, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 129, 227
Méndez 227
Morán 198, 228
Morraineau 53, 56, 228
Mouffe 88, 90, 150, 168, 173, 195, 207, 226, 228

N

Nietzsche 15, 31, 228

Nussbaum 56, 57, 58, 88, 228

O

Orrego 1, 2, 7, 9, 62, 63, 94, 112, 156, 188, 189, 191, 192, 199, 216, 217,
226, 229

Ossandón 64, 229

P

Patricio 50, 229

Platón 3, 28, 29, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 48, 112, 142, 219, 227,
229

Pocock 22, 229

Polanyi 77, 229

R

Rancière 7, 8, 164, 165, 166, 167, 168, 185, 204, 209, 210, 211, 229, 230

Restrepo 117, 151, 160, 193, 195, 224, 230

Robinson 103, 104, 105, 230

Rodríguez 1, 2, 7, 9, 16, 223, 230

Rodríguez-Valls 230

Rogers 74, 230

Romero 21, 89, 230

Rorty 177, 230

Rousseau 82, 83, 230

Ruiz 48, 49, 50, 53, 219, 230

S

- Sader 129, 230
Saldarriaga 131, 230
Sánchez 230
Santos 54, 58, 59, 166, 230
Sassen 88, 230
Schmitt 78, 81, 231
Schopenhauer 31, 231
Schulz 53, 58, 231
Scott 231
Semerano 23, 231
Skinner 76, 231
Smith 106, 107, 108, 109, 231

T

- Thom 76, 231
Tilly 82, 88, 127, 231
Torres 124, 125, 126, 128, 129, 131, 133, 134, 158, 231
Toulmin 231
Trouillot 163, 231
Tucídides 28, 231

U

- Useche 117, 231

V

- Vega 213, 231
Vernant 232

Von Pufendorf 77, 232

W

Wallerstein 103, 125, 232

Walsh 88, 89, 224, 232

Weber 67, 76, 77, 82, 108, 119, 232

Wood 23, 127, 232

Y

Young 88, 232

Z

Zamitz 154, 232

Zapata 150, 232

Zibechi 232

Žižek 13, 14, 15, 16, 17, 65, 178, 180, 181, 190, 191, 195, 196, 198, 214,
220, 225, 226, 232, 233

Zolo 59, 233

Zuleta 9, 91, 96, 97, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145,
146, 233

Referencias de figuras

- Estudiantes de la cátedra Desarrollo Social Contemporáneo. (2017). *Razones para pedir mercados*. En “Acción socialmente responsable: viviendo la samaritanidad en el hermano necesitado”. UNIMINUTO.
- Estudiantes de la cátedra Desarrollo Social Contemporáneo. (2017). *Promesas rotas del desarrollo: salarios*. En “Taller promesas rotas del desarrollo”. UNIMINUTO.
- Estudiantes de la cátedra Desarrollo Social Contemporáneo. (2017). *Promesas rotas del desarrollo: desempleo*. En “Taller promesas rotas del desarrollo”. UNIMINUTO.
- Estudiantes de la cátedra Desarrollo Social Contemporáneo. (2017). *Promesas rotas del desarrollo: movilidad*. En “Taller promesas rotas del desarrollo”. UNIMINUTO.
- Estudiantes de la cátedra Desarrollo Social Contemporáneo. (2017). *Promesas rotas del desarrollo: salud*. En “Taller promesas rotas del desarrollo”. UNIMINUTO.

