

El problema del reconocimiento de la diferencia en la relación de Estado, democracia y ciudadanía*

Mercedes Kerz **

Resumen

Los análisis sobre Estado, democracia y ciudadanía coinciden en considerarlos fenómenos políticos modernos. Los teóricos sociales, comparando en su gran mayoría esta aseveración, localizan el inicio del estudio de estos procesos alrededor de los siglos XVII y XVIII en el espacio correspondiente al cuadrante (nor)occidental europeo. Al siglo XIX en adelante le corresponde la reflexión acerca de la universalización del Estado, la democracia y la ciudadanía, de modo que ya a fines del siglo XX se los evalúa como fenómenos a escala planetaria.

El fin de nuestro trabajo es presentar algunos lineamientos sobre las cuestiones que en una democracia surgen como resultados de la tensión

* Versión corregida y ampliada del trabajo “Estado, democracia y ciudadanía: La diferencia como paradoja de la democracia” presentado en las XIII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias de la Fundación ICALA sobre “Justicia Global e Identidad Latinoamericana”. Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano. Córdoba. Noviembre de 2008 y del presentado en el 21st. World Congress of Political Science realizado en Santiago de Chile del 12 al 16 de julio de 2009.

Mi reconocimiento para Osvaldo Iazzeta y Leandro Rodríguez Medina por los pertinentes comentarios realizados durante el desarrollo del trabajo. Contribuyeron al replanteo de ideas, a la búsqueda de una mayor claridad expositiva como a la ampliación de los primigenios planteos.

** Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina (CONICET).

Código de referato: SP.107.XIX/11.

STUDIA POLITICÆ



Número 19 ~ primavera/verano 2009-2010

Publicada por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales,
de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, República Argentina.

entre la demanda de aceptación de la/s pluralidad/es y la de reconocimiento/s de la/s diferencia/s. La proposición que defendemos en este escrito es que las exigencias de aceptación de las pluralidades ocasionan menos problemas a una democracia que los resultantes de las exigencias de reconocimiento de las diferencias.

Palabras clave: Estado – democracia – ciudadanía – pluralidad

Abstract

The studies about State, Democracy and Citizenship coincide in that they all consider them modern political phenomena. The social theorists, most of them sharing this idea, set the beginning of the study of these processes around the XVII and XVIII centuries in an area corresponding to north-west Europe. From the XIX century onward, the idea of the universality of the State, democracy and citizenship starts to appear so, by the end of the XX century, they are considered whole-world phenomena. The representative democracy organizes the institutional system which is key to develop the problem of harmonizing the coercive power of the State with the civil equality of all citizens. This equality allows a civil space in which the problems corresponding to its own constitution start to filter; at the same time being this constitution produced upon the conflict originated between the demands of civil equality and those of recognizing the difference.

The aim of this research is to show some features of the matters that appear in a democracy as results of this tension between the pluralities' demand for acceptance and the recognition of the differences. The proposition that we defend is that the requirements of the acceptance of pluralities unlikeness cause less problems to a democracy than those resulting from the requirements of recognizing the differences.

Keywords: State – democracy – citizenship – plurality

1. Introducción

CUANDO los griegos reflexionaban sobre el tiempo, lo hacían sobre la base de la distinción entre *Kronos* y *Kairos*. Mientras que *Kronos* expresa al dios del tiempo real, secuencial e inexorable en el que se insertan nuestras vidas, *Kairos* representa al dios del tiempo interior de los hombres que persistentemente nos devuelve a la vida; una especie de entre tiempo donde algo especial sucede para que algo nuevo surja. *Kairos*, es en definitiva el tiempo en que vivimos colmado de significado simbólico. ¿Por qué aludir a esta ya clásica distinción para el inicio de este trabajo? Quizás porque acudiendo al uso de la fuerza que la metáfora posee, nos indica que el tiempo en que vivimos está tan atiborrado de conflictivos en-

cuentos de interpretaciones, de cuantiosos problemas y de innumerables puntos de vista que, en sus plurales y a veces contradictorias manifestaciones, terminan por restituirle a Kairos un papel protagónico en los subjetivos mundos de vida que se despliegan en el kronos del tiempo que, por nuestra propia historicidad, nos sitúa. Consideramos que es en la urdimbre que se teje entre estos tiempos donde pueden ubicarse los problemas del reconocimiento de la diferencia en relación al Estado, democracia y ciudadanía tanto en un tiempo cronológico como subjetivo que ha sido bautizado bajo el nombre globalización.

El fin central de este trabajo consiste, entonces, en presentar algunos lineamientos sobre las cuestiones que en una democracia surgen como resultado de las tensiones entre demandas de aceptación de las diversidades como pluralidades y la de reconocimiento de las diferencias como diferencias. La proposición que se defiende en este escrito es que para una democracia la aceptación de las diversidades como pluralidades es menos problemática que las surgidas de las exigencias de reconocimiento de las diferencias.

Ubicándonos en el plano de la reflexión teórica, y deteniendo la mirada en la indagación y constatación de las profundas y variadas transformaciones ocurridas en las últimas décadas del siglo XX, y que dieron origen a una conjunción de problemas, conflictos y cambios que, en sus emergencias y desarrollos, fueron modelizados, explicados e internalizados bajo el concepto-instrumento de globalización, podemos sostener que la capacidad de cambio que el encuentro entre *Kairos* y *Cronos ocasiona, termina haciendo prevalecer* un tipo de percepción ampliamente compartida de que muchas formas de ser de nuestro mundo social, simbólico y político han sido tan hondamente modificadas que casi es una verdad su condición de no retorno. Globalización y particularidad se constituyen en emergentes del conflictivo encuentro entre temporalidades diferentes.

Deteniéndonos en el paradigma de la globalización como construcción conceptual que construye, explica y fundamenta el movimiento que adquiere la economía mundial, el vertiginoso aumento de las relaciones transnacionales, la intensificación y difusión de los sistemas de comunicación transnacionales además de la emergencia de un sinnúmero de problemas surgidos del tejido de relaciones y redes que van más allá de las puertas (fronteras) del Estado nación, podemos sostener que terminó por transformarse —como otrora fue la guerra fría—, en el hegemónico paradigma teórico-práctico al que se recurre cuando se quiere explicar la dinámica de los procesos económicos, sociales y políticos en un espacio y tiempo mundial.

Sobre la base de esta caracterización, mercado y democracia aparecen como sus principios constituyentes. Así, mientras el mercado constituye el

piso por el que camina la globalización, es la organización política democrática la que fija su techo. En su expresión teórica, la mano invisible del mercado, el liberalismo en su prefijo neo, y la democracia representativa se convierten en los prescriptivos y normativos fundamentos de ese mundo-mundial que se organiza y normativamente parece suturarse a escala planetaria.

En un análisis dialéctico, del tipo propuesto por Hegel, podemos pensar que si toda acción tiene inherentemente su condición de destrucción; por ende, el proceso globalizador no escapa a esta condición. Para el filósofo idealista, no hay acción que no tenga en sí misma los gérmenes de su propia negatividad. En su filosofía, esto significa afirmar que toda idea tiene en sí la condición de su propia destrucción. En su triádica dialéctica, el momento de la síntesis es posible cuando se supera la condición de negatividad que está contenida en el interior de toda afirmación. De esta manera, la globalización como proceso histórico, si bien crea su propia realidad, contiene en su mismo interior la negación de su misma afirmación y la posibilidad de una síntesis superadora en cuyo interior vuelve a producirse el movimiento dialéctico expuesto.

La emergencia de demandas de reconocimiento de mundos simbólicos fragmentarios que se produce siempre en un determinado estado de fuerza como negatividad del proceso global está dando forma, sostendrá Castells “a nuestro mundo y a nuestras vidas” (1998:23). Es el proceso globalizador el que, en definitiva, ha vuelto más visible los territorios, los espacios de representación, las fronteras, las demandas de reconocimiento de las diferencias, las pretensiones de igualdad de los desiguales, los problemas de exclusión-inclusión; las nacionalidades, los derivados de lealtades locales y regionales y los de identidades étnicas, religiosas y culturales. La entrada en escena de estos problemas dentro de formas democráticas de organización política designan un lugar de enfrentamiento y un tiempo de acontecimiento que ponen en evidencia la necesidad de volver a pensar algunos de los ya clásicos problemas de la teoría política como son los correspondientes al Estado, democracia y ciudadanía.

Es este el sentido que está presente en las demandas, como las expuestas por Held, acerca de la necesidad de repensar la teoría y la práctica democrática ante el acelerado crecimiento de variadas interrelaciones entre Estados y sociedades que, según sus palabras, es lo que “a menudo se denomina proceso de globalización” (1997:16)

En consecuencia, la teoría de la democracia con sus coextensivo, planteos ciudadanos debe traspasar los límites del Estado nación, donde históricamente se desarrolló. Este desafío se vuelve inaplazable cuando también se

encuentra el Estado nación comprometido en el mantenimiento y defensa de sus pilares constitutivos. En palabras de Habermas, “se mire como se mire la globalización de la economía destruye la constelación histórica que el compromiso social del Estado transitoriamente hizo posible” (2000:74). El que el Estado —el Estado liberal democrático de derecho para el autor—, vaya perdiendo sus potencialidades en tanto Estado social genera como consecuencia la reaparición de viejos conflictos que, en su evaluación, se encontraban superados. Analizar los viejos problemas para entender los nuevos es la fórmula del *filósofo* para la comprensión y explicación de los retos que cercan nuestra contemporaneidad. (Kerz 2004).

