

LA CIUDADANIA Y LA IDENTIDAD DE LOS SUJETOS EN LA MODERNIDAD OCULTA

*Erinalva Medeiros Ferreira**

1 Significado de la Modernidad:

Quizás existan muchas modernidades (1). Quizás la Modernidad no tenga una sólo lectura, un fundamento único. En cualquier caso, el abandono de una visión unilateral, homogeneizante o “fundamentalista” de lo moderno, no significa, de ninguna manera, un abandono del significado del proyecto y de los ideales que han acompañado lo que es -y ha sido- la modernidad. Pero, no voy a discutir aquí estos aspectos. Para nuestro objetivo, el fundamentalismo o el pluralismo de la modernidad tiene aquí una importancia lateral, puesto que lo que pretendemos es mostrar el alcance de la antinomia existente entre la modernidad oculta, y el tramo de la modernidad que se corresponde con la “madurez” de los derechos y deberes (2), el cual puede ser aprehendido en cuanto símbolo de racionalidad suprema, de centralidad, de afirmación de los papeles sociales rígidos con identidad estable, de proyección “a priori”, etc..

Sin duda, la cuestión de la modernidad de los derechos democráticos ha catalizado los grandes interrogantes teóricos y las prácticas de los últimos dos siglos. Sobre todo en el campo filosófico, político y sociológico, podemos constatar que los revolucionarios ideales de igualdad, libertad y fraternidad (solidaridad) -viejo proyecto utópico de la historia Occidental desde la Revolución Francesa- no se han realizado en la mayoría de las regiones del mundo, ni tampoco han servido para minimizar el sufrimiento ocasionado por la pobreza (el hambre y la miseria absoluta), en aquellos pueblos del planeta que viven sin satisfacer los niveles más básicos de sus necesidades en términos de “mínimo vital” (3). O, para decirlo con las palabras de los que mantienen posiciones antifundamentalistas con respecto a los ideales/programa filosófico de la modernidad, “el discurso filosófico de la modernidad como discurso de fundamentación, descansa sobre supuestos teóricamente insostenibles o agotados (como las nociones ilustradas y románticas de naturaleza, historia o progreso). Esos supuestos implican un conjunto de categorías filosóficas (racional/irracional; motivación/deseo; realidad/irrealidad; realidad/aparencia, etc.) que si bien tuvieron un lugar central en la constitución del proyecto moderno, hoy se convierten en obstáculos de su cumplimiento, bien porque llevan en su seno la malvada

dialéctica que conduce a la negación del proyecto ilustrado, bien porque al agotarse hacen banal y paralizante su reiteración(...)" (4) .

El paraíso que ha instaurado este proyecto en algunas partes del denominado "capitalismo avanzado" no ha servido para instaurar los derechos democráticos y la solidaridad entre los sectores más débiles del mundo - los que están segregados y marginados en el "sur", la periferia del mundo-. Y desde luego, el problema de la desigualdad entre el Norte y el Sur no puede reducirse a una lectura economicista, de satisfacción de condiciones de bienestar material de vida, impedida por la crisis fiscal de los Estados, lectura a la que reducen buena parte de las explicaciones sobre esa desigualdad. Sí resulta relevante tener en cuenta que la crisis de este proyecto es la crisis de un tiempo: el tiempo moderno de los derechos (5). Un tiempo que dada su ambigüedad promueve "acontecimientos que producen no experiencia sino barbarie"⁶, o, lo que es lo mismo, "un modelo que produce también subdesarrollados éticos e intelectuales muy graves"⁵, lo que es tanto como decir egoísmo, insolidaridad y brutalidad (6). Aunque podemos ser sensibles a las opiniones de aquellos que argumentan que "(...) el hito irrenunciable que supone la Declaración Universal de los Derechos Humanos puede entenderse como la definición de un límite, de una barrera resistente frente a la inhumanidad y la barbarie y que acota, así, y aunque sea de forma negativa lo que con métrica no ingenua cabría arriesgarse a llamar "las meras virtudes de la modernidad(...)" (7).

En el marco de la filosofía-jurídico moderna, que es el marco de la noción misma de los derechos humanos, estos derechos -que distan de los del pensamiento antiguo (8)- son típicos de la sociedad moderna en lo que respecta a la subjetivización jurídica y a las relaciones Estado-sociedad. Estas condiciones llevan implícita en su innovación/transición de tiempo-concepto (9), la posibilidad de ofrecer al hombre moderno la fuerza necesaria para elaborar un nuevo principio de orden (10).

2 Dos tiempos enfrentados

En el ámbito de la ciudadanía y de los derechos (humanos) democráticos no tomamos en consideración el tiempo como condición histórica general del hombre. El tiempo al cual nos referimos es el tiempo denominado moderno, es decir, el tiempo que hace de nuestra condición temporal una condición significativa (11). El tiempo de la modernidad "central" es un tiempo regular y simétrico. Es el tiempo de la delimitación técnico-científica, de la política y de la economía moderna. Es un tiempo que cualifica el horizonte de la razón y de las utopías: es un tiempo prepotente; el tiempo lineal y acumulativo del progreso que impone y

controla. “Fueron, en efecto, los modernos, los que bajaron del cielo eterno la verdad y la bondad, la ciencia y la política para hacerlas nacer del tiempo, para desvelar su engendramiento en el transcurso de la propia historia del hombre.(...) Lo característico del pensar -y del vivir- moderno no es, pues, el mero reconocimiento del carácter teleológico o progresivo de la historia humana. La idea de progreso es la idea moderna por excelencia. Es en función de ella cómo son concebidas, organizadas, jerarquizadas las diferencias históricas, las distintas y contingentes formas de verdad y de bondad, de modo que formen entre sí una cadena o escala ascendente. Entre la eternidad y el tiempo ya no hay un abismo, un hiato, sino esta escala continua y ascendente, por medio de la cual las sucesivas generaciones irán aproximándose cada vez más a la verdad y a la bondad definitivas. Los modernos no renuncian al cielo, lo que ocurre es que lo desplazan de lo alto del cosmos a lo remoto del futuro. El cielo no es ya lo que envuelve al mundo sino aquello hacia lo que el mundo se dirige poco a poco. De modo que el paraíso ya no es el origen definitivamente perdido e inaccesible, la condición humana anterior a la “caída”, sino que es más bien la promesa, el destino cierto al que se orienta y aproxima cada vez más la historia de la humanidad” (12).

En efecto, el moderno es el tiempo “fuerte” que mediante la “unificación del saber científico” realiza y/o materializa una “yuxtaposición de mundos” (13) y de esa manera se da la unidad de las tradiciones éticas, religiosas, espirituales, culturales, etc., a través de una acción política que organiza la fisonomía del nuevo orden social, cultural, jurídico y político, lo cual, entre otras cosas, significa vivir libre como héroe(14) Morir (15).

El tiempo de la modernidad oculta es, igualmente, un tiempo marcado por el pensamiento moderno, ya que, en su origen se encuentra inevitablemente una forma de definir el triunfo técnico del “nuevo mundo” sobre el “viejo mundo”. Lo que ocurre es que el tiempo (unitario(16)) de la modernidad -independientemente de lo que manifieste el “sueño” de la ciencia y de la técnica- no es un “todo orgánico” (17). Al contrario, se mueve a partir de muchas lecturas o “lógicas”, entre las cuales podemos situar la lógica del “paraíso” (modernidad “central”, de la técnica y del progreso) y la lógica que se manifiesta en la oscuridad de los modernos que viven en la sombra, sin las imágenes de la bondad y del futuro (sería quizás el “infierno” de los modernos del SUR). Y es que se trata de un tiempo que no conoce valores estables: es un tiempo “catastrófico”, sin utopías racionalistas. Un tiempo contradictorio, mezclado de pasiones, fiestas, miedos, terror, violencia, hambre. Es un tiempo (moderno) “débil”, sin un proyecto de racionalidad técnico-política capaz

de fundar un orden abstracto estable, universal-igual, de ciudadanos. “Y lo importante es que estas nuevas zonas de sombra no son, en modo alguno, vestigios del pasado, sino consecuencias del propio avance de las “luces”(...)” (18).