Referencias bibliográficas

- Acevedo, Á. (2011). *América Latina: nacionalidad e integración*. USTA.
- Agamben, G. (2006a). *El tiempo que resta. Comentario a la carta de Pablo*. Trotta.
- Agamben, G. (2006b). *Homo sacer. el poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- Alegre, A. (1995). El áureo Platón. Vida y proyectos. En *Platón, Apología a Sócrates*. Planeta DeAgostini.
- Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Nueva Visión.
- Álvarez, L. (2010). Más allá del multiculturalismo: crítica de la universalidad (concreta) abstracta. *Filosofía Unísonos*, 11(2), 176-195.
- Amin, S. (1974). *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*. Fontanella.
- Anderson, P. (1999). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. Siglo de XXI.
- Andrenacci, L. (2003). Imparis Civitatis. Elementos para una teoría de la ciudadanía. *Socio-histórica*, (13-14), 79-108.
- Arangio-Ruiz, V. (1999). *Historia del derecho romano*. Biblioteca de Autores Españoles y Extranjeros.
- Arendt, H. (1958). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Arias, J. (1984). *Derecho romano I y II*. Edersa.
- Aristóteles. (1926). *Physique*. Belles Lettres.
- Aristóteles. (1999). *La política*. Alba.
- Aristóteles. (2012). *Metafísica*. Gredos.
- Arjibay, M. y Celorio, G. (2005). *La educación para el desarrollo*. Euskal Lankidetzta Publikoa.

- Asimov, I. (1998). *Los griegos. Una aventura*. Alianza.
- Avendaño, T. y Carvajalino, H. (2003). Vivienda popular: Conceptos de espacialidad y progresividad. Estudio de caso: Bogotá, Colombia. *Revista Ciudad y Territorio*, (136-137), 391-420.
- Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Anthropos.
- Badiou, A. (2002). *Deleuze: el clamor del ser*. Manantial.
- Balibar, É. (1997). *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*. Galilée.
- Balibar, É. (2013). Ciudadanía. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S.A.
- Balibar, É. (2014). *Equaliberty: Political essays*. Duke University Press Books.
- Balibar, É., y Swenson, J. (2004). Is a philosophy of human civic rights possible? New reflections on equaliberty. *The South Atlantic Quarterly*, 103(2), 311-322. <https://www.muse.jhu.edu/article/169137>.
- Barón V., B. (2013, enero-diciembre). La praxeología: otra forma de experimentar la vida. *Praxis Pedagógica*, 14, 141-144.
- Butler, J. y Spivak, G.C. (2004). Resignificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo. En Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda*. Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. y Spivak, G.C. (2009). *¿Quién le canta al Estado-nación?* Paidós.
- Bazant, J. (1988). *Autoconstrucción de vivienda popular*. Trillas.
- Becker, G. (1976). *The economic approach to human behavior*. The University of Chicago Press.
- Benjamín, W. (2008). *El capitalismo como religión*. https://www.academia.edu/540703/El_capitalismo_como_religi%C3%B3n_Walter_Benjamin.
- Bernal, B. (2004). La familia. En *Historia del derecho romano y de los derecho neo-romanistas*. Porrúa.
- Bernal, M. (1993). *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Crítica.
- Bobbio, N. (1993). *El positivismo jurídico*. Editorial Debate.
- Bobbio, N. (1996). *El futuro de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.

- Bobbio, N. (2003). *Teoría general de la política*. Trotta.
- Boltanski, L. y Chiapello E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Ediciones Akal.
- Boudin, J. (1576). Los seis libros de la República. <https://hmcontemporaneo.wordpress.com/2011/06/02/sobre-la-soberania-segun-boudin/>.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.-C. (1973). *Los estudiantes y la cultura*. Labor.
- Bravo, G. (1989). *Poder político y desarrollo social en la Roma antigua*. Taurus.
- Brown, W. (2005). Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy. En *Edgework, Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton University Press.
- Castoriadis, C. (1998). *Los dominios del hombre*. Gedisa.
- Castoriadis, C. (1999). *Figuras de lo pensable*. Cátedra.
- Castoriadis, C. (2012). *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia*. Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica a la razón latinoamericana*. Universidad Javeriana.
- Cintis, H. y Bowler, M. (1981). *La instrucción escolar en la América capitalista*. Siglo XXI.
- Cohen, R. (1985). *Atenas, una democracia*. Orbis.
- Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO). (2013). *Lineamientos para la Práctica en Responsabilidad Social en la sede Cundinamarca*. Aprobados en el Consejo Académico del abril 30 de 2013. Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO). (2014). *Proyecto Educativo Institucional*. Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Cullen, C. (2004). *Perfiles ético-políticos de la educación*. Paidós.
- Chomsky, N. (2007). *La (des)educación*. Crítica.
- De la Cadena, M. (2008). Política Indígena: Un Análisis Más Allá de ‘la Política’. *Red de Antropologías del Mundo World Anthropologies Network*. 10 (25). <http://www>.

ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal4/5.%20marisol%20de%20la%20cadena.pdf

Deleuze, G. (1970). *Lógica del sentido*. Barral.

Deleuze, G. (1987). *¿Qué es el acto de creación?* <http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com/2012/03/gilles-deleuze-que-es-el-acto-de.html>.

Deleuze, G. (1999). *Conversaciones*. (J. Pardo, Trad.; 3.ª edición). Pre-Textos.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.

De Certeau, M. (2008, junio). Andar la ciudad. *Revista de Estudios Culturales Urbanos*, 7, 1-17.

De Coulanges, F. (2006). *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. EDAF.

Derrida, J. (1968, 27 de enero). La diferencia (conferencia). Sociedad Francesa de Filosofía, París.

Díaz, G. (2019). Revolución y redención en Walter Benjamin: un disparo a los relojes. *Revista Politikón*. <https://www.revistapolitikon.com.ar/revolucion-y-redencion-en-walter-benjamin-un-disparo-a-los-relojes/#comment-218>.

Di Prieto, A. y Lapieza, E. (1982). *Manual de derecho romano*. Depalma.

Duchrow, U. y Hinkelammert, F. (2003). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. DEI.

Durkheim, É. (1893). *La división del trabajo social* (C. G. Posada, Trad.; 1985). Planeta DeAgostini.

Dussel, E. (1972). El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx. *Revista Fe y Política*.

Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural Editores.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trota.

Dussel, E. (2001). Europa, eurocentrismo y modernidad. En W. Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, 41-53). Signos.

- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación, historia mundial y crítica*. Trota.
- Dussel, E. (2009). *El acontecimiento liberador en San Pablo*. Inédito.
- Ehrenberg, V. (2004). *From Solon to Socrates. Greek History and Civilization between the 6th and the 5th Centuries BC*. Routledge.
- Elías, N. (2000). *The Civilizing Process. Sociogenetic and psychogenetic investigations*. Blackwell.
- El Tiempo*. (1992, 17 de agosto). La crisis del 82. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-180750>
- Fine, J. V. (1985). *The Ancient Greeks*. Belknap Press.
- Forrest, W. G. (1966). *La democracia griega*. Guadarrama.
- Foucault, M. (1984). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Vol. 3. Paidós.
- Foucault, M. (2004a). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós.
- Foucault, M. (2004b). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). Nacimiento de la biopolítica (curso). Collège de France (1978-1979). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II (curso). Collège de France (1983-1984). Fondo de Cultura Económica.
- Freire, P. (1993). *Pedagogía de la esperanza*. Siglo XXI.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido* (2.ª ed.). Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta.
- Gaarder, J. (1999). *El mundo de Sofía*. Patria.
- Gallegos, E. (2011). Del sujeto abstracto al ciudadano: apertura y clausura de la ciudadanía en la modernidad. *Revista Polis*, 7(2), 67-94.
- García, R. (2015). Maquiavelo y la ciudadanía armada. *Revista Sociológica*, 30(85), 131-161.
- García, M., Jaramillo, J., Rodríguez A. y Uprimny, R., (2018). *El derecho frente al poder: surgimiento, desarrollo y crítica de la constitución y el constitucionalismo moderno*. Universidad Nacional.
- Gentili, P. (2009). Marchas y contramarchas. El derecho a la educación y las dinámicas de exclusión incluyente en América Latina. *Revista Iberoamericana*, 49, 19-57.