Siguiendo este planteo, pensamos que si se quiere entender qué tipos de procesos se añan a la globalización es preciso repasar las particularidades y las presunciones sobre las que se estableció el Estado moderno, la democracia y la ciudadanía. Particularmente cuando existe un cierto consenso en torno a los problemas que en este tiempo global emergieron con características renovadas. Los del reconocimiento de las diferencias; los referidos a cómo lograr condiciones de igualdad que iguallen a los desiguales, diversos y diferentes; cómo pensar la organización política de la convivencia social cuando todas estas cuestiones, entre otras, desdibujaron los formatos que tenían gracias a que la globalización tecnológica al interconectar simultáneamente todo el planeta creó nuevas diferencias, desigualdades y problemas de organización política. (García Canclini 2004:14)

Asimismo, este argumento debe leerse bajo la consideración de que los planteos sociales se enfrentan cada vez más con nuevos problemas porque sus objetos de estudios van más allá de la capacidad interpretativa de los conceptos conocidos. Ahora bien, por más que las reflexiones, por ejemplo, sobre el individuo, la sociedad y la cultura ya no se ubican tan solo en el ámbito del Estado y de su historia no por ello dejan de estarlo. De ahí la importancia, insistimos, de volver la reflexión a los problemas que siguen componiendo la agenda política global. Poner claramente de relieve las principales líneas de conexión entre Estado, democracia y ciudadanía siguen siendo motivos de preocupación y objetos de análisis de las contemporáneas reflexiones políticas.

2. Estado-Democracia y Ciudadanía

Las investigaciones en ciencias sociales concuerdan en considerar al Estado, democracia y ciudadanía como fenómenos políticos de la modernidad. Es decir, fenómenos ligados al universalismo moral y político comprometido con los ideales universales hacia cada persona en virtud del derecho na-

tural; a la racionalidad abstracta del derecho, a la autonomía moral de los individuos, a la justicia e igualdad, a la participación democrática y al ejercicio de los derechos civiles y políticos compatibles con la autonomía racional del hombre y con la formación de asociaciones políticas solidarias. (Benhabib Seyla 2006:14)

Los teóricos sociales, compartiendo en su gran mayoría esta aseveración fijan, en consecuencia, el inicio del estudio de estos procesos en torno de los siglos XVII y XVIII en el espacio correspondiente al cuadrante (nor) occidental europeo-americano. Para ser más precisos, es durante estos siglos que en el pensamiento europeo el concepto Estado, la naturaleza de la organización y de sus poderes, como el derecho no solo a exigir obediencia sino cómo internalizarla, se constituyen en problemas centrales y por ende en temas prioritarios de análisis. De igual manera, concuerdan estos teóricos en considerar al siglo XIX como el tiempo de universalización del Estado, la democracia y la ciudadanía, de modo que ya a fines del siglo XX se los estudia y evalúa como fenómenos extendidos a escala planetaria.

Por su importancia, estos problemas han sido reiteradamente analizados desde ángulos muy variados. Existe toda una prolífica bibliografía histórica, política, sociológica, antropológica, entre otras, que según los procesos prioritariamente seleccionados permiten sistematizar la génesis de estos fenómenos políticos modernos en torno a ciertos enfoques predominantes. Uno de ellos podemos reconocerlo en los centrales planteos de Marx y sus iconoclastas tradiciones. Para Marx (1959) y, en consecuencia para el marxismo, el problema del Estado y de la democracia hay que analizarlo sobre la base del origen y desarrollo de los modos de producción y sus correspondientes relaciones de producción. Sus problemas coinciden en pensar al Estado y a la democracia como instrumento de dominación y de organización política de una clase dentro de un modo capitalista de producción. El Estado era analizado por Marx como una forma distintiva que reproduce las relaciones sociales capitalistas y la democracia como el resultado del triunfo de la burguesía en la organización de las relaciones de poder.

Por su parte, Weber (1969) y sus continuadores, situaron el proceso de formación del Estado moderno en el mundo occidental. Esto es entender que su principio de legitimación —legitimidad de la legalidad— y sus características administrativas y organizativas —procesos de racionalización y burocratización— se dieron, en términos de novedades históricas, exclusivamente en occidente. La génesis del Estado moderno es, entonces, explicada sobre la base de los procesos de racionalización de una sociedad que a la par de industrializarse cierra territorialmente su dominio político.

Por último otra de las perspectivas dominantes es la que se desarrolla a partir de los planteos de Barrington Moore (1991). Su foco se ubica en identificar los motivos por los cuales ciertos Estados adoptan formas democráticas de organización política mientras que otros lo hacen por formas autoritarias.

Preguntarse, por el nacimiento y derrotero de estos problemas no es entonces una cuestión menor. Se inscriben, por solo citar algunos, en la tradición de Locke, Tocqueville, Montesquieu, Marx y Weber y continúan en la actualidad en las reflexiones de autores como Sartori (1988); Dahrendorf (1990) Bourdieu y Coleman (1990); Mann (1991); Tilly (1992); Dahl (1992); Giddens (1986, 1993); Ramos (1993); K. Held (1997a, 1997b); Kymilicka (1996); Habermas (1989; 2000), Barrington Moore (1991) y Skinner (2003), entre otros.

Aun desde tradiciones teóricas no solo diferentes sino hasta opuestas, la mayoría de ellos fundaron el estudio de estos fenómenos sobre la caracterización de procesos de cambio social entendidos como resultados no intencionales de acciones intencionales y, por lo tanto, como una especie de procesos ciegos que, sin distinguir propósito alguno, terminaron finalmente siendo resultado de los conflictos desarrollados entre actores (individuales y colectivos) y formas de organización política y económica temporalmente imperantes (Ramos 1995:35-37).

Más allá de sus divergencias epistemológicas o de las diferentes perspectivas con las que se los aborde, siguen ocupando un destacable lugar en la agenda académica temas como el estudio de los límites y alcances del poder del Estado; las formas de racionalización del poder político; las consecuencias que los procesos burocráticos ocasionan para el ejercicio eficiente y eficaz de la acción de gobierno; los modos en que se ejerce y se desarrolla la política democrática; las dificultades que existen entre afirmación de la organización democrática, principios constituyentes y aumento de la exclusión social; las políticas implementadas por las organizaciones políticas para ordenar la coexistencia de grupos acotados, diversos y diferentes; la distancia existente entre el ideal de la igualdad política y su logro en la realidad o, entre ciudadanía, democracia, pluralidad y reconocimiento de la diferencia en el marco del Estado y, más allá del mismo.

Consideramos que la permanencia de estos intereses va de la mano del aumento de complejos problemas que no solo resultan de las mismas dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales que atraviesan al Estado, a la democracia y a la ciudadanía, sino que, como ya se ha sostenido, acompañan los procesos y las dinámicas de un mundo que se ha vuelto cada vez más global. En síntesis, todas estas cuestiones están presentes cuando nos

preguntamos ¿qué consecuencias tiene el proceso de globalización para la soberanía del Estado territorial, la identidad ciudadana y la legitimidad democrática?

Habiendo subrayado algunas de las fuentes de dificultades que hoy por hoy atraviesan al Estado, a la democracia y a la ciudadanía, se puede volver al objetivo y a la hipótesis planteada al inicio de este trabajo. Siguiendo el propósito de proponer algunos lineamientos teóricos sobre las cuestiones que en una democracia surgen como resultado de las tensiones entre las demandas de reconocimiento de las diversidades y las de reconocimiento de las diferencias *qua* diferencias, y la hipótesis acerca de que en una democracia las exigencias de aceptación de las diversidades como pluralidades son menos problemáticas que las derivadas del reconocimiento de las diferencias, se puede comenzar a deshilvanar la tesis anterior sobre las siguientes proposiciones.

Mientras que en una democracia la aceptación de las pluralidades o, en otras palabras, de las diversidades, no altera los principios constitutivos de que toda construcción de organización y pertenencia social es realizada entre hombres libres, iguales y racionales a los que les corresponden en virtud del derecho natural positivizado los mismos derechos y deberes, las políticas de reconocimiento de las diferencias conmueven esa misma condición de pertenencia plural porque acentúan las singularidades que dan identidad y criterios de inclusión a un grupo que reivindica, para compartir universales criterios de ciudadanía, ser reconocido como diferente.

Para ser más claros, las demandas de reconocimiento de las diversidades son menos conflictivas en una democracia porque su traducción política termina siendo sinónimo de coexistencia de limitadas reivindicaciones de grupos con características identificatorias no-irreducibles que aceptan pertenecer a un espacio político común. El reconocimiento de la diferencia por su parte, significa para quien escribe, pertenencia a un grupo de características irreducibles. Es una categoría de des- semejanza, de un otro como no-otro que expone todas las huellas de la diferencia. Alude a la construcción de identidades-otras y de formas de resistencias y demandas de reconocimientos colectivas que exigen ser reconocidas sobre su misma condición de irreducibilidad para su incorporación al campo político-social que, como ya se ha dicho, siempre es espacio de conflicto, de distancia, construido sobre grupales e individuales percepciones de enajenación.