3 La Modernidad de la Modernidad oculta

Es importante retomar lo antes expresado, acerca de que la idea de lo moderno es una idea que proyecta el dominio de Occidente (19). La Modernidad es una construcción occidental y desde este ángulo es una idea/proyecto eurocéntrico. No hay ningún problema en ello ni en esta proyección. Lo que sí es problemático es el hecho de que se pueda asumir esta vía moderno-nacionalista Occidental como la única posible. De hecho, la percepción y la historia han demostrado que la idea de una sólo vía a la Modernidad -o vía fundamentalista absoluta de los valores modernos- es falsa y/o ha fracasado, porque lo que se obtiene inevitablemente del intento extremo de construcción, a toda costa, de una única y general Modernidad, es un cuestionamiento de sus principios y paradigmas cuando se confrontan con la realidad.

En cualquier caso debe aquí puntualizarse que, con referencia a la modernidad oculta, no está en juego una negación y/o recusación de lo moderno. La antinomia Modernidad-Modernidad oculta está inscrita dentro de la misma forma de (auto)representación de la doctrina de expansión y de ritualización de las ideas democráticas fundadoras de los derechos humanos modernos, es decir, la doctrina que intenta hacer compatibles la idea de libertad (“de los modernos”) con la existencia de “normas comunes” auto-instituidas (20).

La modernidad oculta no es así antimoderna, según una clave que pueda ser considerada postmoderna o premoderna. No se caracteriza por la pertenencia a una cultura/sociedad de vocación anti-occidental, esto es, tradicional en términos de moral, derecho y política. Definitivamente, la modernidad oculta, en cuyo contexto nos situamos, no se configura con los caracteres de una sociedad tradicional en términos clásicos (21) . Se trata de sociedades que se desarrollan dentro de los esquemas fundadores/fundamentadores de lo moderno, como son por ejemplo, la secularización (separación de la religión de la política), la comprensión de sus obligaciones -que se mueven dentro de esquemas relacionados con la idea de individuo, de lo político y de las reformas sociales (22)-, etc.. Prueba de esta igual naturaleza es el hecho de que, en el contexto de la “modernidad oculta”, se lucha por salvar la distinción entre ricos y pobres, en oposición a considerarla natural e inevitable (23) .

Queremos también dejar claro que el fenómeno de la modernidad oculta no potencia un fenómeno de

vida antimoderna, de vida arcaica, religiosa e incontaminada de la fuerte fisionomía de orden e institución de la modernidad. Por el contrario, es un modelo de sociedad cuya acción social se basa, precisamente, en una definición de la vida conforme a un sistema normativo racional-individual, de acuerdo con las concepciones de la política y del Estado como construcciones racionales que plasman el sistema jurídico. Además, los intereses vitales de la sociedad/cultura de la modernidad oculta no se presentan con rasgos nostálgicos de un pasado homogéneo ni tampoco el momento/tiempo presente es rígido y homogéneo. Por el contrario, se identifican con el compromiso, con la crítica a lo tradicional-homogéneo y, por consiguiente, con los cambios y con los valores enriquecedores de la mixtura social y humana. En cualquier modo, se podría afirmar que, en la modernidad “central”, se ha producido un alto grado de diferenciación en las funciones jurídico-políticas (24), mientras que en la modernidad oculta no se da esta diferenciación de forma tan acentuada, es decir, basada en la extrema especialización de las funciones y de las instituciones, sobre todo en el plano jurídico. Lo que en todo caso es importante matizar es que no se configura en las sociedades de la modernidad oculta una identificación/indiferenciación entre religión-derecho-política, como suele ocurrir en las sociedades clásicamente tradicionales.

En cambio sí está en cuestión la estrategia de imitación difusa de unos paradigmas jurídico-políticos de convivencia individual y colectiva característicos de la modernidad eurocéntrica que se ha erigido a sí misma como “orden mundial”.

La alternativa debe superar un espacio socio-político que se caracteriza por la ambigüedad en la definición y reivindicación de lo moderno, y que resulta incompatible con una estrategia de convivencia que englobe al Sur en su diferencia y en sus particularidades. Porque el paradigma moderno lo abarca desde diversos tipos de antagonismos, que se reflejan, sobre todo, en el exorcismo de la diferencia, en la negación de las peculiaridades, lo que lleva a la pérdida de la identidad cultural y a la desaparición de los valores de la sociedad.

Pero no se trata de seguir negando ni de enfrentar términos contrapuestos. Lo que se plantea es el cambio de unas teorías y de unos comportamientos mitificadores basados en una ontología fundamentalista de lo moderno, que no es religiosa, sino jurídico-política y laica, pero que, como fundamentalista, conduce con sus “textos mágicos-racionales” a ciertas globalizaciones que objetivan y dicotomizan los deseos, las aspiraciones, los intereses y las necesidades de los “otros” (Norte-Sur, blancos-negros, pobres-ricos, etc.). Y ello como forma de asegurar la verdadera naturaleza del “esencialismo” de un pro-

grama de razón universal y homogeneizadora, construido sobre el mito-fundador de la “pureza”. De esta manera, la modernidad se engendra a sí misma, se erige en fruto del Occidente que se piensa a sí mismo. Y para las otras latitudes, representan el “sueño” lejano que viene del OTRO, del mito-fundador original.

En otras palabras, la modernidad oculta quiere y pretende un salto teórico del mito-fundador originario que se le ha presentado como un falso programa/sueño que no lleva a ninguna vía específica de progreso y de identidad propia. No plantea la modernidad oculta una refundación de toda esta ontología: “si la modernidad ha construido una filosofía de la historia caracterizada por ser ontología del presente, hay que reconocer que vivimos en una cultura del olvido y no del recuerdo” (25). La historia de la modernidad oculta no será ya una historia de refundación de mitos y discursos, sino -como expresa Walter Benjamin-, el planteamiento de una “actualización de la experiencia” (26), que supone, entre otras cosas, “**recordar lo olvidado**” de esta cultura. Así, su programa-mejor dicho, su realidad de los derechos - quiere reflexionar sobre los problemas de esta ontología fundamentadora/fundamentalista y sobre su propia identidad cultural desprovista de sentido y auto-estima. Esto significa que la modernidad oculta considera la necesidad de superar “**un tipo de cultura víctima de la desobjetivación**” y, consciente de estos límites, no quiere construirse delimitando sus contornos y fronteras sobre los demás (Estados, grupos, etc.), como ha sido característico en el proyecto ontológico de la Modernidad central (27). Un proyecto, en definitiva, que se desarrolla estableciendo dicotomías y fronteras con otros “mundos” y que conlleva en su interior la imposibilidad misma de constituirse. Dicho brevemente: un proyecto que porta en su propia lógica una contradicción fundamental.

A esta contradicción algunos autores la han denominado “paradoja” de la modernidad. Paradoja que desde la modernidad “oculta”, es vista como el “silencio” a partir del cual se estructura la teoría moderna de la convivencia sobre la política y los derechos. Esta teoría consiste en la globalización de un modelo de convivencia que, en su aspecto más positivo, pretende definirse y representarse a sí mismo y definir/representar/dicotomizar a los “otros” a partir de un contexto particular (28): el contexto en el que se desarrolla el modelo de convivencia globalizante, que desde ese ángulo particular, mira a lo universal.

Y así se construye un mundo “único”, es decir, se construye el mundo desde una única medida. La globalidad/pluralidad de las múltiples particularidades es, de esa manera, la experiencia más dramática del proyecto imposible de la modernidad occidental. Dramático porque al globalizar en su origen (en

su marco constructivo del contenido y de la forma de la razón que define las relaciones y los conflictos entre los seres vivos racionales y seres vivos no-racionales), pierde de vista otros tipos y modos de relaciones, es decir, pierde de vista el contexto asimétrico de las relaciones concretas, la dimensión de lo “diferente”, del “otro”... “Este **otro** no podrá ser una extrapolación de las propias certezas y evidencias” (29). Y, sobre todo, no tiene en cuenta que lo racional/la racionalidad humana no significa nivelar desde la simetría. O, lo que es lo mismo, no tiene en cuenta que, de hecho, las relaciones con los demás seres, con los cuales establecemos convivencia, no son relaciones simétricas, pues la convivencia siempre se define por el conflicto y la asimetría.