- Gilson, E. (1965). *Metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Rialp.
- Giner-Soria, M., C. (1982). *Filóstrato. La vida de los sofistas*. Gredos.
- González, C. (2011). *Aristocracia y timocracia en Atenas*. <http://efrueda.com/aristocracia-y-timocracia-en-atenas>.
- Grossberg, L. (2016). Los estudios culturales como contextualismo radical. *Intervenciones en Estudios Culturales*, 3, 33-44.
- Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias*. Paidós Ibérica.
- Guadarrama, P. (2002). *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, (2.ª ed.). UPTC.
- Guariglia, O. (2011). Democracia: origen, concepto y evolución según Aristóteles. *Revista Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 33, 157-190.
- Gudynas, E. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa. En M. Lang y D. Mokrani (Comp.), *Más allá del desarrollo*, (1.ª ed.). Editorial El Conejo.
- Guillén, A. (2007). La teoría latinoamericana del desarrollo. Reflexiones para una estrategia alternativa frente al neoliberalismo. En Guillén R., A. y Vidal, G. (Comp.), *Repensar la teoría del desarrollo en un contexto de globalización* (1.ª ed.). Clacso.
- Gutiérrez, I. (2003). *Pedagogía del conflicto y la participación ciudadana*. Universidad Surcolombiana.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (ed.).
- Hammond, N. G. (1999). *The classical age of Greece*. Phoenix.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Paidós.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). Guías. *Cinco lecciones en torno a Imperio*. Paidós.
- Hardt, M. y Negri, A. (2006). *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*. Paidós.
- Harvey, D. (2014). *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución ciudadana*. Akal.
- Heater, D. (2004). *A brief history of citizenship*. New York University Press.

- Hegel, G. W. F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1985). *La fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económico.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*. Alianza.
- Hinkelammert, F. (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. Educa.
- Hinkelammert, F. (1990). *Democracia y totalitarismo*. DEI.
- Hinkelammert, F. (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia*. DEI.
- Hinkelammert, F. (2000a). *Crítica a la razón utópica* (3.ª ed.). DEI.
- Hinkelammert, F. (2000b). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. DEI.
- Hinkelammert, F. (2002). *El retorno del sujeto reprimido*. Universidad Nacional de Colombia.
- Hinkelammert, F. (2003a). *La violencia sagrada del imperio: El asalto al poder mundial*. Justicia y Vida.
- Hinkelammert, F. (2003b). *Solidaridad o suicidio colectivo*. Ambientico.
- Hinkelammert, F. (2009). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para una discusión*. Arlekín.
- Hobbes, T. (1998). *El Leviatán*. Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Trotta.
- Horrach, J. (2009). Sobre el concepto de ciudadanía, historia y modelos. *Revista Filosófica Factótum*, 9, 1-22.
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós.
- Jameson, F. (1994). La posmodernidad y el mercado. En: Slavoj Žižek (Com.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, F. (1996). *Teoría de la posmodernidad*. Editorial Trotta.
- Jaeger, W. (1971). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Jhonson, C. N. (1984). Who is Aristotle's Citizen? *Phronesis*, 29. <http://www.jstor.org/stable/4182188>.
- Jiménez, A. (2011). *Sócrates, modelo de ciudadanía*. <http://lamiradaabiertaalser.blogspot.com.co/2011/05/socrates-modelo-de-ciudadania.html>.
- Juliao Vargas, C. G. (2011). El enfoque praxeológico. Corporación Universitaria Minuto de Dios.