Sobre la base de estos argumentos, presentamos como tesis derivada la referida a que la condición de igualdad ciudadana y su construcción significativa, en términos arendtianos, del *derecho a tener derechos* sigue performativamente siendo el requisito básico sobre el cual no solo se puede

sostener y exigir el reconocimiento de las diferencias y dirimir los conflictos sociales sino instrumentar acciones políticas concretas.

Este trabajo, además de reconocer su deuda intelectual con los planteos que Wolin hace en “Democracia, Diferencia y Reconocimiento”¹ con respecto a los contradictorios problemas que el reconocimiento de las diferencias ocasiona², y con los realizados por Ricœur en *Caminos del Reconocimiento* (2005) en torno a su reflexión sobre las posibilidades del hombre como horizonte del otro y de su necesaria reciprocidad, se escribe sobre la base de los siguientes principios epistemológicos: 1) el campo de análisis político es producto de la creación humana (Wolin 1973:44). Las formas que tenemos de pensar los problemas, las actividades que identificamos como políticas o incluso los conceptos que utilizamos para describirlas no forman parte del mundo de los fenómenos físicos o naturales. Son, por el contrario, producto de la reflexión teórica a partir de la cual se constituye el campo de la política como un camino de construcción y (re)construcción de fenómenos ponderados como políticos; 2) es el estudio de lo social el que traza sus definiciones de la política. Al hacerlo construye vastos, pero diferentes territorios de análisis, que pueden ser tan opuestos que hasta parecieran no pertenecer, según Latour, al mismo universo político (2008:13-35); 3) por ende, son los científicos sociales los que significan y re-significan los hechos sociales. Sus métodos enlazan realidades y establecen diferencias. Son, en consecuencia, performativos. (Law-Urry 2004:390-393).

En otras palabras, la construcción significativa de ciertos hechos no solo se realiza para describir al mundo en lo que es, sino para actuar sobre él. De esta manera ingresan al ámbito de lo político para constituir universos de significaciones y praxis posibles.

Las nociones de soberanía y ciudadanía son útiles para ejemplificar lo dicho. El siglo XVI puede genéricamente calificarse como el siglo de las guerras civiles religiosas y de las divisiones políticas. Francia no fue ajena a estos conflictos y menos aún a las típicas situaciones de anarquía producidas por las sucesiones dinásticas. En este contexto, Bodino (1530-1596) al elegir el problema de la soberanía como base de su estudio, no sólo

¹ WOLIN, Sheldon. (1996): “Democracia, Diferencia y Reconocimiento”, en *Agora. Cuadernos de Estudios Políticos*. Nº 4. Verano 1996:133-152. Ricœur, Paul (2005). *Caminos del Reconocimiento*. Madrid, Trotta.

² Mientras por un lado, los grupos que exigen ser reconocidos sobre la base de sus diferencias defienden una concepción descentrada de la política, por el otro recurren al centro de autoridad como momento mediador e instancia externa de reconocimiento. (Wolin 1996:133)

construyó el hecho político sino que sobre esta misma construcción explicó las razones por las cuales Francia estaba sujeta a la posibilidad de su desintegración como República³. Lejos estaba Francia de considerarse un Estado unificado, sin embargo, al haber definido a la soberanía como “poder absoluto y perpetuo de una república” puso en marcha un exitoso y fructífero camino para, posteriormente, legitimar el ejercicio absolutista del poder monárquico en términos de poder del Estado absoluto.

Para este pensador francés, toda crisis era superable en la medida en que se encontrara primero y, se afianzara después, una instancia inapelable capaz de instaurar y asegurar la concordia y la paz. La soberanía se convirtió, en definitiva, en el constituyente concepto jurídico-político válido y capaz de ponerle punto final a toda situación de crisis que, en el caso particular de Francia, estaba “castigada por tormenta tan impetuosa que hasta el propio capitán y los pilotos están cansados” (Bodino1986: LXII).

Análogas observaciones pueden hacerse con respecto a la construcción del fenómeno ciudadano. La historia conceptual y política de la ciudadanía muestra también su carácter performativo. El éxito de la edificación de este concepto está en que este lenguaje es usado no solo para decir algo sobre algo, sino para hacer algo (Austin 1982). De esta manera, el proceso de construcción de ciudadanía contempla no sólo a la condición legal de igualdad sino a una forma de identidad universal aunque particular que expresa una pertenencia, una especie de identidad (inter)subjetivamente construida por actores sociales, a una comunidad política particular. El juicio moral por el que todos los seres humanos tienen el mismo valor esencial y ninguna persona es esencialmente superior a otra, y que se le debe dar igual consideración para el desarrollo de sus propios mundos de vida sirvió de soporte para la construcción fáctica de la demanda de igualdad ciudadana.

De acuerdo con la intención de analizar los viejos problemas para entender los nuevos y haciéndonos eco de la metodología del rodeo, desarrollada por Ricœur, nos proponemos en la primera parte de este trabajo presentar, en términos muy generales, algunos lineamientos teóricos correspondientes al proceso de formación del Estado moderno. En la segunda sección, esbozar algunas cuestiones relativas al problema de la democracia en su vinculación con la ciudadanía y, en la tercera y última parte, introducir ciertas ideas referidas a la relación entre democracia, ciudadanía, y reconocimiento para finalmente dar lugar a algunas conclusiones que bajo el enunciado

³ Bodino define a la “república como el recto gobierno de varias familias y de lo que les es común, con poder soberano” (1986:LV).

conclusiones inconclusas permitan abrir la puerta para ubicar estos fenómenos más allá de sus tradicionales e históricos espacios de desarrollo.

3. Algunos lineamientos sobre el proceso de formación del Estado moderno

El proceso de formación del Estado moderno fue posible tras el derrumbamiento del mundo medieval y el surgimiento de nuevas divisiones políticas y conflictos religiosos. Ya a mediados del siglo XVI, pero fundamentalmente durante el siglo XVII, las nuevas polémicas en torno a la naturaleza, el alcance y los límites de la autoridad política comenzaron a desarrollarse dentro de una perspectiva que exigía consolidar una estructura de dominio político-territorial legítima. Para Giddens, por ejemplo, una de las notas cardinales para entender el proceso de estadidad, será la identificación del habitante con el territorio en el que vive (1986:32-33). Indispensable identificación para la futura reconversión del habitante en ciudadano del Estado.

De igual manera, fue el concepto de soberanía el que se constituyó en emergente teórico-práctico de la organización del Estado moderno y el que posibilitó por su traslación a la posterior ubicación y desarrollo de la democracia y los procesos que la consolidaron. El objetivo de esta sección es presentar entonces y a grandes rasgos, algunas ideas sobre este proceso histórico de formación del Estado.

El centro de la idea del Estado moderno se encuentra en ser una forma historizada de organización espacio temporal del dominio político.⁴ Sus notas típicas residen en su condición de territorialidad, en la construcción del habitante-ciudadano y en la edificación de un orden impersonal, legal o constitucional, que delimita una estructura de autoridad y que define la naturaleza, la forma del control y la administración de una comunidad determinada. En este sentido lo que distingue al Estado, sostendrá Giddens, no son fundamentalmente las relaciones entre gobernantes y gobernados, entre autoridad y todos aquellos que están sujetos a ella, sino que es de cardinal importancia la territorialidad. (1986:32-33).

Este orden fue anunciado, como ya se ha expuesto, por Bodino pero, especialmente por Hobbes, cuando concibió al Estado como un aparato fabrica-

⁴ Cfr. KERZ, Mercedes (comp.) (2008) *Dominio político. Permanencias y cambios. Aportes para una reflexión teórica*, en particular el capítulo 3 correspondiente a MAURICH, Mario-Rosa Soledad. "El Estado: Algunas notas de investigación". Bs. As., Teseo.

do por los hombres para aplazar la muerte violenta. Este aparato está hecho sobre la idea y la realidad de la “soberanía” y sobre la artificialidad de las reglas de convivencia. El Estado pasó así a edificar una nueva forma de poder político separada tanto del gobernante como del gobernado, la cual constituiría el punto de referencia político absoluto dentro de una comunidad y de un territorio específico.

En un análisis histórico-político podemos sostener que el foco del poder político estatal se fue constituyendo a partir de un proceso de identificaciones. En primer lugar, a partir de la identificación entre dominio doméstico del rey y dominio paternal del reino. El Estado se va edificando como una forma de organización patrimonial cuando el soberano comienza a organizar su poder político en forma análoga al poder familiar. Si hacia fines del siglo XV coexistían todavía en Europa, imperios, ciudades-estados y Estados dinásticos, fue después de la Revolución Francesa que comienza a constituirse como Estado nacional para definirse plenamente como tal a lo largo del siglo XIX y universalizarse durante el XX.

Fue tarea de historiadores, juristas y funcionarios franceses, entre los que se encontraba Bodino, hacerse cargo de las funciones que requería afrontar la reconstrucción de un mundo en crisis⁵. Para ellos, la superación de la crisis iba a ser posible en la medida en que se encontrara una instancia inapelable capaz de instituir y mantener la concordia y la paz. A través de la construcción conceptual de la soberanía como poder perpetuo y permanente de una república, se va paulatinamente incorporando en las creencias de las personas-súbditos tanto la necesidad de un ejercicio absoluto del poder político como la de recomponer las bases de la obligación política.