4 Ciudadanía-Modernidad oculta: un problema de convivencia.

La ciudadanía tal y como la entendemos y definimos hoy día, se centra en la comprensión de los derechos del hombre moderno. No en vano se habla de “derechos del ciudadano”, o sea, de los derechos del hombre “maduro” de la Modernidad Ilustrada (30), entendida aquí también como modernidad “central”.

Cuando hablamos de ciudadanía, desde una perspectiva filosófica, estamos delante de las cuestiones claves de la modernidad como son la subjetividad y la individualidad. Y cuando nos referimos a la ciudadanía, desde un punto de vista histórico, nos situamos ante un concepto político (31) bastante problemático, cuyo significado jamás ha sido unívoco, sino todo lo contrario, es decir, comprensivo de múltiples tradiciones históricas (32), las cuales en modo alguno parecen reflejar concepciones y/o temas contradictorios, como cuando analizamos problemas vinculados a la pobreza, al sub-empleo o explotación laboral, a la discriminación de la mujer, a la identidad nacional, al desarrollo supranacional, al medio-ambiente, etc. (33).

Desde un aspecto estrictamente lingüístico-jurídico, la ciudadanía (“citoyenetè” o “citizenship”), “(...) ha in verità avuto per un lungo tempo soltanto il significato di appartenenza nazionale o di nazionalità; solo di recente tale concetto è stato ampliato nel senso di uno status del cittadino, delimitato da diritti civili. L’**appartenenza statale** regola l’attribuzione di persone ad una maggioranza etnica, la cui esistenza viene riconosciuta a livello di diritto internazionale. Nonostante l’organizzazione interna di appartenenza, assieme alla definizione territoriale dell’area statale, serve tuttavia alla delimitazione sociale dello Stato. In base alla concezione che lo Stato democratico di diritto ha di sé come di un’associazione di cittadini liberi e uguali, l’appartenenza statale viene connessa al principio della libera volontà.(...) In verità, le espressioni

di “cittadinanza” o “citizenship” vengono oggi impiegate non soltanto per riferirse alla comune appartenenza all’organizzazione statale, bensí anche per riferirse a quello status che viene contenutisticamente definito tramite i diritti e i doveri del cittadino” (34).

Es un tópic de la teoría política de los derechos ciudadanos el que la ciudadanía constituya una “cuestión viva” de nuestra historia (35), por cuanto es una referencia clara en la vida de los sujetos (“citizen” y/o “citoyen”). En la modernidad central-occidental los sujetos se constituyen y se construyen (en un discurso antropológico) como escisión y separación: “(...) Es como si mediante este movimiento por el que el hombre se pone como objeto de conocimiento (para los demás; para la ciencia, para las instituciones...) se perdiera la posibilidad de ser medio de conocimiento (para sí mismo). Como si los discursos antropológicos iniciaran un movimiento inverso al de la vieja antognosis griega -como si el sujeto contemporáneo se viera cada vez más condenado a reconocerse en la escisión entre un yo cada vez más indeterminado y vacuo, apenas el punto focal de eso por lo que somos sujetos, y el ámbito de todo lo **mío**, objetivado y en buena medida ajeno, en tanto que cultural, social, hereditario, etc. Como si en esta escisión entre el yo y lo **mío** el hombre perdiera toda posibilidad de reconocimiento, si no es reconociéndose precisamente en el lugar de la escisión” (36). Y así, el sujeto individual de la modernidad, por más que haya intentado resistir a la división/escisión del mundo y a la racionalización extrema, no ha superado la pertenencia a un proceso de fragmentación que es constitutivo de su identidad. Sin querer, en ningún momento, caer en el problema del holismo-organicista, tampoco se puede dejar de considerar que uno de los elementos que concurre para esta configuración de la ciudadanía es la “abstracción como principio de generalización”..., pues supone “una reducción de la diversidad individual, su superación en la identidad del concepto” (37). En efecto, “(...) en la realidad cotidiana no siempre se tiene la impresión de que el derecho esté en armonía con la imagen del hombre que tenemos ante nuestros ojos. Por el contrario, parece que la abstracción y la objetivación dominan en tal medida que habría que ir muy lejos para encontrar su dimensión humana” (38).

Lógicamente, esta dimensión de la modernidad de los derechos refleja e incluso determina la definición de la ciudadanía, y, sobre todo hoy, refleja el sentimiento de una “crisis” de ciudadanía que aparece ante los grandes interrogantes sobre la constitución de los espacios jurídico-políticos de identidad nacional (por ejemplo el Estado-nación y los ineficaces mecanismos políticos e institucionales de regulación social) (39). De ahí que, en el contexto de

la modernidad oculta, donde las limitaciones y las incertidumbres son más evidentes, las reivindicaciones de una “nueva” ciudadanía reflejen la consciencia de que la ciudadanía se inscribe dentro de una problemática histórica de violencia (40) de tensión, de exclusión (41) de los sujetos y la negación de la autonomía de la identidad de estos mismos sujetos.

La formulación tradicional del concepto de ciudadanía nos conduce al problema de la democracia (42), o mejor dicho, al problema de la relevancia de los comportamientos cívico-públicos de los individuos en una sociedad democrática. La figura del ciudadano, que puede ser tanto la del modelo clásico como la del contemporáneo de los derechos de la modernidad “central”, sería, por definición, el individuo cargado de una motivación “fuerte” con respecto a la participación en las cosas públicas (ámbito público de la ciudadanía), así como interesado en el bienestar general de sus con-ciudadanos; y puede desempeñar estas “competencias” por medio del “status” de ciudadano que le permite participar de la vida pública-política a través de los partidos políticos (43), o sea, a través de la información y de la elección de sus candidatos.

Este vínculo básico del ciudadano de las modernas sociedades, denominadas “centrales” - el vínculo del bienestar público general -, es, de hecho, lo que da significado y motivación (“fuerte”) a los individuos. Pero, cuando se trata de individuos pertenecientes a una sociedad concreta de la “modernidad oculta”, ¿por qué no se produce esta **fuerte motivación** con respecto al bienestar público general?

Desde luego las razones son múltiples. Pero, queremos poner el énfasis en un sólo aspecto: el del espacio público de la modernidad, en cuanto **derivación individualista**(44) (de la subjetividad), porque es este espacio el que define la ciudadanía misma en cuanto el “locus” que hace del individuo un partícipe activo en las cuestiones públicas (45) que están intrínsecamente conectadas con la lógica del ciudadano moderno racional, individualista y egoísta. La motivación es “fuerte” porque lo público representa la promoción del bien general como sub-categoría del individualismo, que no es otra cosa que la promoción de sus propios y particulares intereses individuales. En otras palabras, la **ciudadanía ampliada** sería la suma de todos los intereses individuales. Y esta ampliación vendría favorecida también por el concepto de “bienestar general”, que comprendería las esferas íntimas de relaciones, como las familiares y de parentesco, las de amistad, etc..

En la modernidad oculta la conciencia y, sobre todo la predisposición a reconocer el espacio público como espacio de intereses de todos, no se da, porque el espacio público no es generador de ciuda-

danía. Estamos más bien ante un “espacio público-político” que, si bien es igualmente racional-individualista, entra en contradicción y en conflicto de intereses con la acción de la mayoría de los individuos, que de esta forma, reducen su motivación (**motivación “débil”**) ante la afirmación de su ciudadanía reducida, no-ampliada, como en la versión moderna de ciudadanía. Así, la “construcción de la subjetividad y de la ciudadanía” se da a partir de otras características que no son aquellas del ciudadano clásicamente egoísta-y-bueno-e-interesado, puesto que el espacio público no se identifica con la comunidad más amplia (46), o sea: “con la constitución de la objetividad en el interior de la subjetividad” (47); al contrario, sirve como elemento y/o organización de **exclusión**, generador de “fronteras” (interiores y/o exteriores) y de anti-ciudadanía. A este cuadro dramático, que se perpetua con tintes de “expansión” lineal de los derechos (48), es a lo que queremos denominar ciudadanía débil, o, dicho muy brevemente, la ciudadanía que, en el contexto de la modernidad oculta, se caracteriza esencialmente por viejos y nuevos mecanismos de **exclusión**, hasta el punto de que, en realidad, esta **exclusión** es precisamente la exclusión misma de la ciudadanía. Esto equivale a la negación del acceso a los derechos, o, mejor aún, a la imposibilidad concreta del sujeto/individuo de poder transformar (democráticamente) su propia condición o status (49) De ahí que sean inmensas las limitaciones de la ciudadanía democrática (democracia material real), pero también, los obstáculos (teórico-epistemológicos) para pensar y comprender el proceso de funcionamiento del sistema jurídico.