- Kant, I. (1998). *Sobre la paz perpetua*. Editorial Tecnos S.A.
- Kant, I. (2005). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Klein, N. (2007). *La doctrina del shock*. Paidós.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Paidós.
- Kymlicka, W. y Norman, W. (1997). El retorno del ciudadano: una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. En *La Política: Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, 3, 5-40.
- Lacan, J. (2000). *Ética y psicoanálisis. Seminario 6*. Paidós.
- Laclau, E. (2002). Hegemonía y antagonismo: el imposible fin de lo político (conferencia). Ernesto Laclau en Chile, 1997. Editorial Cuarto Propio.
- Laclau, E. (2004a). Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas. En: En Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
- Laclau, E. (2004b). ¿Puede la inmanencia explicar las luchas sociales? En Paul A. Passavant y Jodi Dean (ed.). *Empire's new clothes. Reading Hardt and Negri*, 21-30. Routl.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia la radicalización de la democracia*. Siglo XXI.
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Ediciones Nueva Visión.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Paidós.
- Locke, J. (1973). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Aguilar.
- Loewenstein, K. (1970). Roma y la teoría general del Estado. *Revista de Estudios Políticos*.
- Lomitz, L. (1974). *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI.
- López Murcia, L. M. y Orrego-Echeverría, I. A. (2013). *Discursos, subjetividades y agencias en la universidad. Experiencias del CED-UNIMINUTO*. Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- López Murcia, L. M. (2012). *De-construyendo la educación para el desarrollo. Una mirada desde Latinoamérica*. Corporación Universitaria Minuto de Dios.

- Lledó-Íñigo, E. (1985). Introducción general a los diálogos de Platón. En *Platón, Diálogos, I*. 7-135. Gredos.
- Machuca, V. C. (2011). Cuerpos oprimidos-Cuerpos liberados. Humanización en la pedagogía del oprimido desde una perspectiva teológico-feminista latinoamericana. *Tesis de Bachillerato Superior en Teología* (sin publicar). SBMC.
- Maggio, L. (2005). “Civis romanus sum” acerca de la ciudadanía. En homenaje al doctor Luis Rodolfo Argüello. XII Encuentro Nacional de Profesores de Derecho Romano. General Rocca, 7-9 octubre de 2005. <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxkZXJlY2hvcm9tYW5vdWNjfGd4Oj-M2OWUzNDQ4ODcyZGU3YzY>.
- Malabou, C. (2013). *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. La Cebra y Palinodia.
- Mallet, M. (2009). *Mercenaries and their Masters. Warfare in Renaissance Italy*. Pen and Sword.
- Mandel, E. (1979). *El capitalismo tardío*. Ediciones ERA.
- Margadant, G. F. (2004). Personas. En *Derecho romano*. Esfinge.
- Mariátegui, J. C. (1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca de Ayacucho.
- Marshall, T. H. y Bottomore, T. (1998). *Ciudadanía y clase social*. Alianza.
- Marx, K. (2009). *El capital*. Siglo XXI Editores.
- Maquiavelo, N. (2000). *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza.
- Medina, I. (2005). Democracia y participación ciudadana: la herencia de la cultura política griega. En Salazar, P. y Lenguita, P. (Comp.), *Democracia emancipatoria*. Insumos Latinoamericanos-libros en red.
- Megino, C. (2012). La concepción de la ciudad, de la ciudadanía y del ciudadano en Aristóteles. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 7, 219-235.
- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.
- Méndez, J., Reyes, B., Tautiva, S., Vargas, E. y Gómez, A. (2017). *Viviendo la samaritanidad en el hermano necesitado*. <https://www.youtube.com/watch?v=wt0vqK0SiFc&t=93s>.