Lo principal de esta nueva semántica política es su potencial para proporcionarnos, como ya se ha expuesto, una narración contra-fáctica de la situación en que se encontraba el poder dinástico durante los siglos XVI y XVII. Los hechos históricos señalan que las monarquías patrimoniales de la época eran fuertemente inestables y, por ende, la soberanía, como poder absoluto e irrefutable del príncipe era más una petición de principios que una realidad evidente en sí misma. En definitiva e insistiendo una vez más, la intención de articulación de un nuevo Estado con una nueva soberanía eran más pretensiones performativas que realidades políticas en sí.

Volviendo al planteo de Hobbes, este considera al estado de naturaleza como estado lógicamente anterior a la formación de la sociedad política. En ese estado, el individuo carente de toda percepción de alteridad (Ri-

⁵ Francia es escenario en el siglo XVI de complejos fenómenos de íntima imbricación entre religión y política.

coeur 2005:179) lucha en una guerra de todos contra todos por su propia conservación y por el logro del poder para alcanzar el mejor fin. Para evitar seguir viviendo en este estado, donde el otro, podríamos sostener, sólo es expresión de potencial pretensión de aniquilamiento, Hobbes plantea la necesidad de crear artificialmente un Leviatán. Esta creación es consecuencia de la razón de los hombres que los hace conscientes de que para asegurar su propia conservación, hay que sustituir la anarquía y el miedo del estado de naturaleza. Será el Leviatán, como el dios mortal,⁶ el encargado de dar seguridad a la convivencia social y al tráfico comercial.

Como se ve el planteo hobbesiano significa el paso del no-reconocimiento⁷ al reconocimiento artificial que es construido por individuos que no se reconocen entre sí o se reconocen al no-reconocerse. Sea como fuese, es el desconocimiento originario, o sea las naturales pasiones de competencia, desconfianza y gloria conjuntamente con el deseo y la necesidad de evitar la muerte violenta lo que lleva a los hombres a través del cálculo racional a pactar entre sí la construcción de un orden político y social correcto. La institución del Estado y la concreción de la soberanía indivisible hacen que los hombres puedan seguir en un contexto de seguridad y tranquilidad sus diversos fines.

Sobre la base de estas reflexiones, el Estado comienza a articularse en términos de soberanía política, su función es pacificar hacia el interior y diferenciar hacia afuera. Se trata entonces tanto del problema del “cierre del espacio como principio de estructuración” (Maravall 1972:44) como del de las implicancias que ocasionó esta clausura territorial del espacio. La delimitación del espacio que asegura la soberanía del Estado es pues emancipación frente al poder de otros y unificación interna del propio poder.

En un sentido más amplio, el cierre soberano del espacio territorial consiste en la conjunción de un doble proceso: con respecto al interior del espacio, favoreció procesos de inclusión mientras que, en lo que compete a su exterior produjo, a través de la fijación de fronteras procesos de exclusión. Este argumento presume también sostener que es concomitante al proceso de fijación de las fronteras que se introduce, en la figura del extranjero, el problema de exclusión del Otro.

⁶ Hobbes se refiere a los monstruos bíblicos que en los Libros de Job y de Isaías aparece como Leviathan. Es un monstruo marítimo representante del caos original del mundo.

⁷ Con la expresión de no-reconocimiento queremos sostener la idea de que en el estado de naturaleza hobbesiano la condición originaria de igualdad entre individuos es la de no-igualdad o, en todo caso, una igualdad de todos contra todos.

Desde la perspectiva que ofrece Held, la formación del Estado moderno comprende dos periodos: uno de orden transitorio, donde se configura políticamente como Estado absolutista, (1997a:59); y otro iniciado simbólicamente, salvo para el caso inglés, a partir de la Revolución Francesa de 1789. Este último período, puede, a su vez, ser caracterizado a través de dos pilares fundamentales y abstractos: 1) por un lado, Estado liberal de derecho y 2) por el otro, como Estado-nación. La “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”, genuino acto de muerte del Antiguo Régimen, y la ulterior constitución de 1791, son el punto de inflexión a partir del cual se generalizó el Estado como forma casi universal de organización política de la sociedad moderna.

Sin negar estas consideraciones, los planteos de Habermas ponen el acento en la necesidad de diferenciar el tiempo de formación del Estado del de la nación, aunque se ocupa bien de indicar que no hay que considerarlos procesos paralelos sino convergentes. Es el Estado el que para este pensador se nacionaliza y no la nación la que se estatiza. Si por una parte, el Estado se construye como forma historizada del dominio político, con poder soberano, monopolizador de la violencia para mantener la paz interior y proteger las fronteras sobre un territorio específico, con una administración diferenciada y financiada por impuestos y dentro del cual se desarrolla el proceso de modernización que resulta de su separación con respecto a la sociedad y a la economía, por la otra, su proceso de nacionalización se verifica —con mayor o menor éxito— después de las revoluciones liberales del siglo XVIII.

La nación pasa a ser entendida o bien como un plebiscito cotidiano de sus habitantes a través del cual manifiestan libremente su voluntad de pertenecer a ese dominio político o, como una comunidad de origen, integrada geográficamente por la vecindad y culturalmente por la lengua, con historia común e identidad colectiva. La construcción simbólica de un pueblo identificado con nación, produce una unidad imaginaria que da a los habitantes de un mismo territorio estatal un sentido equipolentemente compartido de pertenencia a algo común. Ésta proporciona al Estado una forma de identidad social sobre la cual se construye un nuevo modo de legitimación una vez que el poder se ha secularizado (Habermas, 2000:84-87). En síntesis, es la conciencia nacional la que hace posible conectar una forma abstracta de identidad social con estructuras políticas cambiantes. Provee un sustratum cultural a partir del cual se forma la ciudadanía. Siendo así, la pertenencia al Estado pasa a ser no sólo una forma de subordinación, sino una forma de participación en el poder político y aquí es donde se cuela el problema de la organización democrática del Estado moderno.

Después de considerar a grandes rasgos algunos de los elementos que explican la génesis del Estado moderno, podemos concluir que éstos se formaron en Europa como ámbito y ejercicio de un dominio soberano sobre un territorio delimitado. Como Estado administrador y fiscal (Habermas 2000:74), el Estado moderno se fue, no sólo institucionalizando jurídicamente cada vez más, sino haciéndose progresivamente más dependiente del desarrollo de la economía capitalista⁸ y, en consecuencia, del tráfico comercial burgués. Es finalmente durante el siglo XIX que el Estado nacional abrió su espacio territorial interno para el establecimiento de formas democráticas de legitimación del ejercicio del poder político. Aunque también en este periodo extendió a través de su política imperial-colonial, su dominación económica y política a otras regiones del planeta. Más allá de las resistencias que esta política generaba en las regiones colonizadas, lo hizo con elevados grados de despotismo y utilización de la violencia como contractara de las exigencias normativas de la opción por la democracia como forma de organización política.

La cuestión del Estado presenta, pues, aspectos vinculados entre sí. Cómo admitir la intervención del Estado, el incremento de su poder en la sociedad y también cómo mantener una autoridad en el seno de la sociedad que fuera obedecida por su misma limitación son las cuestiones que nos introducen al problema de la democracia en el ámbito del Estado constituido.

4. Democracia y ciudadanía

Es de la mano de la consolidación del Estado moderno que la democracia, con su estructural componente ciudadano, comienza a pensarse como una de las formas más convenientes y adecuadas para legitimar los modos en que se ejerce el poder soberano estatal y diseñar así la convivencia político-social. Como ya se ha expuesto, fue con la Revolución Francesa de 1789 que la idea de democracia, como forma legítima de organización política, comienza a ocupar un lugar en el vocabulario político de la época. Las disputas en torno a las nuevas instituciones que debían reemplazar a las del Antiguo Régimen ubicaron a la democracia en el centro del debate. Las visiones encontradas en torno a la soberanía popular y a la representación de igual tenor, no hicieron más que exteriorizar los problemas que de ahí en más enfrentaría la democracia.

⁸ Es el problema abordado por Marx y sus seguidores. Marx estudia el problema de la formación del Estado en el marco de la génesis y estructura de los procesos económicos del capital.

Aunque Spinoza defendió en su “Tratado teológico-político” la democracia como la forma de Estado, entre todas las existentes, más natural y acorde con la libertad individual fue, como se ha dicho, con la revolución francesa y bajo la influencia del pensamiento de Rousseau cuando la democracia comenzó a ocupar un lugar central en la agenda teórica y en su dimensión práctica. (1985:61)

El principio del sufragio universal ya se había proclamado en 1789 y 1793. Sin embargo, el periodo jacobino (1793-1794) nos deja la figura de la primera democracia asociada a la del terror. La democracia como forma de organización política de la convivencia social fue más denostada que apoyada. La discusión entre Siéyes y Petón con respecto al entendimiento e instrumentación de la rosseauiana voluntad general, expuesta en la Asamblea General en 1789, pone en evidencia esta situación. Mientras que para el primero es el gobierno representativo el contrapunto de una democracia, donde solo la función del “tercer estado”, que es “todo” es elegir a sus autoridades para que sea “algo”, para el segundo, la democracia como forma de gobierno es siempre instancia de radicalidad; de gobierno del pueblo, sin ningún tipo de mediaciones. Desde este postulado defiende la necesidad de asegurar el mecanismo de revocabilidad, de manera permanente y discrecional por las Asambleas de bases, de las autoridades electas. Aunque ninguna de las constituciones políticas (1789, 1793 y 1795) fijó jurídicamente esas prácticas, de ahí en más, la crítica a esta última manera de entender la democracia se constituyó en la piedra angular durante la primera mitad del siglo XIX para la explicación política de los partidarios de las formas monárquicas constitucionales y para los defensores de la representación con la paralela negación del sufragio a todos aquellos ciudadanos carentes de propiedad o renta.