5 CIUDADANIA DEBIL - los límites de la ciudadanía en la modernidad oculta.

Como “la ciudadanía significa diferentes cosas para diferentes personas” (50) y/o sujetos, la debilidad de la ciudadanía en la modernidad oculta ha de ser entendida desde la tradición jurídica que diferencia los sujetos (51). En otros términos, debe ser conformada en el dilema institucional de los derechos (humanos) - democráticos-con el vocabulario de la modernidad. Los sujetos y las categorías sociales débiles son las verdaderas “víctimas” de un sistema (cultural) de ciudadanía bastante estable, pero, al mismo tiempo, frío y homogeneizador de múltiples valores y dimensiones no-homogéneas, a las cuales no se permite el acceso (52). En consecuencia, estas categorías débiles son las “víctimas” de la falta de acceso a los derechos; “víctimas” de la falta de instituciones jurídico-políticas que desarrollen unas políticas menos irracionales con respecto a las garantías de los derechos de los ciudadanos en esos países donde cobran un protagonismo fundamental las demandas por la igualdad (53) y por la democratización en la administración de los intereses reales - “objeti-

vos” y “subjetivos” (54) -de la sociedad en todos los niveles.

En el pensamiento social y político de la época moderna -”la era de los derechos”-, la ciudadanía ha sido siempre considerada un concepto “de moda” -sobre todo a partir de los años ’80-, quizás porque existe la sensación de que en este concepto se encuentran los elementos capaces de definir las necesidades del futuro (55), independientemente de los antagonismos personales - teóricos e ideológicos - presentes en la dimensión del término.

Básicamente, son dos las perspectivas y/o inclinaciones que nos permiten situarnos en un análisis más concreto sobre los derechos de la ciudadanía. Por un lado, tenemos la “**ciudadanía activa**”, que pone énfasis en los deberes de los ciudadanos. Por otro lado, tenemos la noción de “**ciudadanía comunitaria**”, que pretende compatibilizar el elemento solidaridad con los derechos sociales y asistenciales (56). En cualquier caso, la problemática de la ciudadanía -como la modernidad misma- no está investida de una comprensión única, y será solamente a partir de finales del siglo XIX cuando la ciudadanía se incorpore efectivamente, dentro del tejido cotidiano de las prácticas sociales concretas (57).

Antes de profundizar en otros aspectos respecto a la configuración general de la ciudadanía en nuestro tiempo, es importante observar que, en el contexto de la modernidad oculta, la ciudadanía es débil porque prevalece la comprensión conceptual y política de la ciudadanía como relación de pertenencia a una sociedad donde los individuos no tienen más que obligaciones, eso es, deberes (58). En estos términos, la “ciudadanía activa” restringe y limita la posición de los individuos a la mera contribución y manutención de un determinado orden jurídico-político (59), que, en el mejor de los casos, se apropia incondicionalmente de los beneficios del trabajo, del poder y de la capacidad jurídica individual y colectiva de los ciudadanos. Esto va en detrimento del desarrollo de los propios derechos, cuyo núcleo central está constituido por los derechos fundamentales, los cuales, ante tales condiciones, pierden significación e importancia (60). Esta es la “paradoja de la ciudadanía”: deberes que generan derechos y derechos que postulan deberes. Esto implica que la ciudadanía se coloque en un plano diverso del universo general de los derechos democráticos fundamentales, que es el universo del político (61). En definitiva, la ciudadanía “(...) non è se non la porta d’ingresso per l’esercizio del diritto attivo di partecipazione ai meccanismi della decisione politica (...). A questo diritto sono collegati i molti doveri oggi da ridefinire, ma niente affatto superati: quelli che nella relazione biunivoca di comando-obbedienza costituiscono la caratteristica dell’obbligazione politica nelle società contemporanea” (62).

Notas de referencia:

(*) Prof. Ph.D. - Filosofia do Direito / UFAL

(1) Apoyándome en Alain Renaut, puedo por lo menos decir que hay “dos grandes reconstrucciones de la lógica de la modernidad”. Una, la modernidad homogénea, en la que se “aprehende la historia de la modernidad como historia del reino de la subjetividad consolidado sin interrupción...”, “consiste en reunir la totalidad de los aspectos del mundo moderno en torno al surgimiento de la subjetividad”; la otra, “que adopta como único hilo conductor el desarrollo de la individualidad...”, es decir, plantea una interpretación de la modernidad desde la lógica del individualismo. (Alain Renaut, La Era del Individuo -contribución a una historia de la subjetividad, Ediciones Ensayos/destino, 15, Barcelona, 1993, primera parte). Los subrayados son míos.

(2) Según Reyes Mate, la filosofía moderna, que se ha pensado a sí misma a través de sus filósofos (Kant, Hegel, etc.) parece alcanzar la conciencia de que “la humanidad llega por fin a su madurez”. ¿El sujeto de esta maduración? Pues, sin dudas, piensa el autor, “el sujeto de la madurez es Europa o, mejor dicho, con Europa la humanidad llega a su madurez(...)”. (Cfr. Reyes Mates, “El mito de la Modernidad y el silencio del logos”, en Lo Santo y lo Sagrado, Félix Duque (ed.), Editorial Trotta, Madrid, 1993, pág. 191).

Tampoco desconocemos que Modernidad e Ilustración son conceptos que se distinguen filosóficamente en el tiempo. “Temos de remontar a Hegel se quisermos comprender o que significava a relação **interna** entre modernidad e racionalidad”. (...) Os “novos tempos” são os “tempos modernos”. (...) Da construção histórica da modernidad faz parte, por conseguinte, a demarcação da “época mais recente” da “idade moderna”. (...) Neste quadro se inseren os conceitos dinâmicos que no séc. XVIII surgem a par da expressão “tempos modernos” ou “novos tempos” ou que ganham então o seu novo significado, válido até aos nossos dias: revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito da época, etc..” (Cfr. Jürgen HABERMAS, O discurso filosófico da Modernidade, cit., págs. 16-18).

Vid. en la misma dirección Reyes Mate: “El entendimiento es a la Ilustración lo que la razón a la modernidad (...)”. (La razón de los vencidos, Anthropos, Barcelona, 1991, págs. 60-61).

(3) Observemos las palabras de Hanna Arendt: “La vida humana ha conocido la pobreza desde tiempos inmemoriales y todavía hoy la humanidad continúa trabajando bajo este azote en todos los países que no pertenecen al hemisferio occidental. Ninguna revolución ha resuelto nunca la “cuestión social”, ni ha liberado al hombre de las exigencias de la necesidad, pero todas las revoluciones, a excepción de la Revolución húngara de 1956, han seguido el ejemplo de la Revolución francesa y han usado y abusado de las potentes fuerzas de la miseria y la indigencia en su lucha contra la tiranía y la opresión. (Hanna Arendt, Sobre la Revolución, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967, pág. 121). El subrayado es mío.

(4) Cfr. Angel Rivero, Julio Seone y Carlos Thiebaut, “**La Modernidad sin Fundamento** - Notas sobre algunas perspectivas antifundamentalistas en ética y su significado en la comprensión crítica del presente”, en: Javier Muguerza, El fundamento de los derechos humanos, cit., pág 305.