- Ministerio de Educación Nacional (MEN). (1994). Decreto 1860 de 1994. Por el cual se reglamenta parcialmente la Ley 115 de 1994, en los aspectos pedagógicos y organizativos generales.
- Ministerio de Educación Nacional (MEN). (2004a). *Estándares básicos de competencias ciudadanas. Formar para la ciudadanía ¡Sí es posible!* https://www.mineduacion.gov.co/1621/articles-75768_archivo_pdf.pdf
- Ministerio de Educación Nacional (MEN). (2004b). Competencias ciudadanas. Habilidades para saber vivir en paz. *Al Tablero*, 27. <https://www.mineduacion.gov.co/1621/article-87283.html>.
- Ministerio de Educación Nacional (MEN). (2010). *Competencias ciudadanas*. <http://www.mineduacion.gov.co/1759/w3-article-235147.html>
- Morán Matiz, A. Y. (2010). *Un modelo de formación ciudadana. Soporte de procesos de transformación social*. Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Morán Matiz, A. Y. (2011). *Cómo va la formación ciudadana*. Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Morineau, M. e Iglesias, R. (2003). La familia. En Morineau, M. e Iglesias, R., *Derecho romano*. Oxford.
- Mouffe, C. (1992). *Dimensions of radical democracy, pluralism, citizenship, community*. Verso.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós.
- Mouffe, C. (2001). Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. En Lamas, M. (Comp.). *Ciudadanía y feminismo*. Instituto Federal Electoral.
- Nietzsche, F. (2000). *Voluntad de poder*. EDAF. S.A.
- Nussbaum, M. C. (1997). Kant and the stoic cosmopolitanism. *Journal of Political Philosophy*, 5.
- Nussbaum, M. C. (1999). Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”. Paidós.
- ONU. (2014, 10 de junio). Más de la mitad de la población vive en áreas urbanas y seguirá creciendo. <http://www.un.org/es/development/desa/news/population/world-urbanization-prospects-2014.html>.

- Orrego, I. A. (2012). Derechos humanos y la ética de la banda de ladrones: aproximaciones filosóficas a los supuestos éticos en que se soporta el discurso de los derechos humanos en la actualidad. *Revista Temas*, 3(6), 241-252.
- Orrego, I. A. (2013). *Discursos, subjetividades y agencias en la universidad*. UNIMINUTO.
- Orrego, I. A. (2014a). Memoria, utopía y liberación: las condiciones de lo posible desde la filosofía de Franz Hinkelammert. *Revista Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 53(110), 193-212.
- Orrego, I. A. (2014b). Educación para el Desarrollo en zapatos latinoamericanos; apuestas ético-epistémicas para una educación social y crítica. En Carlos Germán Juliao (Comp.), *Pedagogía praxeológica y social: Hacia otra educación*. UNIMINUTO.
- Orrego, I. A. (2018). *Ontología relacional del tiempo-espacio andino: diálogos con Martín Heidegger*. USTA.
- Ossandón, J. (2008). La ciudad de Dios. *Anales de la Fundación Elías Tejada*. Universidad de Valparaíso.
- Patricio, J. (1999). *Los juristas y el poder político en la antigua Roma*. Comares.
- Platón. (1871). Apología a Sócrates. En P. de Azcárate (ed.), *Obras completas de Platón*, 49-86(1).
- Platón. (1969). *Timmè*. Garnier.
- Platón. (1985). *Diálogos I*. Gredos.
- Platón. (1995). Apología. Planeta DeAgostini.
- Pocock, J-G. (1995). The ideal of citizenship since classical times. En Beiner, B. *Theorizing citizenship*. State University of New York Press.
- Pocock, J-G. (1998). The ideal of citizenship since classical times. En G. Shafir (ed.), *The citizenship debates a reader*. University of Minnesota Press.
- Polanyi, K. (2001). *The great transformation: the political and economic origins of our time*. Beacon Press.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (1998). Política, identificación y subjetivación. <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/poliyidenranciere.htm>

- Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. LOM Ediciones.
- Restrepo, E. (2014). Interculturalidad en cuestión: cerramientos y potencialidades. *Ámbito de Encuentros*, 7(1), 9-30.
- Restrepo, E. (2016). Cultura ciudadana en la alcaldía de Antanas Mockus. *Revista Polisemia*, 30.
- Restrepo, J. C. (2006). Estándares básicos en competencias ciudadanas: una aproximación al problema de la formación ciudadana en Colombia. *Papel Político*, 11(1), 137-175.
- Robinson, W. (2007). *Una teoría económica sobre el capitalismo global. Producción, clases y Estado en un mundo transnacional*. Ediciones Desde Abajo.
- Rodríguez-Valls, F. (1998). Política y modernidad ilustrada. *Themata, Revista de Filosofía*, 20, 227-236.
- Rodríguez, V. y Samacá, C. (2017). Trabajo ¿ilegal? Una mirada al otro lado de la frontera. <https://www.youtube.com/watch?v=QGQqIW8MK0&t=29s>
- Rogers, C. J. (2004). The Medieval Legacy. En G. Mortimer (ed.), *Early modern military history 1450-1815*, 6-24. Palgrave Macmillan.
- Romero, J. L. (2014). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Siglo XXI.
- Rorty, R. (1996). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós.
- Rousseau, J.J. (2005). *El contrato social*. Mestas.
- Ruiz, R. (2002). *La tradición republicana*. Universidad de Jaén.
- Sader, E. (1993). *Cuando nuevos personajes entran en escena*. Paz e Terra.
- Saldarriaga, A. y Fonseca, L. (1992). *La arquitectura popular en Colombia*. Altamir.
- San Agustín. (2009). *La ciudad de Dios. Vida de san Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sánchez, L. y Ríos, J. (2017). Desacreditación laboral y económica del ejercicio docente, especialmente en la educación inicial. <https://www.youtube.com/watch?v=QdRnWaWaVfk&t=180s>
- Santos, F. J. (2007). Ciudadanía romana y cosmopolitismo moderno. En *Hant XXXI-2007*, 253-265. Universidad de Valladolid.
- Sassen, S. (2003). *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Traficantes de Sueños.

- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Era.
- Smith, A. (1937). *The Wealth of Nations*. Random House.
- Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes*. Fontamara.
- Schopenhauer, A. (2000). *El mundo como voluntad y representación*. Trotta.
- Schulz, F. (1960). *Derecho romano clásico*. Bosch-Casa Editorial.
- Schulz, F. (2000). *Principios del derecho romano*. Civitas.
- Semerano, G. (2005). *La favole dell'indoeuropeo*. Bruno Mondadori.
- Skinner, Q. (2003). *El nacimiento del Estado*. Gorla.
- Thom, M. (1999). *Repúblicas, naciones y tribus*. Trea.
- Tilly, C. (1992). *Coerción, capital y estados europeos*. Alianza Editorial.
- Tilly, C. (1995, mayo-agosto). Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas, 10(28). *Revista del Departamento de Sociología*. Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.
- Tilly, C. (2000). *La desigualdad persistente*. Manantial.
- Tilly, C. y J. Lesley W. (2010). *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes hasta Facebook*. Crítica.
- Torres, A. (2005). Las lógicas de la acción colectiva: aportes para ampliar la comprensión (ponencia). Seminario sobre investigación y movimientos sociales. Universidad de Antioquia. Departamento de Trabajo Social.
- Torres, C. A. (1986). Nation at risk. La educación neoconservadora. *Nueva Sociedad*, 84, 108-115.
- Toulmin, S. (1990). *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*. Chicago University Press.
- Trouillot, M-R. (2011). Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje. *Tabula Rasa*, 14, 79-97.
- Tucídides. (1988). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Cátedra.
- Useche, O (2007). *Desarrollo, ciudadanía y cambio social*. UNIMINUTO.
- Vega Cantor, R. (2012, 12 de enero). La calidad educativa una noción neoliberal propia del darwinismo pedagógico. <https://dedona.wordpress.com/2012/01/13/la-calidad-educativa-nocion-neoliberal-propia-del-darwinismo-pedagogico-renan-vega-cantor/>.