Pensadores como Luis Guizot o Benjamin Constant defendieron esta posición cuando se impugnó todo reconocimiento de las capacidades políticas a las clases necesitadas porque sostenían que la asignación de reconocimiento de esas capacidades a quienes no tenían propiedad alguna que defender ni oportunidad alguna para lograrla, no podía, como lo demostró el ejemplo del Terror, más que producir demagogia y poder ilimitado del Estado. No sólo fue ésta la idea que tuvo que combatir la democracia para comenzar a ser aceptada sino también admitir que el mecanismo de la representación es el freno que ocluye la radicalidad y la inestabilidad que encierra la democracia directa.

Más allá de estos contrapuntos históricos, desde el plano de la teoría democrática, podemos sostener que la democracia como forma de organización política, deriva su poder e importancia de la idea de autodeterminación, o sea, de la noción referida a que los miembros de una comunidad

política —los ciudadanos— deben poder elegir libremente las condiciones de su propia asociación, y que sus elecciones deben constituir la legitimación básica de la forma y dirección del orden político. De este modo, es dentro del ámbito del Estado, donde comienza a originarse el proceso a través del cual se va a ir construyendo la democracia representativa y transformando al sujeto vasallo en sujeto-ciudadano. La soberanía de todos más la representación como mecanismo que la efectiviza, se constituyeron entonces, en los aparatos efectivos de la moderna noción de democracia.

Libertad e igualdad, principios constitutivos de los estados modernos de aquel cuadrante noroccidental europeo-americano, pasan también a ser prescriptivos principios fundacionales de la democracia. Tocqueville, por ejemplo, los identificó puntualmente cuando expuso la irresistible preferencia que los franceses modernos tienen hacia la democracia en el preciso momento en que la libertad y la igualdad, siempre en tensión, son asumidos como imperativos normativos para todo cambio político. Estos principios transformados en acción erosionaron finalmente todas las barreras que constituían al Antiguo Régimen y a los estamentos sociales.

Una nación que alberga comparativamente menos pobres y menos ricos, menos poderosos y menos débiles, que ninguna otra de las entonces existentes en el mundo; un pueblo en el que, a pesar del régimen político, la teoría de la igualdad se ha adueñado de las mentes y el gusto por la igualdad de los corazones, un país mejor unido ya en todas sus partes que ningún otro, sometido a un poder más centralizado capaz y más fuerte, y en el que, no obstante, el espíritu de libertad siempre vivo, ha tomado desde épocas recientes un carácter más general, más sistemático, más democrático e inquieto, tales son los principales rasgos que marcan la fisonomía de Francia a fines del siglo XVIII. (Tocqueville, 1980:9)

La democracia vinculada a la teoría de la igualdad y performativamente al gusto por la igualdad se dirige por consiguiente a esa forma de organizar el gobierno político o, más modernamente, al régimen político⁹, en el cual todos los miembros de una determinada asociación política —todos los ciudadanos— tienen el derecho y el vinculante poder para participar en las

⁹ El concepto de régimen político se refiere a todo aquel conjunto de pautas, expresas o no, que precisan los modos y canales de acceso a los principales cargos de gobierno, las características de los actores admitidos y excluidos con respecto a ese acceso, y los recursos y estrategias que pueden emplear para ganar tal acceso. Cfr. (O'DONNELL G.-SCHMITTER, 1994:20)

decisiones colectivas. La democracia es, por lo tanto, expresión de participación ciudadana en el proceso de la decisión política a partir de una facultad igualitaria que se demuestra en el axioma según el que todos los juicios, opiniones y orientaciones políticas poseen igual reconocimiento. Este axioma asume la conjetura a partir de la cual toda diferencia entre clases sociales y/o grupos que reconocen alguna fuente de lealtades e identidades menos fuertes no influye en la capacidad de juicio o en la deliberación, es decir, en la condición de ciudadanía que reviste al individuo (Bovero 2002: 26-52).

Al mismo tiempo, la libertad política es otro de los pilares de la democracia y se vincula con la cuestión de la libertad del ciudadano como sujeto político. Si nos retrotraemos al planteo de Rousseau, vemos que la libertad política es su respuesta a la doble situación que reviste el individuo: la de súbdito y la de ciudadano. Es decir, la libertad política es la que le permite tanto estar sometido a un ordenamiento social como seguir siendo libre. La sociedad política descansa, para Rousseau, en un acuerdo voluntario por el cual los hombres deciden libremente renunciar a la libertad del estado de naturaleza, para obtener un provecho común y disponer de una libertad para vivir según leyes. Cuando los hombres se reúnen para formar la sociedad, la soberanía que originariamente les pertenecía como individuos atomizados pasa a pertenecerles corporativamente. Y esa soberanía es inalienable e imprescriptible.

Esta elaboración teórica de la soberanía popular es la que representa, entonces, el lado democrático de la teoría política de Rousseau por más que en el Libro III de *“El Contrato Social”* haya escrito que un gobierno democrático por su grado de perfección no conviene a los hombres: “Tomando el término en su acepción más rigurosa —sostendrá el filósofo ginebrino— jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás. Va contra el orden natural que el mayor número gobierne y el menor sea gobernado” (Rousseau 1998:94).

No hay democracia sin ciudadano. Este apotegma nos sirve para detenernos en algunas de las cuestiones que en su desarrollo van dando forma al concepto de ciudadanía y a la praxis ciudadana. El (re)lanzamiento y la difusión de este concepto en el debate teórico político es deudor, en primer lugar, del ya clásico estudio de Alfred Marshall (1949) *“Ciudadanía y Clase Social”*, en segundo lugar de las interpretaciones de la teoría de la democracia y de los procesos de democratización y, por último, de la integración al ámbito del estudio de los cientistas políticos de los problemas del reconocimiento mutuo y de la asignación de capacidades y responsabilidades relacionadas con la reivindicación de derechos culturales y, por lo tanto, al reconocimiento de la diferencia

La ciudadanía como resultado de las luchas que emprendieron clases, grupos y movimientos, termina siendo un status de pertenencia a una comunidad política sobre la base del reconocimiento de agentes con iguales derechos y deberes, libertades y restricciones, poderes y responsabilidades (Marshall, 2005)¹⁰. En este sentido, la teoría contemporánea de la ciudadanía coincide con el problema de la definición del estatus de ciudadanía que es reivindicado por el individuo moderno para ser algo más que un sujeto de deberes, o sea, algo más que un destinatario pasivo de las órdenes de obediencia política. Es decir, es reivindicado por el hombre moderno para traspasar su condición de súbdito.

Desde el punto de vista teórico, la ciudadanía constituye el centro político de la democracia. Como ya se ha observado para el planteo de la democracia, uno de los pensadores que ayudó a la construcción de la ciudadanía para legitimar una nueva forma de práctica política fue Emmanuel Siéyes. En su ya clásica obra *Qué es el Estado llano* manifiesta su idea de ciudadanía cuando reclama que para la afirmación de la igualdad de todos y entre todos, los votos en la Asamblea de los Estados Generales, convocada por Luis XVI en 1789, debían ser por cabezas y no por estamentos. “La verdadera intención del tercer estado es tener en los Estados generales una influencia igual a la de los privilegiados. ¿Puede, repito, pedirse menos?” (1994:52). Esta nueva noción se construye sobre la base de la participación pública de los hombres del Tercer Estado, de modo que aún viviendo en condiciones desiguales, se reconocen iguales en tanto y en cuanto combaten los privilegios como “iniquidad odiosa para la generalidad de los ciudadanos” (Siéyes 1194:38). La ciudadanía comienza así a afirmarse performativamente como eficaz fuente social y política que legitima la igualdad entre todos por sobre las efectivas desigualdades sociales y económicas. (Kerz 2000:41)

El desarrollo del sujeto ciudadano coincide también con el paso de la situación de status a la del contrato. Esto significa a la vez sostener que de leal-

¹⁰ Los derechos que para Marshall componen la ciudadanía son los siguientes: los derechos civiles, políticos y sociales. Entiende por los primeros a aquellos derechos que competen a la libertad individual de las personas. Las instituciones que los amparan son las provenientes de la igualdad ante la ley y el derecho al contrato. Los “derechos políticos” son los que crean la posibilidad de participación en el ejercicio del poder político como integrante de un cuerpo investido de autoridad o como elector de ese cuerpo. El sufragio universal es la institución que efectiviza que lo que se profesa como principio pueda cumplirse en la práctica. Los “derechos sociales” son aquellos que efectivamente materializan la posibilidad de compartir en común la vida de la civilidad e incluyen una amplia gama de derechos desde el derecho a la mínima seguridad y bienestar económico, aunque más no sea,. Son los otorgados por el Estado y por lo tanto los que pueden entrar en contradicción con la lógica del capitalismo, que es lógica de la desigualdad social. (2005:71-72)

tades personales que legitimaban la estructura de dominación tradicional estamental se arribó, a través de numerosos conflictos, a la formación de un dominio político estatal donde el Estado pasó a ser el único origen de la ley positiva y de la fuerza legítima dentro de su propio territorio y, además, el componente más fuerte del sistema de lealtades identitarias de sus ciudadanos. El discurso político incorporó al concepto de ciudadanía las exigencias de justicia y de pertenencia. Fundamentó esta exigencia sobre la base de una concepción íntimamente vinculada al reconocimiento y posesión de conjunto de derechos universales legalmente reconocidos por el Estado.

