

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR EN HUMANIDADES
EN LA LÍNEA DE
FILOSOFÍA POLÍTICA**

**PRESENTA
José Carlos García Ramírez**

TÍTULO
*El adulto mayor como nuevo actor
politico*

**ASESOR DE TESIS
Dr. Enrique Dussel Ambrosini**

Ciudad de México, D.F. , 09 de septiembre de 2004



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00003

EL ADULTO MAYOR COMO NUEVO
ACTOR POLITICO.

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 9 del mes de septiembre del año 2004 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

DR. ENRIQUE DOMINGO DUSSEL AMBROSINI

DR. HUGO ZEMELMAN

DR. KANDE MUTSAKU KAMILAMBA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la disertación Pública cuya denominación aparece al margen, a la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES

DE: JOSE CARLOS GARCIA RAMIREZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. CARMEN LLORENS FABREGAT
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. RODRIGO DÍAZ CRUZ

PRESIDENTE

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

VOCAL

DR. ENRIQUE DOMINGO DUSSEL
AMBROSINI

VOCAL

DR. HUGO ZEMELMAN

SECRETARIO

DR. KANDE MUTSAKU KAMILAMBA

INDICE:

Introducción.....I

CAPÍTULO I

PROBLEMATIZANDO LA SOCIEDAD CIVIL

1. Localización teórica.....2
2. Redimensión histórica.....18
3. Subsistema diferenciado y referencia simbólica.....26
4. Espacio público, complejidad y diferencia.....35
5. Objeciones y pertinencia.....48

CAPÍTULO II

LOS LENGUAJES DEL SUJETO: DEL SUJETO AL ACTOR SOCIAL

1. La subjetividad moderna.....53
2. Modelos trascendentales del sujeto.....57
3. Metalenguajes o políticas del sujeto.....65
 3.1 La tradición liberal.....69
 3.2 El marxismo staliniano.....75
 3.3 La metafísica del mercado.....80
4. Replanteamientos y posiciones del sujeto.....86
 4.1 Posestructuralismo y funcionalismo sistémico.....87
 4.2 La pragmática del discurso.....92
5. Del sujeto al actor social.....94

CAPÍTULO III

LOS MOVIMIENTOS EMERGENTES: DEL ACTOR SOCIAL AL ACTOR POLÍTICO

1. La estructuración de los movimientos sociales.....105
2. Diferenciación.....110
 2.1 Movimiento político.....113
 2.2 Movimiento social.....117
 2.3 Movimiento popular.....121
3. Teorías de los nuevos movimientos sociales.....124
 3.1 La acción social.....127
 3.2 Reflexividad y acción simbólica.....132
 3.3 Movilización: conflicto y consenso.....137
 3.4 Institucionalidad y metainstitucionalidad.....142
4. Del actor social al actor político.....147
 4.1 Tránsito de lo social a lo político.....151
 4.2 Los actores y la construcción del campo político.....156
 4.3 La razón estratégico-crítica de los actores políticos.....163
 4.4 Los nuevos actores político como poder democratizador.....175

CAPÍTULO 1V

EL ADULTO MAYOR COMO NUEVO ACTOR POLÍTICO

1. De lo invisible a lo visible: la vejez y la diacronía de lo público.....	181
2. La reinención posmetafísica de la vejez.....	194
2.1 La subjetividad del adulto mayor y su localización en la sociedad civil.....	196
2.2 Políticas de la identidad del adulto mayor.....	198
3. Crítica a la razón institucional del asilo.....	208
4. El adulto mayor como nuevo actor político.....	223
5. Los adultos mayores y la construcción de la ciudadanía.....	234

CONCLUSIONES

1. Modernidad, exclusión y vejez.....	254
2. Las políticas del gerontocidio.....	263
3. La resistencia: los derechos y los años.....	268
4. Trascendencia y actoría política: el adulto mayor.....	277

Bibliografía citada.....	288
---------------------------------	------------

Documentos de principios políticos y boletines informativos sobre las actividades políticas de los adultos mayores.....	294
--	------------