(5) “Hay una radical diferencia entre la concepción medieval y la concepción moderna de

la redención, entre el efecto salvífico de las obras religiosas y el de las obras profanas (científico-técnicas y jurídico-políticas), y es que la eficacia redentora de estas últimas puede ser empíricamente contrastada por el hombre en el ámbito de su propia experiencia histórica. El progreso científico, dirá Bacon, puede medirse por los frutos, por el redimimiento a un tiempo operativo y explicativo de que sea capaz una determinada teoría. El progreso político, dirá Kant, puede medirse también por los efectos morales que una determinada constitución civil es capaz de inducir en el comportamiento de los ciudadanos. El cielo cristiano es una promesa de la cual no tenemos otra garantía que la fe; en cambio, el cielo moderno es una promesa de cuyo paulatino cumplimiento podemos tener signos palpables (...).

La historia que va del siglo XVI al XVIII parece dar la razón a los modernos. En tan breve período de tiempo, son muchos y muy profundos los cambios que se producen, y la mayoría de ellos carecen de precedentes en el pasado. Se constituyen y refuerzan mutuamente los Estados nacionales y la economía capitalista. Se descubre América y se circunnavega la Tierra(...). Surge una nueva imagen de la naturaleza y un nuevo método de conocimiento. Triunfan las primeras revoluciones políticas y se constituyen las primeras democracias parlamentarias(...). Y no puede negarse que entre mediados del siglo XIX y mediados del XX se han producido muchos y muy profundos cambios, muchas y muy intensas aceleraciones en los más diversos campos de la cultura... desde las primeras constituciones democráticas hasta la fundación de la O.N.U. Pero en ese mismo período de tiempo ha sucedido también algo diferente. O más exactamnete, en ese profundo y definitivo triunfo de la modernidad ha comenzado a revelarse también su más profundo y definitivo fracaso".(Antonio Campillo, "Sobre la crisis de lo Moderno", en La transformación de la conciencia moderna, Francisco Jarauta (ed.), Universidad de Murcia, 1991, págs. 17-19).

(6) Recojo la comprensión de **barbarie** de Walter Benjamin, según la obra de Reyes Mate La razón de los vencidos, cit. págs. 11-12.

¿Pero qué es, en definitiva, la **barbarie**? Conforme la fuente indicada, Benjamin explica el concepto de barbarie recurriendo a la imagen de un cuarto burgués de los años ochenta: "(...) por muy acogedor que parezca nada tenemos que buscar en él (...) porque no hay un sólo rincón en el que el morador no haya dejado su huella". Todo está lleno de objetos y el morador tiene que acoplar su comportamiento a lo que exigen los objetos ya colocados. La experiencia comunicable supone la toma de conciencia de la limitación de la experiencia burguesa; **experiencia mecánica**, la llama Benjamin, esto es, el reconocimiento de una situación de pobreza actual desde la que poder "abarcarse regiones"(...) supremas que la experiencia mecánica no logró. (...) La barbarie sería, en definitiva, la reducción de la experiencia a la experiencia **mecánica, matemática o burguesa**".

(7) Cfr. Edgar Morin, "Fronteras de lo político", cit. pág. 18.

(8) Vid. sobre este panorama del proyecto moderno, Antonio Campillo, "Sobre la crisis de lo moderno", cit., págs. 19-20.

(9) Cfr. Angel Rivero, Julio Seone y Carlos Thiebaut, "La modernidad sin fundamento - notas sobre algunas perspectivas antifundamentalistas en ética y su significado en la comprensión crítica del presente", cit., pág. 304.

(10) Sobre el derecho de los antiguos y de los modernos, nos dice Umberto Cerroni: “(...) será ciertamente de utilidad replantear la problemática relativa a las diferencias entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, que dio vida a una gran parte del pensamiento político jurídico ochocentista. Testimonios ya innumerables presentan como característica diferencial de la **polis** griega - así como también de la **civitas** romana preclásica - aquella en virtud de la cual “el ciudadano se hallaba sometido a la ciudad en todo y sin reservas” de forma que era inconcebible esa unidad dualista moderna que es la relación entre “ciudadano” y “particular” - u hombre “simplemente”. Es decir, existía en el mundo antiguo un nexo de inmediata integración-subordinación del individuo a la sociedad y al estado(...)”. (Umberto Cerroni, La libertad de los modernos, editorial Martínez Roca, S.A., Barcelona, 1972, pág. 86).

(11) “L’homme doit d’abord apparaître au sein de l’univers comme la valeur supérieure entre toutes pour que l’idée de droit lui soit attachée et qu’il devienne l’unique sujet du droit. Au lieu que, dans la pensée antique, la nature tout entière, animale et végétale, est en quelque façon sujet de droit, c’est, dans la pensée moderne, toujours par référence à l’homme que le reste du monde peut accéder au statut d’objet juridique. Cette émergence de la **subjectivité juridique** (des “droits subjectifs”), dont on accordera sans doute qu’elle d’origine chrétienne, ne reçoit néanmoins sa portée proprement **politique** qu’au sein de l’école jusnaturaliste (...). Plus généralement, on peut dire que c’est avec l’apparition de la problématique moderne du contrat social et de l’état de nature que la notion de **légitimité** devient inséparable de celle de **subjectivité**: seule est alors tenue pour légitime l’autorité qui a (ou puet avoir) fait l’objet d’un contrat de la part des sujets qui lui sont en quelque façon l’objet d’un contrat de la part des sujets qui lui sont en quelque façon soumis. La subjectivité (l’adhésion volontaire) est dès lors clairement posée comme l’origine idéale de toute légitimité de sorte qu’est effectuée la liaison entre l’idée de droits subjectifs (fondés par et pour les sujets) et les conditions de leur assise politique. Plus encore que celle de Hobbes, c’est donc ici la pensée de Rousseau qu’il nous faut prendre en compte si nous voulons comprendre cette première condition de possibilité des droits de l’homme: car c’est assurément le **Contrat social**, et singulièrement la théorie de la volonté générale, qui mène à son terme la réflexion politique jusnaturaliste en élucidant les conditions sous lesquelles seules le peuple peut être regardé comme **souverain**, c’est-à-dire comme **sujet véritable** (auteur) de toute légitimité politique.

Mais cette première condition (la constitution du peuple comme sujet souverain) par laquelle la notion juridique de droit subjectif est intégrée à une problématique non plus morale ou religieuse, mais **politique**, ne suffit pas à rendre compte de la diversité des types de droits de l’homme: l’opposition majeure des droits-libertés et des droits-créances suppose en effet que soit clairement thématisée la problématique des rapports Etat-société- les droits libertés faisant signe vers une théorie libérale des limites de l’Etat, les droits-créances impliquant au contraire à la fois une intervention et un accroissement de l’Etat. (Cfr. Luc Ferry y Alain Renaut, Philosophie Politique - Des droits de l’homme à l’idée republicaine, 3, PUF, Recherches politiques, 1985, págs. 71-72).

(12) Vid. Carlo Galli, “Modernità della paura. Jonas e la responsabilità”. Il Mulino - Rivista bimestrale di cultura e di politica, Anno XL, n° 334, 2/91.

(13) Vid Antonio Campillo, “Sobre la crisis de lo moderno”, cit., pág. 14.

(14) Cfr. Antonio Campillo, “Sobre la crisis de lo moderno”, cit., págs. 14-16.

(15) Puede verse estas ideas en Emanuele Severino, Gli abitatori del tempo -Cristianesimo, marxismo, tecnica. Editore Armando Armando, Roma, 1981, capítulo primero.