La condición legal de la ciudadanía es indiscutible; sin embargo, no es simplemente un estatus legal explicado por un agregado de derechos y responsabilidades, sino que es también y fundamentalmente una condición de igualdad de reconocimiento sobre una identidad de membresía compartida, por encima de un heterogéneo conjunto de desigualdades sociales e identidades personales y grupales como se evidencian en las filiaciones étnicas, religiosas, de género o de clases, entre otras. Esta igualdad de reconocimiento supone afirmar que la ciudadanía es una malla hecha entre la exigencia de un sujeto de ser reconocido-como-igual-a y-entre y la de (auto) asignación de sujeto que reconoce-a-otros. En el plano semántico, lo expuesto se hace analogía en el movimiento que se desarrolla entre el uso del verbo en voz activa —reconocer— al uso de la voz pasiva —ser reconocido— como petición y pretensión. (Ricoeur 2005:27-32)

La ciudadanía como condición de igualdad de reconocimiento proporciona entonces, un punto de referencia por el cual los ciudadanos se reconocen como miembros de una asociación política por encima de sus vidas y múltiples compromisos personales y grupales. Mientras para Marshall la ciudadanía es un estatus de pleno derecho que implica participación de los individuos en la determinación de las condiciones de su propia asociación (2005:24), para Dahrendorf, desde una perspectiva similar, es no sólo un conjunto de derechos y obligaciones sino, fundamentalmente, pertenencia a una unidad social y, en especial, a una nacionalidad (1990:39); y para Held es el conjunto de los dominios en que los ciudadanos han desarrollado sus propias actividades dentro de, y para vencer, ciertas restricciones de la organización política imperante en el estadio de esas luchas sociales (1997: 54-56); Arendt generaliza su conceptualización bajo su definición del derecho a tener derechos. (1998:.....). La ciudadanía implica, de esta manera, la condición de reconocimiento de igualdad jurídica y de pertenencia edificada sobre los cimientos de la existencia de grupos humanos diversos y diferentes. Es a los juegos entre diferencia, diversidad y ciudadanía a lo que dedicaré atención en los párrafos siguientes de este ensayo.

5. Ciudadanía, diferencia y diversidad

En la actualidad, uno de los grandes problemas que enfrentan los Estados con regímenes democráticos y, particularmente en el caso de los países latinoamericanos, es el referido a la creciente distancia que se produce entre inclusión-exclusión. Esta realidad social contradice el principio toquevilliano que define a la democracia en términos de igualdad de condiciones como pilar de la configuración del hombre democrático, y pone en tela de juicio aquella parte de la teoría ciudadana que ve en la pertenencia y en la participación activa en el espacio de la *res-publica* y no solamente en el derecho a tener derechos, la efectiva condición de ser de la ciudadanía.

Es la asociación política la que reconoce las pretensiones individuales como legítimas y es solamente la fuerza colectiva la que confiere a estas pretensiones el carácter de derechos efectivos. Ahora bien, ¿qué grado de compatibilidad puede haber entre estos planteos cuando la brecha entre los unos y los otros, entre los que están adentro y los que están afuera, se hace cada vez más ancha y profunda? ¿Cómo puede abordarse el problema del reconocimiento ciudadano en América latina cuando este tema está íntimamente vinculado con el problema de la exclusión? Ante estas situaciones, la pregunta que surge entonces está referida a cómo puede la democracia sobrellevar eficazmente su condición plural y reconocer las diferencias cuando un gran número de agentes sociales se encuentran en posiciones rebajadas o estigmatizadas con respecto a la misma lógica democrática de igualdad ciudadana e inclusión social.

El formular estos interrogantes no es sólo cuestión de un ejercicio académico sino que tiene toda una dimensión ética en la medida en que existe un elevado consenso en torno a que estos problemas son contractara de las exigencias prescriptivas y prácticas de una democracia. Aun así, estas preguntas se enuncian con el propósito de poner en discusión algunos de los complejos problemas surgidos en torno a las yuxtapuestas relaciones entre democracia, diferencia y diversidad.

Podemos decir que, a medida que las demandas de inclusión social son más complejas, la típica noción de igualdad democrática, o sea, de igualdad-entre-individuos-iguales, va cediendo su lugar a la formulación que pone el acento no ya en la condición de igualdad entre iguales, sino en la de igualdad entre diversos y diferentes. En otras palabras, significa poner el acento en los modos en que los ciudadanos se presentan y representan unos a otros en circunstancias adversas. En este sentido, la demanda de inclusión social no sólo favorece todo tipo de diferencia y de pluralidades sino que fundamentalmente hace posible el ingreso del “otro” a través de fronteras permeables. Pero si la igualdad ciudadana se apoya en un nivel

de equivalencia suficiente para, al menos, soportar una noción de membresía correspondiente con el reconocimiento de la igualdad de derechos, responsabilidades y relaciones-entre-iguales ¿cómo pueden admitir las democracias representativas requerimientos de derechos diferenciados? Una primera respuesta se hace eco de los planteos de Honnet. Es posible el reconocimiento de derechos diferenciados porque este tipo de reconocimiento es un plus al reconocimiento de la igualdad de los derechos entre sujetos libres. Además, esto es posible, en la medida en que exista un horizonte de valores comunes a los sujetos concernidos (1997:119-126).

Sin embargo, en términos de reflexión histórica, la respuesta es otra y, esta posible convivencia es, en ocasiones, más una petición de principio que de factibilidad. Es necesario entonces prestar atención a la paradoja que los planteos sobre la tolerancia tienen en la relación habida entre Estado, democracia, ciudadanía. Esta paradoja se descifra cuando se reconoce que su fundamento oscila entre, por una parte, las exigencias de aceptación de que ningún grupo de personas puede atribuirse la posición de poseedor único del verdadero fundamento de la sociedad con, por otra parte, la simultánea negación de su aceptación ilimitada. La aporía de la tolerancia se fija, entonces, a través de la pregunta ¿Cuánto está dispuesto un Estado democrático a aceptar la diferencia cuando esta significa oposición a las formas políticas que adopta la prevaleciente convivencia social?

La tolerancia se resiste a amparar la diferencia porque esta implica, según la clásica interpretación lockeana, ir más allá de la aceptación de plurales relaciones entre seres diversos para significar una relación de enfrentamiento con esos “otros” significados y evaluados como enemigos. Según Locke

“no deben ser tolerados quienes niegan la existencia de Dios” (*Carta*), y tampoco los católicos. Estos “deben ser considerados como enemigos irreconciliables de cuya fidelidad nadie puede estar seguro mientras sigan prestando obediencia ciega a un Papa infalible [...] Como se hace con las serpientes, no se puede ser tolerante con ellos [...]” (1999:11)

La diferencia alude y, esta es nuestra hipótesis, a una permanente lucha que determinados grupos siendo otros por su condición llevan a cabo para ser reconocidos. La diferencia es la entrada en escena de fuerzas en pugna de contendientes que no pertenecen al mismo espacio. El problema que esta paradoja de la tolerancia crea puede expresarse con más claridad. La tolerancia implica la aceptación de la plural posibilidad de vivir como seres distintos que se igualan y se reconocen por sus diversidades pero no sobre sus diferencias.

Más allá de que un gran número de planteos sobre democracia y ciudadanía no distinguen taxativamente entre diversidad y diferencia y que la semántica castellana los incluye como sinónimos, el párrafo precedente nos indica que aunque éstos puedan considerarse intercambiables dejan de serlo cuando se los intenta construir como conceptos teóricos. El problema que estamos considerando es que sólo sobre la base de esta construcción se puede explicar por qué la democracia es menos afín a la diferencia que a la diversidad contenida en la aceptación de la pluralidad.

Vayamos de a poco. Volviendo al planteo lockeano sobre la tolerancia y yendo más allá de él, las preguntas más importantes con las que se enfrentaron los teóricos ingleses del siglo del XVII fueron las siguientes: ¿cuál es la actitud política a adoptar para aquellas personas que se negaban a atender los oficios religiosos de la Iglesia Anglicana?¹¹; ¿cué sanciones tomar con aquellos que desobedecen la ley?; ¿tiene el magistrado la autoridad de juzgar sobre los comportamientos privados?; ¿de dónde procede la autoridad? Estas preguntas circularon, entre otros, de Hobbes a Locke, pero fue este último filósofo el que con sus respuestas contribuyó a que toda una tradición de discurso basado en la articulación entre Estado¹², democracia, ciudadanía y tolerancia se afirmara y expandiera.

Fue entonces John Locke (1685) el que tras haber moderado su posición¹³ después de conocer en 1667 a Anthony Ashley Cooper¹⁴, afirmó el principio de no-interferencia de los magistrados en las decisiones privadas de aquellos que eligen su propio camino. Las creencias religiosas y sus prácticas tienen “*absoluto y universal derecho a la tolerancia*”. El Estado, para Locke, tenía como única finalidad proteger los intereses civiles de los ciudadanos y no interferir en sus creencias religiosas.