INTRODUCCION

La presente investigación plantea tres cuestiones fundamentales: primero, que *lo político*, en cuanto discurso que reflexiona sobre los mecanismos y procedimientos que dan contenido a las estructuras jurídico-constitucionales, división de poderes, formas de representación institucional, pretensiones de legitimidad, ejercicio del poder, y *la política*, en cuanto desempeño pragmático o de aplicación de contenidos, actividad pública desplegada en el mundo de vida, presuponen, irrecusablemente, la presencia y movilidad de la esfera social. Ni la perspectiva Luhmaniana que señala que lo político y la política son un sistema de comunicación autorreferente y autopoietico, ni la visión marxista que indica que la sociedad es quien le concede consistencia, cohesión y sentido al sistema político y estatal, tiene toda la razón. Por el contrario, el “poder político” y el “poder social” solo alcanza su validez en el momento en el se concatenan. La interdependencia de ambos poderes constituye la legitimidad de cualquier Estado de derecho posible. La interrelación permite coordinar las acciones, tanto institucionales como sociales. Dicha coordinación no significa armonía entre ambos poderes, mas bien supone contrapesos, dependiendo los grados de intensidad conflictual o consensual. Por tanto, toda estructura legal (constitucional) política básica de una sociedad esta configurada también por un complejo proceso político que incluye “presiones, movilizaciones, debates, tácticas de desobediencia civil, movimientos de huelga, renuncia a demandas originales, redifinición de identidades políticas”¹, es decir, por actores sociales que son una especie de catalizadores materiales que irrumpen en la escena pública como alternativas a los procesos de gestión social (sobre todo en un momento histórico donde los partidos políticos van perdiendo credibilidad popular).

Segundo, la gestión social no necesariamente significa buscar y lograr cierto grado de reconocimiento institucional y luego ser cooptada, es decir, que un movimiento social específico parta de la movilización con propuestas que pretendan ser tomadas en cuenta en el campo de las decisiones político-institucionales y luego desaparezca

¹ J. Rodríguez, Zepeda: *Estado de Derecho y Democracia*, Cuadernos de Divulgación de la Cultura Democrática, 1996, p. 47



como movimiento contestatario (eso puede presuponer que los representantes de los movimientos desistan de la lucha, negocien los intereses colectivos buscando los beneficios particulares y, finalmente, contribuyan a la disolución-desmovilización), sino fundamentalmente capacidad creativa por autoconstruir identidades políticas, trascender lo domestico o privado y posesionarse en la esfera pública, entrar al debate público racional² sobre los intereses de la comunidad política (y no de la clase política, hegemónica o dominadora), proponer proyectos o propuestas de inclusión, esquemas de protección y equidad entre todos los miembros de una sociedad. Significa, también, que los grupos sociales organizados constituyan frentes críticos que interpelen o cuestionen estructuras sistémicas o lenguajes políticos excluyentes e injustos y, a partir de la utilización racional de los procedimientos normativos, transformen dichas estructuras o incidan en la reformulación de decisiones de quienes administran el poder.

Justamente, el proceso que construye la *praxis* de los sujetos sociales afectados por esquemas unilaterales e injustos y la capacidad de estas para cohesionar comunidades (movimientos) que establecen marcos discursivos que dan razón de su acción y a la vez autoconformarse como interlocutores legítimos (válidos) ante los poderes estatales, define programáticamente el transito del actor social al actor político. Así como hay una diferencia entre el concepto de “sujeto” (el cual supone toda una gramática que en el terreno de lo filosófico se circunscribe en metalenguajes universalistas) y el actor (el cual denota la expresividad activa, concreta de aquél (aquellos) que dentro de un proceso social, cultural, histórico, van definiendo su rumbo, su significancia), también existe la diferencia entre actores sociales y políticos. Los primeros, como ya señale líneas arriba, constituyen un movimiento previo, necesario, en la configuración del “bloque” de resistencia contra el bloque dominador o hegemónico. Se trata del movimiento de organización e interpelación. Por su parte el actor político sigue siendo el mismo actor social pero con escenarios y repertorios distintos. La autoría política de un grupo social emerge en el momento en el que este canaliza sus paquetes de demandas a través de canales institucionalizados (partido