(16) La imagen de lo moderno como tiempo de **heroísmo** está sugerida en Poesía y Capitalismo de WALTER BENJAMIN, quien inspirándose sobre todo en Baudelaire, dice: “El héroe es el verdadero sujeto de la modernidad. Lo cual significa que para vivir lo moderno se precisa una constitución heroica.(...) Las resistencias que lo moderno opone al natural impulso productivo del hombre están en una mala relación para con sus fuerzas. Es comprensible, si el hombre se va paralizándose y huye del suicidio, sello de una voluntad heroica que no concede nada a la actitud que le es hostil. Ese suicidio no es renuncia, sino pasión heroica. Es la conquista de lo moderno en el ámbito de las pasiones. A saber, el suicidio como “passion particulière de la vie moderne” aparece en el pasaje clásico dedicado a la teoría de lo moderno.(...) Por ese tiempo (1845) se hizo habitual en las masas trabajadoras la representación del suicidio(...). “Y en cuanto al traje, la cáscara del héroe moderno...¿no tiene su belleza y encanto congénitos...? ¿No es el traje necesario a nuestra época que sufre y que lleva sobre sus hombros negros y flacos el símbolo de un perpetuo duelo? Advirtamos que el traje negro y la levita tienen no solamente su belleza política, que es la expresión de la igualdad universal, sino que tienen además su belleza poética, que es la expresión del alma pública; un inmenso desfile de sepultureros, sepultureros políticos, sepultureros enamorados, sepultureros burgueses. Todos celebramos un entierro. La línea uniforme de la desolación atestigüa la igualdad(...)”. (Cfr. Walter Benjamin, Poesía y Capitalismo, Iluminaciones II, Taurus Humanidades, Madrid, 1990, págs. 91-95).

(17) El horizonte de la edad Moderna es dominio de todo -y sobre todas las cosas”-, es decir, es la “muerte” del viejo, es la destrucción de la cultura tradicional. Pero, sobre todo, el “hombre no debe morir”, es decir, debe ser defendido el hombre occidental-moderno integralmente - con su cultura, sus valores y dignidad, etc.. (Cfr. también Emanuele Severino, Gli abitatori del tempo..., cit., pág. 33).

(18) Por unitario queremos decir que “(...) si è diffuso ovunque un unico senso del mondo, il senso che il mondo possiede all’interno del progetto di un dominio illimitato di tutte le cose: il mondo è il luogo di questo dominio”. (Emanuele Severino, Gli abitatori del tempo..., cit., págs. 13-14).

(19) “Indubbiamente nessun’altra civiltà offre uno spettacolo di lotte, di contraddizioni, di scontri, di differenziazioni sottili e radicali come quello che anche la più sommaria ricognizione storica della civiltà europea è in grado di presentare.(...) L’intensità dei contrasti economici, politici, religiosi, ideologici europei non ha altrove alcun riscontro. Se l’Europa è in se stessa lotta e contrapposizione come è possibile trovare in essa un’unità organica...?” (Cfr. Emanuele Severino, Gli abitatori del tempo, cit., pág. 11).

(20) Cfr. Antonio Campillo, “Sobre la crisis de lo moderno”, cit., pág. 18.

(21) Cfr. Emanuele Severino, Gli abitatori del tempo, cit., pág. 23, para quién esta tarea de “dominio” y “seguridad” del Occidente refleja igualmente inseguridad y otros obstáculos teóricos, porque en el campo de una realidad construida científicamente, no puede existir una verdad definitiva... Lo que funda/fundamenta esta seguridad o dominio es una mera hipótesis, es provisional; y, desde luego la “angustia” o “voluntad” de dominio, de transformación de las cosas es radical y esencialmente negación de “verdad suprema”. Dominio es dominio, no verdad definitiva.

(22) Me inclino por estas ideas a partir de mi lectura de Alain Renaut, La era del individuo, cit., págs. 70-71.

(23) A propósito, vid. Max Weber -Economía y Sociedad- y su descripción de los tipos de sociedad: tradicional, patriarcal y racional-legal.

(24) Podemos observar en Louis Dumont -Ensayos sobre el individualismo... - una de las más interesantes análisis antropológico-comparativas sobre las sociedades tradicional y moderna. (Vid. Alain Renaut, La era del individuo, cit., capítulo II).

(25) Vid. Hanna Arendt, Sobre la Revolución, cit. pág. 28. Y con el mismo interés, podemos también argumentar con ella: “(...) La cuestión social comenzó a desempeñar un papel revolucionario solamente cuando, en la Edad Moderna y no antes, los hombres empezaron a dudar que la pobreza sea inherente a la condición humana, cuando empezaron a dudar que fuese inevitable y eterna la distinción entre unos pocos, que, como resultado de las circunstancias, la fuerza o el fraude, habían logrado liberarse de las cadenas de la pobreza, y la multitud, laboriosa y pobre. Tal duda, o mejor, la convicción de que la vida sobre la tierra puede ser bendecida por la abundancia en vez de ser maldecida con la escasez, fue prerrevolucionaria, y americana en su origen; fue consecuencia directa de la experiencia colonial americana. (...) América llegó a ser el símbolo de una sociedad sin pobreza mucho antes que la Edad Moderna en su desarrollo tecnológico sin par hubiese realmente descubierto los medios para abolir esa abyecta miseria del estado de indigencia al que siempre se había considerado como eterno. (...) El nuevo continente se había convertido en un refugio, un “asilo” y un lugar de reunión para los pobres; había surgido una nueva raza de hombres, “ligados por los suaves lazos de un gobierno moderado”, que vivían en “una placentera uniformidad”, donde no había lugar para la “pobreza absoluta que es peor que la muerte”. (...) Los fundadores... pese a la prosperidad de su país, estaban convencidos de que estas distinciones- “tan antiguas como la creación y tan universales como el orbe” - eran eternas”. (op. cit. supra, págs. 28-31 y 76-77).

(26) Vid. a respecto de la **diferenciación**, las ideas del pensamiento funcional del derecho y de la teoría de los sistemas, sobre todo el marco conceptual sociológico-jurídico de Niklas Luhmann.

(27) Vid. Reyes Mate, La razón de los vencidos, cit., pág. 25.

(28) Cfr. Reyes Mate (La razón de los vencidos, cit., págs. 11-26).

Según este autor, Walter Benjamin invoca el concepto de **experiencia...**, lo cual “reivindica un continente de sentido que se sitúa allende

no sólo del empobrecimiento moderno, que reduce experiencia a experimentación, sino también allende la pretensión gadameriana de identificar la cultura europea con las tradiciones de ciencia o razón. La experiencia es la madurez del espíritu en virtud de la cual el hombre es más que su propio experimento y más también que la interpretación que unos damos de los otros o de los acontecimientos. Es el reconocimiento de la diferencia gracias al recuerdo.

Benjamin habla, más exactamente, de **experiencia comunicable**. La incomunicabilidad de la experiencia es la posibilidad de transformar acontecimientos en un legado general. Hay colectivos que viven grandes acontecimientos y, sin embargo, nos los metabolizan en experiencia”.

(29) Según Broekman, se trata de la “orientación de la epistemología occidental”...Derecho y Antropología, cit., pág. 19.

(30) Es bastante ilustrativo lo que expresa Hanna Arendt sobre el “distanciamiento” que Europa realiza tras el siglo XVIII, con respecto al “Nuevo Mundo” (vulgar y pobre). “(...) Lo realmente importante fue que la tradición... europea del siglo XIX no mostró más que un interés pasajero por la Revolución americana o por el progreso de la República americana. En franco contraste con el siglo XVIII, cuando mucho antes de la Revolución americana, el pensamiento político de los philosophes se amoldaba a los acontecimientos e instituciones del Nuevo Mundo, el pensamiento político revolucionario de los siglos XIX y XX se ha comportado como si nunca hubieran existido ideas y experiencias americanas en la esfera constitucional y política sobre las que valiera la pena meditar”. (Hanna Arendt, Sobre la Revolución, cit. pág. 228).

¿Y qué decir de los aspectos aún más desagradables con respecto a los demás países de América y de África, colonias hasta hace poco tiempo?.

Vid. también sobre la precedencia de los “derechos naturales o fundamentales” en el tiempo, Eduardo García de Enterría, La lengua de los derechos..., cit., págs. 65-75.

(31) Cfr. Jan M. Broekman, Derecho y Antropología, cit., pág. 19.

(32) Vid. Reyes Mate, para quién la Modernidad puede ser comprendida dentro de tres momentos: la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. (En El mito de la Modernidad y el silencio del logos, cit. pág. 193).