¹¹ En 1670 la Iglesia Anglicana lanza una feroz represión contra los disidentes religiosos, desatando una verdadera caza de brujas que culminará con una quema y censura de libros, cientos de prisioneros y muchos rebeldes enjuiciados, torturados y asesinados. Esta persecución fue contra católicos y ateos.

¹² Debe entenderse esta referencia al Estado en términos de Estado liberal.

¹³ En la vida de Locke (1632-1704) hay una evolución desde sus simpatías juveniles por la monarquía de Carlos II Estuardo hasta la militancia liberal y el apoyo activo al régimen parlamentario coronado por Guillermo de Orange.

¹⁴ Posteriormente nombrado Conde de Shaftesbury. Fue opositor al derecho divino de los reyes y defensor del parlamento como institución constituyente de la organización política monárquica. Se lo considera fundador del partido *whig*. La revolución inglesa de 1688 abolió el derecho divino del rey y estableció el predominio del parlamento en su sistema político.

De esta manera, frente a la diferencia, adopta como táctica su reconversión en diversidad. Para esto argumenta y defiende la necesidad de reducir o mejor dicho de re-ubicar el poder de la religión organizada en el ámbito de lo privado. De esta manera las creencias religiosas pierden potencialidad antagonica al dejar de formar parte sus cosmovisiones colectivas y principios de legitimidades del ámbito público. Sin embargo, la tolerancia tiene como límite todas aquellas “opiniones contrarias a la sociedad humana o a las reglas morales necesarias para la preservación de la sociedad civil” (Locke 2002:89). Católicos y ateos representaban, en esos momentos, los grupos que se ubicaban más allá de la frontera que la tolerancia establecía. Eran percibidos como diferentes y no como diversos dentro de una sociedad plural. Eran en definitiva percibidos como aquellos “otros” no reconocidos en la sociedad porque están afuera de ella.

“Los hombres tienden a compadecerse de los que sufren, y estiman que una religión es pura y que quienes la profesan son sinceros si tienen que padecer la prueba de la persecución. Pero [...] es muy diferente en el caso de los católicos, los cuales suscitan menos compasión que otros porque no reciben otro trato que el que por la crueldad de sus principios se sabe que merecen” (1999:12)

Locke limita el ámbito de competencia del Estado a la decisión sobre las controversias entre los individuos en un marco de pluralidad y tolerancia. La observación de las experiencias le muestra una diversidad de opiniones e intereses entre los hombres que se manifiestan en la elección de distintos caminos individuales en la búsqueda de la felicidad, que hacen inevitable el desacuerdo y el conflicto.

De ahí se desprende que la necesidad y la organización de un Estado son consecuencias de las formas específicas que adoptan las relaciones sociales que, a su vez, son producto de las dispares elecciones individuales. En este sentido, la tolerancia como semblante de la diversidad de y entre opiniones, creencias y acciones de individuos y grupos forma parte, aunque endeblemente, de las formas de organización política democrática que adquiere la coexistencia social (Wolin 137-140).

Podemos, por lo tanto, entender al pluralismo producido por las formas dispares que adoptan las elecciones individuales y grupales en términos de *diversidad*. Este argumento presume sostener que las formas que adoptan las opiniones, usos y prácticas políticas llevan en sí la posibilidad de la tolerancia de opiniones y acciones contrarias en las relaciones interindividuales, siempre y cuando no pongan en peligro las reglas de juego acordadas, en términos mayoritarios, por la sociedad en cuestión.

Esta especie de legitimidad de las posiciones diversas dentro de un sistema de conflictos expresa, en definitiva, una concepción pluralista de la democracia. La democracia supone entonces una pluralidad de diversidades a las que los ciudadanos, perciben como no-contradictorias, con respecto a las formas de organización política de su convivencia social.

Pasando ahora al problema de la diferencia, sostenemos que se encuentra estrechamente vinculado a la identidad y por lo tanto a la exigencia de reconocimiento: cómo ser portador de derechos sin enfrentarse a la lógica de una radical confrontación desarrollada sobre la lógica de identidades excluyentes. La identidad es un término polisémico que puede referirse a la acción de conocimiento de uno mismo; a la igualdad de propósito que dos o más grupos comparten, o a la distintiva y excluyente forma de igualdad que construye un grupo agraviado sobre la base de sus cualidades y condiciones específicas (género, etnia, religión pero también condición de exclusión social). Esta demanda de identidad siempre va acompañada por la exigencia del reconocimiento por parte de algún otro/s de esa diferencia. Ello significa que la constitución de una identidad sólo es posible a partir de su relación diferencial con los otros (Wolin 1996:137) y, en consecuencia, hay identidad porque hay diferencia. Laclau (1998) radicaliza el planteo al presentar como tesis la idea referida a que el verdadero reconocedor es el otro, porque al estar afuera del sistema fija lo que está dentro del mismo.

Siguiendo a Wolin (1996), su planteo significa aceptar la indispensable existencia de un reconocedor cuya aprobación es evaluada como fundamental. Es detrás de aquel que reconoce donde descansa la existencia de identidades de grupos que se manifiesta, expresa y articula alrededor de ciertos atributos percibidos como equipolentemente compartidos, grupos que a la que exigen ser reconocidos porque se sienten, entre muchas razones posibles, amenazados, oprimidos y hasta excluidos (Wolin 1996:139-148; Castells 1997:28, Ricoeur 2005:227-230).

Este argumento presupone el desarrollo del reconocimiento de la diferencia en un contexto marcado por relaciones de poder. El proceso de construcción de sentido sobre el reconocimiento de atributos culturales comunes, al que el grupo o los grupos le dan prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido, va de la mano de las tensiones que surgen al ser reconocidos por ese pluralmente *otro* reconocedor.

En un sentido banal, una primera lectura de los argumentos expuestos alude al necesario proceso existente entre un reconocedor y un reconocido. Ahora bien, esta banalidad se esfuma cuando estos términos son tomados como puntos de partida para una concepción dialéctica del reconocimiento como, por ejemplo, la que presenta Hegel cuando aborda la relación entre

el amo y el esclavo. La lucha por el reconocimiento pasa a ser entendida como una lucha entablada a muerte en la que no puede morir ninguno de los contendientes. La autoafirmación abstracta de las partes, que se menosprecian unas a otras, queda disuelta por el hecho que los combatientes arriesgan su vida cancelando de este modo la particularidad.

Este reconocimiento recíproco se basa en la idea de que la identidad de uno es posible solo a través del reconocimiento de la identidad del otro y que, a su vez, ese otro reconoce que su identidad es tal siempre y cuando sea reconocida por aquel. Para ser más claros, es el esclavo el que se reconoce como esclavo del amo. Esta dialéctica hegeliana se vincula con el problema de la diferencia en la democracia porque siempre nos recuerda que la dialéctica entre petición de reconocimiento y necesidad de ser reconocido es la condición interna de toda identidad.

Aunque no es inútil recordar este hegeliano planteo porque sirven como huellas de memorias para bucear en el problema del reconocimiento, es necesario volver a retomar la cuestión sobre la vinculación entre democracia y ciudadanía. En una primera apreciación podemos decir que las demandas entre ser-reconocidos-como y reconocer las diferencias ocupan un lugar dificultoso en esta vinculación. Sus críticos subrayan que el peligro potencialmente implícito que está presente en las demandas de reconocimiento colectivo de las diferencias está en que se puede llegar a negar la individualidad empós de un reconocimiento colectivo hecho en términos de género, ascendencia étnica, religión o condición de exclusión social. Por su parte, quienes respaldan una política basada en el reconocimiento de identidades específicas cuestionan por su fragilidad, algunos de los puntos que los críticos brindan de la persona autónoma que no se identifica ni es identificada con esos grupos. Los defensores de la identidad de grupo exponen que, sin el reconocimiento de identidades diferentes, los individuos más que autónomos son atomizados.

Descuidan, por lo tanto, aquello que convierte al “otro” universal en “otro concreto”. Es precisamente el reconocimiento de las identidades de grupo lo que ayuda a las personas a afirmar su sentido de sí mismas y su pertenencia social. (Gutmann 2008:11). Es el universalismo abstracto el que ha permanecido ciego a la diferencia en nombre de la diversidad; de la pluralidad.

Estos debates presentan argumentos válidos, pero cada perspectiva desarrolla solo un aspecto de la relación que se constituye entre grupo identitario y ciudadanía democrática. Esa relación es más compleja y no menos substancial. Las personas se reconocen unas con otras en razón de la mediación simbólica que se forma entre particularidades de identidad asenta-

das en ascendencia étnica, nacionalidad, cultura, religión, género, clase y otros marcadores sociales y prácticas sociales construidas sobre los reclamos de reconocimiento de esa misma pertenencia.

Puesto que no existe una identidad única que abarque el conjunto de la persona, la ciudadanía democrática en su extensión jurídico-normativa es —según este planteo— aquella construcción política que permite compatibilizar la relación entre lo que se edifica y demanda de un modo universal (derechos y deberes) y el sujeto concreto de su aplicación, cuya virtud es ser a la vez sujeto constituido por y constituyente del mismo universo ciudadano.