² En el lenguaje de ‘Apel se trata de la exigencia moral de argumentar a favor de las necesidades formales y materiales de cualquier comunidad de comunicación de vida posible (K-O. Apel: *Transformation der Philosophie*, 1973, II, pp. 404, 425).



político, debates parlamentarios, encuestas de participación ciudadana) pretendiendo dos objetivos: primero, cuestionando un acto de injusticia sistémica a partir de contenidos éticos; segundo, proponiendo vías, mecanismos y programas alternativos para contrarrestar esquemas violentos de exclusión, marginación, discriminación y pauperización. La autoría política a la que me refiere en la presente investigación nace, precisamente, de la construcción, operatividad, viabilidad y eficacia del discurso fundamentado, en las pretensiones de justicia política.

Tercero, retorno como ejemplo y, a modo de facticidad histórico-concreta, una comunidad de vida específica constituida, como actor político en México, América Latina en general y que comienza a despertar interés en la Unión Europea y Norteamérica. Me refiero a los llamados adultos mayores en cuanto movimiento internacional que plantean, no solo cuestiones que tienen que ver con sus preocupaciones particulares, sino también temáticas universales (derechos humanos, reconocimiento cultural, económico y político) que aportan, como diría H. Marcuse, “novedades creadoras” a la vida democrática y política de una sociedad.

Contra el discurso de la razón moderna que ubica a los ancianos en el vacío, en el espacio de la no significatividad, de la improductividad económica, de la carga social, del desprecio cultural y familiar, emerge el presente análisis: como una forma de recordarles a los selectos que la vía más adecuada para romper el estereotipo de que los viejos carecen de *utilidad* y *sentido* es el acto político organizado y responsable; de que el acto público es la praxis social y política válida para desgarrar los velos de la ignorancia que los ocultan e invisibilizan; de reforzar, humildemente, su actuar político en búsqueda de reconocimiento y nuevos derechos que los hacen ubicarse, finalmente, como los nuevos actores históricos.

La metodología empleada para la reconstrucción del discurso aquí planteado, consiste en la revisión acuciosa de los materiales que ofrecen la teoría política, la historiografía de las ideas políticas, las sugerencias de la sociología y del derecho, las principales propuestas filosófico-políticas y ético-antropológicas, para demarcar correctamente, los cuatro capítulos que componen este trabajo. El primer capítulo consiste en explicitar los diversos enfoques de la filosofía política acerca de la sociedad civil. Parto de ella ya que constituye el núcleo estratégico desde donde, a



decir de Aristóteles, comienza toda capacidad argumentativa, de reflexión y crítica: la comprensión cotidiana, la *materialen lebens* marxista, la *lebenswelt* husserliana pero principalmente heideggeriana, la *lebensgemeinschaft* apepliana, el campo de la vida material de Bourdieu. El segundo capítulo plantea la interrogante de que si la sociedad civil esta conformada por sujetos (producto de las especulaciones abstractas de sistemas de pensamiento) o si son actores (a partir de su actividad práctico-reflexiva) quienes otorgan un nuevo significado a las relaciones sociales y políticas. En el tercer capítulo sostengo que la relevancia de la sociedad civil se debe a la conformación de movimientos sociales, que, a partir de ciertos procesos de construcción social, emergen como actores políticos. Señalo la conformación de los discursos, estrategias y como logran vincularse con la esfera político-institucional. El capítulo cuatro es la estrategia argumentativa fundamental donde entro de lleno a la fundamentación del adulto mayor como nuevo actor político. Realizo una reflexión sobre el significado filosófico de la vejez dentro del discurso de la modernidad, planteo como un anciano circunscrito en la esfera privada o del asilo puede, a través de una serie de experiencias /principalmente viviendo el dolor y la marginación) aprender, tomar conciencia, de su miseria y ser capaz de solidarizarse con otros afectados como el. Logra vincularse, asociarse, formar movimientos, luego frentes y redes, de resistencia y enfocadas hacia una nueva forma de llevar a cabo el ejercicio del poder político logrando derechos, reconocimiento y justicia. Planteo las notas que hacen del adulto mayor actor político, actor de derechos y actor histórico, que, de paso, se coloca como un ejemplo para otros movimientos sociales. Enseña como se configuran identidades y autonomías a través de actos público-políticos que transmiten formulas alternativas para reconfigurar la concatenación del poder social y poder político.