Vid. también Massimo La Torre, cuando dice : “(...) It was only with the philosophers of the Enlightenment (especialy with Rousseau and Kant) and the French Revolution that the concept of citizen took on a fully egalitarian, emancipatory sense in relation to all individuals (at least of the male sex of the class of the owners) belonging to a nation State. During the revolutionary period the affirmation of citizenship in fact aimed at freeing from their status as faithful subject in relation to the established authority, by again stressing the aspect of active participation in the political life of the State. In this way citizenship took on a market unitary value, supplying (at least theoretically) all individuals with a political dignity by which they were able to express both a need for collective identity and conceptually possible thanks to the liberal revolution, and to its new concept of citizen, even if they found it too narrow and mean”. (En “Citizenship and beyond. Remarks on political membership and legal subjectivity”. 17th IVR Congress, Temario IV: Pluralism, Sovereignty, Citizenship, Bologna, junio de 1995, págs. 75-76).

(33) Vid. Massimo La Torre, “Citizenship and beyond. Remarks on political membership and legal subjectivity”, cit., pág. 75.

(34) Según expresa Massimo La Torre, “(...) since classical antiquity, it was the individual belonging to a political community, the **polis** or **civitas**, who was regarded as a citizen. In it the participated actively in the defence and government of the “State”. But his position was more that of a status-holder than that of a person vested with rights”. Y sigue, citando a Condorcet: “The aim of “politeia” “ne pouvait être encore de fonder sur la raison, sur les droits que tous les hommes ont également reçus de la nature, enfin, sur les maximes de la justice universelle, l’édifice d’une société d’hommes égaux et libres, mais seulement de d’établir les lois suivant lesquelles les membres héréditaires d’une société déjà existante pourraient conserver leur liberté, y vivre à l’abri de l’injustice, et déployer au-dehors une force qui garantit leur indépendance”.

In the Middle Ages the status of citizen (burgess) undoubtedly possessed a value of emancipation from the feudal authority, while within the town itself this status served to mark social functions and hierarchies. For citizenship applied solely to a narrow circle of individuals, while having a variety of grades and shades in terms of the possession of rights associated with birth, heritage, residence or sex”.(Cfr. Massimo La Torre, “Citizenship and beyond. Remarks on political membership and legal subjectivity”, cit., pág. 75).

(35) Vid Bart van Steenbergen, “The condition of citizenship: an introduction”, en The condition of Citizenship, Steenbergen ed., Sage Publications, London, 1994, pág. 1.

(36) Cfr. Jürgen Habermas, “Cittadinanza e identità nazionale”, Revista Micromega nº 5/1991, págs. 128-129. O aún, en libro The Condition of Citizenship, cit., el capítulo “Citizenship and National Identity”, págs. 24-25.

(37) Cfr. Etienne Balibar, Les frontières de la démocratie, La Découverte, Paris, 1992, pág. 109.

(38) Cfr. Miguel Morey, El hombre como Argumento. Anthropos, Barcelona, 1987, pág. 45.

(39) Vid. Javier Hernández-Pacheco, Los límites de la Razón- estudios de filosofía alemana contemporánea, cit., pág. 64.

(40) Cfr. Jan M. Broekman, Derecho y Antropología, cit., pág. 33.

(41) Vid. Etienne Balibar, Les frontières de la démocratie, cit., pág. 110.

(42) Las relaciones jurídico-políticas se basan en la violencia, siempre que con sorprendemos con sujetos que no gozan de los derechos de ciudadanía. Quizás el modelo moderno de convivencia ciudadana haya “legitimado” la violencia en lugar de la **persuasión**, que caracterizaba el modo de vida en la ciudad-Estado griega, aunque para el griego la vida política no se extendía, por definición, más allá de los muros de la **polis**, no se creyó necesario justificar el empleo de la violencia (...) Fuera de los muros de la **polis**, esto es, fuera de la esfera de la política, en el sentido griego del vocabulo, “el fuerte hacía lo que podía y el débil sufría lo que debía”. (Vid. a propósito, Hanna Arendt, Sobre la Revolución, cit., págs. 16-17).

(43) Aunque, en opinión de E. Balibar, con relación al problema de la **exclusión**, nos cabe interrogar y/ o demandar si, históricamente, toda ciudadanía no estaría vinculada a un **exclusión**. (Este subrayado es del autor). De ese modo, “l’égalité du citoyen antique reposait sur la présence, dans les limites mêmes de la cité, de plusieurs groupes humains exclus de la citoyenneté: essentiellement les femmes et

les esclaves, mais aussi les étrangers en partie “naturalisés”. Avec ces distinctions se marque le fait que la communauté politique est déjà un État, à la fois indissociable d’une “société” et différent d’elle, ou que la citoyenneté n’est pas seulement un droit, mais un statut. C’est pourquoi on peut parler des “frontières intérieures” de la citoyenneté, qui présentent d’ailleurs des degrés. Il peut sembler que la citoyenneté moderne ait aboli toutes ces exclusions, à l’exception précisément de celle des étrangers (c’est-à-dire d’une frontière finit par se trouver tendanciellement “intériorisée”). On sait qu’il n’en est rien: c’est seulement de façon relativement récent (et nullement universelle) que les États modernes ont reconnu la citoyenneté des femmes (sans qu’elle corresponde pour autant à une effective égalité des droits)”. (Cfr. Etienne Balibar, Les frontières de la démocratie, cit., pág. 113). Los subrayados son de E.B..

(44) Robert Blackburn entiende que en nuestro tiempo es fundamental que la ciudadanía y la democracia se encuentren definidas conjuntamente, mutuamente, y, en este sentido, juegan un papel importante las Declaraciones de Derechos, en particular la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (Vid. R. Blackburn, Rights of citizenship, cit., pág. 2).

(45) Una discusión sobre los partidos políticos (en Inglaterra) y la cuestión de la ciudadanía se encuentra en Robert Blackburn -Rights of citizenship, cit., Introducción.

(46) Vid Alain Renaut, La era del individuo, cit., pág. 69.

(47) “Citizenship represents the notion of participation in public life (which is broader than political life). In particular, since Marshall’s definition of the ideal of citizenship as full participation in the community, we can see a definite shift from a strict political definition of a citizen -with an emphasis on his or her relationship with the state- to a broader somewhat more sociological definition, which implies a greater emphasis on the relationship of the citizen with society as a whole”. (Vid. Steenbergen, The Condition of Citizenship, cit., pág. 2).

(48) Vid. nota anterior, con respecto a la dimensión (sociológica) ampliada de la ciudadanía.

(49) La referencia que hago de la ciudadanía como extensión/recepción de lo subjetivo en el objetivo está, en alguna medida, sugerida en la lectura de Alain Renaut: “(...) La problemática de la subjetividad coincide evidentemente también con la problemática de la objetividad (...). Se trata, en efecto, de que las normas que puedo plantear y que sin embargo, limitando **mi** individualidad, sean susceptibles de valer no sólo **para mí** como individuo), sino **para todos**: normas subjetivas, ciertamente, en tanto que yo las planteo, pero también intersubjetivas (transindividuales). En este sentido, hay que comprender cómo el sujeto puede plantear lo objetivo, la objetividad designando aquí esta esfera de validez supra-individual de lo que, al menos en derecho, vale para todos”. (A. Renaut, La era del individuo, cit., págs. 72-73). Los subrayados son del autor.

(50) Me refiero, por ejemplo, a la subdivisión que T.H. Marshall hace de los derechos y deberes de los ciudadanos (Cittadinanza e classe social, Utet, Torino, 1976): derechos “civiles”, “políticos” y “sociales”. En base a tal clasificación (jurídica), “i diritti liberali di difesa tutelano tramite la libertà e la proprietà il privato come soggetto di diritto, contro gli interventi illegale dello Stato; i diritti politici di partecipazione permettono al cittadino attivo un coinvolgimento nel processo democratico, atto alla formazione dell’opinione

e della volontà; i diritti sociali di partecipazione attribuiscono al cliente dello Stato del benessere un reddito minimo e una sicurezza sociale. Marshal sostiene la tesi che nelle società moderne lo status del cittadino si è poi conseguentemente ampliato e consolidato. I diritti democratici devono essere in primo luogo diritti di libertà negativa; i diritti sociali hanno inoltre anche integrato gli altri due classici tipi di diritti fondamentali(...). In una società che si va sempre più differenziando in senso funzionale, un numero crescente di persone ha accesso a diritti sempre più ampi, con la possibilità di partecipare a sempre maggiori sistemi parziali(...). Per il singoli si viene pertanto a moltiplicare l'appartenenza ad organizzazioni, per cui si ampliano i margini d'opzione. Quest'immagine di un progresso lineare è in realtà dovuta ad una descrizione che rimane neutrale rispetto all'incremento o alla perdita d'autonomia. Essa è cieca di fronte all'effettiva utilizzazione dello **status** attivo del cittadino, attraverso cui il singolo può incidere sulla trasformazione democratica del proprio status. (Cfr. J. Habermas, Cittadinanza e identità nazionale, cit., págs. 135-136).