- Vernant, J. P. (1993). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (1.ª ed.). Ariel.
- Von Pufendorf, S. (1964). *The two books on the duty of man and citizen according to the natural law*. Celebrated University.
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, 24(46), 39-50.
- Wallerstein, I. (1984). *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1996). *Abrir las ciencias sociales*. UNAM – Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2006). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Siglo XXI.
- Weber, M. (1968). *The theory of social and economic organization*. Parsons, Free Press.
- Weber, M. (1969). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península.
- Weber, M. (2016). *¿Qué es la burocracia?* Siglo XX.
- Wood, E.M. (1998). *Peasant-citizen and slave. The foundations of athenian democracy*. Verso.
- Young, I.M. (1989, enero). Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship”. *Ethics*, 99.
- Zamitiz, H. (1999). Origen y desarrollo de la ciencia política: temas y problemas. *Convergencias*, 20, 89-122.
- Zapata, R. (1996). Hacia una teoría normativa de la ciudadanía democrática. *Revista Foro*, 28.
- Zibechi, R. (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes anti estatales*. Tinta Limón.
- Žižek, S. (1988). *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe*. Point Hors Ligne.
- Žižek, S. (1994, 2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultural Económico.
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En: Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós.
- Žižek, S. (2001a). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.
- Žižek, S. (2001b). *El espinoso sujeto*. Paidós.

- Žižek, S. (2004). ¿Lucha de clases o posmodernismo?. En Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
- Žižek, S. (2005). *La suspensión política de la ética*. Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2005). En contra de los derechos humanos. *New Left Review*, 34, 85-100. <https://newleftreview.es/issues/34/articles/slavoj-zizek-contr-a-los-derechos-humanos.pdf>.
- Žižek, S. (2007). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (1.ª ed.). Paidós.
- Žižek, S. (2010a). *¿Quién dijo totalitarismo?: cinco intervenciones sobre el mal uso de una noción*. Pre-Textos.
- Žižek, S. (2010b). *Slavoj Žižek presenta a Robespierre. Virtud y terror*. Ediciones Akal. S.A.
- Žižek, S. (2012). *Viviendo al final de los tiempos*. Ediciones Akal S.A.
- Zolo, D. (2000). *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno global*. Paidós.
- Zuleta, E. (1995). Educación y democracia: un campo de combate. Biblioteca Libre. www.omegalfa.es.
- Zuleta, E. (2002). La participación democrática y su relación con la educación. *Polis*, 2. <http://journals.openedition.org/polis/8064>.
- Zuleta, E. (2017). Elogio de la dificultad. En *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Ministerio de Cultura. Biblioteca Nacional de Colombia.

El libro, *Ciudadanías al debate...* se estructura mediante dos momentos temáticos bien definidos: Primero, uno que se propone un abordaje comprensivo y crítico de la historia, las teorías y enfoques de la ciudadanía en su construcción hegemónica occidental; y en esta misma línea, una lectura de la ciudadanía desde algunas expresiones de su materialización en América Latina y en diálogo con expresiones “críticas”, tanto de los Derechos Humanos, como de la diversidad de formas de habitar el campo político por parte de los Movimientos sociales y las propuestas educativas de la liberación.

En un segundo momento, los autores discuten, de manera controversial y en diálogo con las narrativas de profesores y estudiantes universitarios, como en una suerte de giro autocrítico, la actualidad de las posturas críticas intelectuales al respecto de la ciudadanía. En este horizonte, se problematiza el despliegue de los discursos y prácticas institucionales en torno a las competencias ciudadanas, y a la lógica de estandarización que bajo la misma opera, como conjunto de competencias y habilidades en un proceso de neoliberalización de la ciudadanía.

Por último, los autores aportan una muy modesta y preliminar propuesta para *pensar* un ejercicio práctico-teórico de intervención política, que si bien se inscribe en el marco de la denominada Educación para el Desarrollo en Perspectiva Latinoamericana (EpDL), no se limita al mismo, pues no se estanca en el criticismo latinoamericano, sino que es posibilitado por el pensar mismo, que nunca es una simple reflexión y aporte sobre el estado de las cosas, sino siempre es un ir más allá de las mismas para *intervenirlas*, abriendo así el horizonte de los posibles.