Eso es lo que en ultima instancia la praxis política de los adultos mayores quieren transmitir a las futuras generaciones *presenectas*: planificar ciudadanías responsables, comprometidas. Eso no solamente se refiere a las tareas pendientes que habrá de cumplir sino también, a los compromisos que deberá asumir responsablemente el poder estatal. Ya que como bien señalan “nuestra lucha es por todos, por todos, para todos (...) no se trata de resolver solamente problemas de jubilaciones y pensiones, construir leyes sobre adultos mayores (...) nuestro esfuerzo



se orienta en pensar los problemas conjuntamente para los próximos años (...). Marcados por el tiempo, el desprecio, pero alentados por luchar por nuestros derechos sociales, económicos y políticos (...). También queremos demostrar que nos preocupa el destino como *comunidad* de vida (...) nos interesa enseñar que en la lucha responsable, comprometida, la democracia que tanto suele pronunciarse no solo sea un concepto abstracto o un valor quimérico, sino que esta sea un modo de vida que nos peremee, nos alimente, nos oriente, para construir un mundo donde todas las edades quepan con justicia y dignidad”³.

Finalmente, haciendo uso de todo el instrumental teórico de los capítulos a desarrollar, concluyo con cuatro puntos estratégicos que los adultos mayores consideran el “Talón de Aquiles: o bien, se dismantelan los logros y éxitos políticos que hasta hoy se han conquistado a nivel mundial, o se consolidan dichos logros anunciando así una “nueva” conciencia ético-política de la macro responsabilidad intergeneracional histórica futura.

³ Fragmento del discurso pronunciado por Fernando González Ramírez en el marco de las *Jornadas Internacionales sobre Vejez y Política*, 1998. Véase también, Boletín Informativo “Casa del Jubilado Democrático”, VII, 1998, p. 2.



1. LOCALIZACIÓN TEÓRICA

Uno de los principales problemas teóricos a los que se enfrentan las ciencias sociales en general y la política en particular es la delimitación o demarcación del objeto de estudio. Tradicionalmente las ciencias fácticas (o naturales) han sido identificadas como vías demostrativas y explicativas de los entes y eventos naturales. Así pues, el proceso científico parte del hecho en cuanto fenómeno que deviene objeto de la experiencia, por percepción o probación directa o indirecta. La explicación o el por qué del hecho es la nota esencial. Pero el nivel de la explicitación sólo es posible si solo si el objeto es susceptible de control, aprehensión, cuantificación o transformación.

En teoría política los esquemas de reflexión y explicación de eventos sociales o diagramas institucionales bajo las coordenadas espacio-temporales¹, suelen comportarse de otra manera. En primer lugar los objetos sociales no son entidades monolíticas residuales sujetas a la observación y experimentación gradual. En segundo lugar la complejidad de los comportamientos sociales no son reductibles a simples esquemas epistémico-funcionales². Y un tercer momento de caracterización fundamental del dominio primario de estudio de la teoría política son la contingencia y la incertidumbre³ que pernean todo modo de vida específico:

¹ Giddens señala que toda “acción social” se circunscribe en el “espacio-tiempo” y desde el cual es posible la reflexividad del fluir social (A. Giddens: *Studies in Social and Political Theory*, 1977, pp.62-79. También véase J. A. Banks: *The Sociology of Social Movement*, 1972, pp.23-33).