(51) Vid. Jürgen Habermas, “Cittadinanza e identità nazionale”, cit., pág. 136.

(52) Cfr. Robert Blackburn, Rights of Citizenship, cit., pág. 2.

(53) Paolo Pombeni explica en qué términos la tradición jurídica diferenciaba los sujetos: “(...) le esigenze di una società commerciale prima e poi industriale postulavano che in ogni uomo si presumesse la figura giuridica del soggetto pienamente capace. Il che è ovviamente falso sul piano... esperienziale (per esempio, limitazioni a questa piena soggettività autonoma nei confronti delle donne), ma fa molto comodo sul piano della certezza dei rapporti (...).

(...) La società moderna si distingueva dall'antica perché il singolo non era più connotato dalla sua “appartenenza” (lo status), ma dalla sua capacità di crearsi, attraverso lo strumento negoziale, un suo individuale e peculiare universo giuridico, così sul piano politico si doveva trovare qualcosa che all'inevitabile ingresso generalizzato di tutti i componenti della collettività nell'arena politica rispondesse garantendo coesione e preservazione per il sistema di relazioni politiche ordinate”. (Paolo Pombeni “Una certa idea di cittadinanza”, Il Mulino 335, n° 3, 1991, pág. 457).

(54) Cfr. Paolo Pombeni, “Una certa idea di cittadinanza”, cit., pág. 458.

(55) Dicho por Hanna Arendt, “la idea de igualdad, según hoy la entendemos, es decir, la igualdad de los seres humanos en virtud del nacimiento, y la consideración de la misma como un derecho innato, fue completamente desconocida hasta la Edad Moderna” (Sobre la Revolución, cit. pág.47).

(56) Por intereses “objetivos” y “subjetivos” queremos contextualizar el campo democrático-cognitivo de las decisiones y de las preferencias de los múltiples actores sociales en el juego de los “poderes” democráticos de hecho que controlan la libertad y reducen/limitan la autonomía personal y la igualdad real es las esferas informativas, económicas, jurídico-córcitivas, políticas, etc..

(57) Cfr. Ralf Dahrendorf, “The changing quality of citizenship”, en The Condition of Citizenship, cit., pág. 12.

(58) Sobre esas inclinaciones/tipos de ciudadanía, vid. Ralf Dahrendorf, “The changing quality of citizenship”, cit., págs. 12-13. En sus propias palabras: “(...) The right prefers to speak of “active citizenship” in order to emphasize the obligations of people. The left

tries to develop a notion of “communitarian citizenship” which combines solidarity with welfare rights(...).

Vid. también Jürgen Habermas, con la siguiente comprensión de los tipos de ciudadanía: “(...) Nella filosofia del diritto esistono due interpretazioni divergenti, e fra loro in competizione, riguardo a questa forma di cittadinanza attiva. Mentre nella tradizione

liberale del giusnaturalismo, inaugurata da Locke, si è venuta a delineare una concezione individualistico-strumentalistica del ruolo del cittadino, nella tradizione repubblicana della dottrina dello Stato, risalente ad Aristotele, se ne è invece formata una di tipo etico-comunitaristico. Nel primo caso la cittadinanza viene concepita sull’esempio dell’essere componente di un’organizzazione che fonda la condizione giuridica; nel secondo caso è invece concepita sul modello dell’appartenenza ad una comunità etico-cultural che si autodetermina(...) In base alla versione liberale, i cittadini vengono essenzialmente distinti dai soggetti privati, i quali cercano di far valere i propri interessi prepolitici nei confronti dell’apparato statale; in base alla versione repubblicana, la cittadinanza si attua invece soltanto nella prassi collettiva dell’autodeterminazione.(...)”. (J. Habermas, “Cittadinanza e identità nazionale”, cit., pág. 130).

(59) Cfr. Etienne Balibar, Les frontières de la démocratie, cit., pág. 111.

(60) Según Etienne Balibar, en la Ciudad antigua, la pertenencia a la ciudad significaba, en efecto, una igualdad de principio. Por ello, no se puede decir que existe ciudadanía allí donde la soberanía se funda sobre una organización corporativa, sobre una ley de descendencia o sobre una elección teocrática. Por la misma razón la ciudadanía política, que condiciona la garantía de los derechos individuales (incluidos los derechos “privados”) y que requiere el cumplimiento de los deberes correspondientes, representan la universalidad de esos fundamentos bajo la forma privilegiada del contrato social, vínculo originario entre los individuos iguales. (Etienne Balibar, les frontières de la démocratie, cit.). Subrayado por E.B.

(61) Cfr. expresa E.Balibar: “(...) En effet, l’État, à un moment donné et dans sa continuité historique, n’est nullement “constitué” par l’acte commun des citoyens. Au contraire, il est **toujours déjà là**, comme un “appareil” ou une “machine (administrative, judiciaire, militaire, voire économique), c’est-à-dire comme une force matérielle extérieure aux groupes sociaux et aux individus, exerçant sur eux certain pouvoir. La citoyenneté n’est plus alors un présupposé, mais un rapport de forces individuel ou collectif entre les collectivités, les individus et l’État. Entendons par là très précisément qu’elle se mesure à l’efficacité du **contrôle** que les individus et les collectivités peuvent exercer **sur** l’État qui requiert leur obéissance, qui assure leur sécurité, et qui les contraint. Donc, elle se mesure au degré de contrôle qu’ils peuvent exercer sur leurs propres conditions de vie, de travail, d’expression, etc., par l’intermédiaire du contrôle exercé sur l’État. Et, par conséquent, elle s’inscrit dans un processus dialectique ouvert, dépendant des transformations de l’État, mais aussi de la “puissance” réelle des citoyens, à travers des institutions ou des mouvements sociaux, selon les conjonctures.

Il serait trop facile de croire que ces deux aspects contradictoires évoluent à l’inverse l’un de l’autre. L’appartenance à la cité, en effet, se vide de toute souveraineté effective lorsque l’État, de fait, monopolise la décision

politique en faisant du “peuple” ou de la “nation” un simple symbole, une couverture idéologique. C’est particulièrement le cas lorsqu’il est directement ou indirectement contrôlé par “une classe dirigeante” qui concentre les puissances de la richesse et de l’instruction. Inversement, les luttes et la démocratisation de l’opinion publique tendent à concrétiser la citoyenneté politique (...). Mais il n’est pas moins évident que l’extension des fonctions de l’État moderne et de son intervention dans le champ du “social” déplace (et complique) la tâche de contrôle de son fonctionnement par la “société civile”. Elle **recrée** en permanence des inégalités entre groupes sociaux”. (Etienne Balibar, Les frontières de la démocratie, cit., págs. 112-113).

(62) Para una mejor comprensión de la cuestión, vid. Ralf Dahrendorf, quien dice: “(...) I wonder whether it might not be better to think of the rights of citizenship as a pattern of concentric circles. There is a hard core of fundamental and indispensable rights: the integrity of the person, due process of law, freedom of speech and other rights of expression. The canon of basic human rights without which the rule of law becomes an empty shell belongs here. These fundamental rights are under all circumstances important. However, basic human and civil rights have too little meaning for people who for reasons outside their control are unable to make use of them. They therefore lead to a series of needs of empowerment which may also acquire the quality of rights”. (Ralf Dahrendorf, “The changing quality of citizenship”, cit., págs. 13-14).

(63) Cfr. Paolo Pombeni, “Una certa idea di cittadinanza”, cit., pág. 456.

(64) Cfr. Paolo Pombeni, “Una certa idea di cittadinanza”, cit., pág. 461.