La ciudadanía significa pues tener por válido que su condición de igualdad es una igualdad de y entre (des)iguales. Su construcción conceptual, la emergencia de un abstracto y universal sujeto ciudadano facilita que los ciudadanos de carne y hueso desarrollen prácticas políticas que ubiquen la legitimidad de sus peticiones y justifican el desarrollo de éstas sobre la base de lo que la construcción conceptual de la ciudadanía significa y, al hacerlo terminan constituyéndose en constructores del mismo concepto.

La ciudadanía no cancela la diferencia, la reubica cuando transforma los conflictos de reconocimiento de las diferencias en normativo reconocimiento de las diversidades. Podríamos decir que la ciudadanía es el espacio, siempre contingente, formado entre la afirmación de la pertenencia a grupos como categoría de no- semejanza y el reconocimiento de igualdad como expresión política de reciprocidad. En definitiva, la ciudadanía es un lugar, una mesa de negociación permanente donde se (des)oculta, se desenvuelven y se ubican los conflictos que las demandas de ser-reconocidos como ocasionan a la vida político-social democrática.

Se podrá sostener que la ciudadanía es una ficción jurídico-política. Sin embargo el recurso ficcional sirve para construir distintos universos posibles sobre la base de lo que afirma como sobre su déficit. Al hacerlo adquiere su condición performativa permitiendo que las demandas de reconocimiento de la diferencia se traduzcan en volver a conocer y conceder a través del reconocimiento de derechos y deberes un ámbito abstracto pero con potencialidades fácticas para las demandas de reconocimiento de derechos de aquellos que perciben estar en un ámbito de emergencia distinto. En su normativa condición de igualdad implica reconocer e identificar a cada persona en cuanto libre e igual a cualquier otra. Es, por lo tanto, uno de los marcos que permite desde el punto de vista de la teoría política plantear las diversidades y desigualdades realmente existentes en términos de inclusión y exclusión.

6. Conclusiones-inconclusas

Poner de relieve estas líneas de conexión y desarrollo, aunque más no sea a título de ejemplo, fue para introducir el planteo referido a que las diferencias pueden permanecer como diversidades gracias a la habilidad con que se lleva a cabo la política de la ciudadanía. En una democracia, la ciudadanía, según hemos dicho, se construye sobre la base del reconocimiento de que la condición de membresía de y entre sus ciudadanos/as, se alcanza cuando se reconoce que es la ciudadanía no sólo la piedra angular constituyente sino el medio y fin de la organización política democrática.

Es a través del reconocimiento que aporta la ciudadanía sobre la igualdad de derechos entre los hombres que es posible una sociedad de semejantes donde las diversidades fueran ubicadas. La ciudadanía democrática es una especie de acuerdo para un vivir en-común. Sin embargo la democracia y solo la democracia asume para la condición de organización paradójica. No solo no queda muy claro sino que expone la cuantía de sus déficit en qué sentido los sectores vulnerables, los grupos excluidos, las condiciones de vida infra-vida, por ejemplo, llevan una vida democrática es que planteamos que no es a pesar de ello, sino precisamente por ello, que el vínculo entre democracia y ciudadanía, con sus tensiones entre diversidad y diferencia, no es una relación cándida o pacífica sino que es precisamente el continuo movimiento que se produce entre su tensión y su reestablecimiento. Es asimismo un problema sobre su extensión, alcance y calidad en correspondencia con la participación y los reclamos de reconocimiento de la diferencia en la democracia que en el caso específico de América Latina no puede divorciarse de las formas de exclusión vigentes. 

Bibliografía

- ANSALDI, W. (1999): “Más allá del mercado. La cuestión de la constitución de una ciudadanía democrática en la agenda del 2000”, en ANSALDI, W. (comp.): *Ciudadanía(s)*, Tomo II, UDISHAL.
- AUSTIN, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Madrid, Paidós.
- BARRINGTON MOORE (1991). *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*. Barcelona, Ediciones península.
- BENHABID, Seyla (2006) *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- BODINO, Jean (1986). *Los seis libros de la República*. Madrid, Tecnos.
- BOTTOMORE, T. (2005). “Ciudadanía y clase social, 40 años después” en: MARSHALL y BOTTOMORE: *Ciudadanía y clase social*, Buenos Aires, Losada.

- BOURDIEU, P. y COLEMAN, J. (1990). *Social Theory for a Changing Society*, Boudier, Westvieu Press.
- BOVERO, Michelangelo (2002). *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores*. Madrid, Editorial Trotta.
- BUSTELO, Eduardo (2003) “¿Retornará lo social?” en *Sociales*. Vol. 6 Rosario, Homosapiens.
- CASTELLS, R. (1997). *La era de la información. El poder de la identidad*. Nº 2. Madrid, Alianza.
- DAHL, Robert. (1992). *La democracia y sus críticos*. Madrid, Paidós.
- DAHRENDORF, Ralf (1990). *El conflicto social moderno*. Barcelona, Grijalbo.
- DONZELOT, Jacques (1994) *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- HELD, David (1997a). *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona, Paidós.
- . (1997b). “Ciudadanía y autonomía” en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*. Nº 3. Barcelona, 1997: 41-67.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2004) *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona, Gedisa editorial.
- GIDDENS, Anthony (1986) *Durkheim on politics and the State*. California, Stanford University press.
- . (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza Editorial.
- GUTMANN, Amy (2008) *La identidad en la democracia*. Bs. As., Katz editores.
- HABERMAS, Jürgen (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos.
- . (1989). *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid, Tecnos.
- . “Citizenship and National Identity: Some reflexions on the future Europe”, *Praxis Internacional* 12, 1992:1-19.
- . (1998). *Facticidad y Validez*. Madrid, Editorial Trotta.
- . (2000). *La constelación posnacional*. Madrid, Paidós.
- HONNETH, A. (1997) *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica.
- KANTAROWICZ, Ernst (1985). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Alianza Editorial.
- KERZ, Mercedes (2000). “Ciudadanía: Un debate contemporáneo” en *Postdata. Revista de Reflexión y Análisis Político*. No. 6 Buenos Aires:37-48.
- . “Un nuevo umbral para el Estado Moderno. Reflexiones sobre la teoría de Jürgen Habermas” en *Colección* (2004) Año X, Nº 15. Buenos Aires. Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales. UCA.
- KYMILICKA, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós.
- LACLAU, Ernes y MOUFFE, Chantal (1987). *Hegemonía y Estrategia Socialista*. Madrid, Siglo XXI.
- LATOUR, Bruno (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Ediciones Manantial.

- LAW, John and URRY, John (2004). "Enacting the social" en *Economy and Society*. Vol. 33, Nº 3. August:390-410.
- LOCKE, John. (1990). *Segundo Tratado sobre el Gobierno civil*. Madrid, Alianza.
- . (1999). *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Madrid, Alianza Editorial.
- LYOTARD, Jean Francois (1991) *La diferencia*. Barcelona, Gedisa.
- MANN, M. (1991). "El poder autónomo del Estado: sus orígenes, mecanismos y resultados", *Zona Abierta* 57/58. Madrid: 15-50.
- MARAVALL, J. A. (1972). *Estado moderno y mentalidad social*. (2vols), Madrid, Revista de Occidente.
- MARRAMAQ, Guillermo. (1994). "Paradojas del Universalismo" en *Sociedad* 4. Buenos Aires, 1992:25-38.
- MARX, Carlos (1959). *El capital*. Vol 1. México, FCE.
- MOUFFE, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Buenos Aires, Paidós.
- NIETZSCHE, Friedrich (1983). *La Gaya Ciencia*. Buenos Aires, Sarpe.
- O'DONNELL, G. - SCHMITTER, P. (1994) *Transiciones desde un gobierno autoritario*. Nº 4 *Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*. Bs. As., Paidós.
- RAMOS, Ramón. "Una aproximación a las paradojas de la acción social" en LAMO DE ESPINOSA, E. y RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E. (comps.) *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 63, 1993: 7-28.
- . (1995). "La formación histórica del Estado Nacional", en BENEDICTO, Jorge y MORÁN, María Luz (eds.) *Sociedad y política. Temas de sociología política*. Madrid, Alianza Editorial.
- RICOEUR, Paul (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid, Editorial Trotta.
- ROUSSEAU, J. J. (1998). *Del contrato social*. Madrid, Alianza Editorial.
- SARTORI, Giovanni (1988). *Teoría de la democracia*, 2 vols., Madrid, Alianza Editorial.
- SPINOZA, Baruch (1985). *Tratado teológico-político. Tratado político*. Madrid, Editorial Tecnos.
- SKINNER, Quentin (2003). *El nacimiento del Estado*. Buenos Aires, Editorial Gorla.
- SIEYES, Emmanuel (1994). *¿Qué es el tercer estado?* Madrid, Alianza.
- TILLY, Charles. (1992). *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*. Madrid, Alianza Editorial.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. (1980). *Inéditos sobre la revolución*. Madrid, Editorial Dossart.
- VALLESPÍN FERNANDO, Fernando (ed). (1991). *Historia de la teoría política*. Nº 3. Madrid, Alianza.
- WEBER, Max (1969). *Economía y Sociedad*. México, FCE.
- WOLIN, Sheldon. "Democracia, diferencia y re-conocimiento" en *Agora* (1996) 4. Buenos Aires.