² A este paradigma corresponden las tesis weberianas las cuales pretenden identificar el complejo social con la dinámica tecno-científica creyendo que los fenómenos sociales sólo son comprensibles a partir de la lógica funcional del sistema que pone en combinación la racionalización del mercado y los códigos morales encargados de justificar la legitimidad instrumental y progresiva de las sociedades de Occidente (Europa) (véase M. Weber: *Economía y sociedad*, 1979, pp. 187-191).

³ Cohen y Arato han propuesto el carácter complejo de las investigaciones sociales. En el caso del estudio de la “sociedad civil” los argumentos y las pretensiones de validez discursiva de ese objeto social sólo es comprensible por su dinamismo con que opera en el fluir social y en la idea de la “autolimitación”. La concepción de la autolimitación puede ser equiparable a la “demarcación”. Así pues, el análisis de los objetos sociales (la sociedad civil por ejemplo) no cae en la inconmensurabilidad, sino en una especie de “dimensión autocreativa” por parte de la comunidad o profesionales de las ciencias sociales (J. Cohen y A. Arato: *Sociedad Civil y Teoría Política*, 2000, pp.9-35). Por su parte E. Serrano también nos indica el carácter contingencial de las ciencias



el poder estatal, político, institucional, la normatividad, la administración, las asociaciones, organizaciones y movimientos sociales, la cultura, etcétera. En ese sentido la pregunta obligada es: ¿cómo poder construir discursividades sobre realidades sociales contingenciales?

Más allá de las epistemologías que proponen la prioridad del “objeto” social el cual sólo aparece como una estructura que determina las partes posibilitando los métodos y las estrategias de explicación sin tomar en cuenta las acciones y los sentidos de las relaciones intersubjetivas y de las sociologías de la comprensión que fundan sus programas de investigación priorizando la actividad de los sujetos, es posible sustentar la tesis de que los objetos sociales sólo son inteligibles no en la existencia de alguna forma estructural de totalidad societaria, ni en las vivencias de los individuos, sino en prácticas sociales ordenadas en un espacio y tiempo. Prácticas sociales que presuponen reflexividad que sólo es posible en virtud de la continuidad de dichas prácticas. La reflexividad no debe entenderse como mera “autoconciencia” sino como registro (a través del discurso) del fluir corriente de una vida social. En efecto, es ahí donde radica el desafío para la política elucidar sistemáticamente realidades sociales.

Tenemos que las llamadas ciencias sociales o humanas se constituyen usando la “explicación” (en la relación sujeto-objeto, siendo el “objeto” el mismo ser humano en sociedad) o la “comprensión” (en la relación sujeto-sujeto, interpretando de alguna manera la intencionalidad del otro sujeto o actores: comprendiendo las motivaciones, los valores, formas de vida). Las ciencias sociales y en especial la teoría política deben saber usar complementariamente tanto la explicación de los hechos (contingenciales) remontándose a sus causas que dan pie a su aparición, como la comprensión intersubjetiva que permite evaluar las acciones y motivaciones de los actores sociales. Pero esos dos aspectos (explicación y

sociales, en especial de la política. La posibilidad teórica que permite aprehender el objeto social depende de la conflictividad en el que aparece en las redes sociales (véase E. Serrano: *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas*, 1994, pp. 12-15).



comprensión) sólo son inferibles a través de la producción y reproducción de una acción social interactuante. Aunque las prácticas producidas en un escenario de interacción sean variables y polisémicas⁴.

Podría extenderme sobre las bases teóricas que permiten la constitución de la sociedad y de los elementos analíticos que hacen posible su inteligibilidad, pero para los objetivos del presente capítulo sólo quiero ceñirme a la constitución del objeto social que es, en este caso, la sociedad civil.

Debido a que todo concepto político tiene su historiografía así también la categoría de sociedad civil contiene una larga y compleja trayectoria programática que hoy en día es posible recrear, reactualizar y reproblematicar. Con justa razón N. García Canclini llama a ese acto teórico de recrear un problema práctico “una nueva fuente de certezas en este tiempo de incertidumbres”⁵. Así la sociedad civil, en tanto que problema teórico-práctico, puede constituir esa “nueva fuente de certeza” que parta de las fuentes históricas o bien, puede también conducir a los profesionales del quehacer filosófico-político a campos de improductividad y de “abusos” conceptuales como previenen los comentarios de L. Salazar⁶. Sin embargo, pienso, que no hay que tener reservas a tematizar dicha categoría.

⁴ Una de las tesis principales de la teoría de la estructuración propuesta por Giddens es que no existe un todo social homogéneo, unívoco, sino grados diversos de unidades sociales diferenciadas pero no aisladas una de la otra sino intercaladas apareciendo en la superficie social y en la cual pueden conjuntarse gracias a contextos similares, a grados de conflictos y a similitudes de exigencias o demandas políticas, culturales, sociales (véase A. Giddens: *La constitución de la sociedad*, 1995, pp. 53-61).

⁵ Véase en García C. N.: *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, 1995, p. 29.

⁶ Con reservas y, quizás hasta con escepticismo, L. Salazar indica que la categoría de sociedad civil se ha convertido en una especie de objeto manipulable o talismán redentor de las ciencias sociales. Más aún señala que dicha categoría ha sido utilizada de manera “abusiva” y “poco sistemática” que en lugar de ayudar complica más su significancia política (L. Salazar: “El concepto de sociedad civil (usos y abusos)”, en *Sociedad Civil en América Latina: representación de intereses y gobernabilidad*, 1999, pp.21-29).



Correctamente han señalado Cohen y Arato que el concepto de sociedad civil no es un simple slogan⁷ publicitario que ha creado la modernidad y que ha fructificado en los procesos democratizadores de las sociedades contemporáneas. Pues la pertinencia de ésta (sociedad civil) no solamente estriba en la dinámica de los procesos sociales en el que los actores se reorganizan para proyectarse en el espacio público-político, ni tampoco en los diferentes intentos por teorizar los aspectos específicos del fluir social, sino que también, pienso, que es de suma importancia tener presente las diversas propuestas clásicas que han intentado elucidar la categoría de sociedad civil desde contextos históricos determinados. Veamos.

Desde la edad del neolítico las diversas civilizaciones que la representaron (Fenicia-Mesopotamia, Egipto, China, India, Amerindia) vieron la necesidad de organizar a los individuos de manera estamentaria. No había lo que hoy denominamos sociedad civil. Descubrieron que política y teología, por ejemplo, representaban un nivel fundacional que permitía estructurar el orden estamentario y justificar determinadas relaciones de poder.

Así tenemos que desde el África bantú primero y del Egipto-mediterráneo después o también de manera paralela el mundo sumerio, mesopotámico, semita, en Ciudades⁸ tales como Uruk, Lagash, Kish o Ur, surgieron estructuras políticas que ordenaban la vida privada y pública de sus habitantes. Dicho orden fue racionalizado sistemáticamente a través de

⁷ J. Cohen y A. Arato: "Sociedad civil y teoría social" en *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, 1999, p.83. En esa página indican que es de suma importancia el análisis de la sociedad civil ya que es una instancia *política* más para "aclarar las posibilidades y los límites de los proyectos democratizadores".

⁸ Es muy importante tener presente que en esas civilizaciones hablar de "ciudad" o reinado presuponía un orden social dado. Un orden basado en relaciones de poder entre príncipes, sacerdotes, comerciantes, agricultores y pueblo en general. "Lo social" era una determinación del Imperio o Estado teocrático. Los estamentos implicaban diferenciaciones dependiendo del grado de producción ocupado por cada estrato. Las ciudades del neolítico presuponían una totalización en la que sus partes eran subsumidas de acuerdo a un orden mítico-cósmico representado por linajes o principados.



códigos legales con un desarrollo impresionante. Juicios ético-políticos como el que se encuentra en el llamado *Libro de los muertos* que dice: “No cometí iniquidad contra los hombres (...) No empobrecí a un pobre en sus bienes (...) No robé con violencia (...) No hice padecer hambre (...)”⁹, ó también como el que aparece en el Código de Hammurabi que señala: “En Babilonia, la ciudad cuya dignidad realizaron Anum y Enlil (...) me señalaron a mí Hammurabi, príncipe¹⁰ piadoso (...) para proclamar el derecho en el país”¹¹. En dicha cita encontramos una serie de referencias (“pobre” y “hombre”, “ciudad” y “país”) que indican la existencia de colectividades situadas en esquemas en el que se diseñaban sistemas políticos verticales (poder teocrático sobre estamentos) con *pretensión* de justicia y legalidad. Al parecer se tratan de masas amorfas que se caracterizan primordialmente por cierto estatismo en el que el factor dinámico lo representan los linajes que ostentan el poder político y legal. Aunque no excluyo la existencia de grupos de campesinos, principalmente, que organizadamente se manifestaron contra los imperios o dinastías, por ejemplo, durante la VI dinastía de Pepi II en Egipto, siglo XIII a.C., en el que un grupo de semi-esclavos en Palestina bajo el dominio filisteo (indoeuropeos dominadores del hierro) se sacudieron de la tiranía imperial.

Lo mismo sucedió con el imperio chino en el que lo político (entendido como “arte” o “capacidad” de gobernar) era pensado a partir del poder dinástico. Los grupos no pertenecientes a la dinastía, trabajadores agrícolas básicamente, representaban una mediación estructural en el todo estatal o imperial. Así tenemos que en la China de Confucio el orden socio-político era producto de los juegos simbólicos del orden cósmico o “ley natural” en el que se aseguraban las reglas institucionales o de “castas” (caso de la India).

⁹ Véase *Libro de los muertos*, 1989, pp. 202-210. Aquí nuevamente se observa la importancia de las relaciones políticas basados en estructuras “sociales” justas.

¹⁰ El concepto político de “príncipe” que se encuentra en los textos de civilizaciones del neolítico anteceden al de Maquiavelo. Por ende, la política moderna no surge con él sino que tiene sus antecedentes que van más allá del siglo XV y de Europa.

¹¹ Cfr. A. Dussel: *Ética de la liberación*, 1998, p.27.



Dice Confucio: *“Los príncipes antiguos que deseaban desarrollar y esclarecer, en sus Estados el principio luminoso de la razón que recibimos del cielo, se ocupan antes de gobernar bien sus reinos (...) ordenar su familia (...) corregirse a sí mismos (...) transformar sus intenciones en puras y sinceras (...) perfeccionar lo más posible sus conocimientos morales (...) penetrar y escrutar los principios de las acciones (...) los conocimientos morales llegan así a su última perfección; las intenciones son transformadas en puras y sinceras; el alma se llena de probidad y rectitud; la persona es corregida y mejorada, la familia es bien dirigida; el reino por consiguiente en bien gobernado; el mundo goza de paz y de la buena armonía”*¹².

En efecto, pido disculpa por la extensión del texto confuciano citado pero es que no podía pasar por alto la visión de la política de la China clásica y en la que encontramos que “lo social” representa un nivel indiferenciado de la lógica cósmico-imperial.

El orden público y privado era constituido por códigos mitificantes orientados a justificar las instituciones burocráticamente ordenadas gracias a la figura del príncipe. De la misma manera podemos decir que las culturas azteca, maya e inca, también fundaron sus ordenes estamentario-político, económico, administrativo y religioso, en estructuras simbólicas mitificantes.

Así tenemos que la conformación de estamentos, castas, masas de trabajadores agrícolas, en las civilizaciones del neolítico, representó un referente esencial del quehacer político. No podía haber política, Estado o Imperio si antes no había una cierta concepción de los súbditos. Los órdenes público y privado eran organizados de tal manera que las leyes preescritas expresaban “leyes naturales” y, a su vez, se daba así continuidad al orden imperial.

Lo que se llama hoy “sociedad civil” era en aquellas épocas la referencia concreta a la totalidad de los estamentos que conformaban una civilización específica. En efecto, se intuía que era el conglomerado

¹² Confucio: *Las Analectas*, 1969, pp.57-58



indiferenciado subsumido por el poder político imperial. Los individuos también eran ordenados de acuerdo a sus funciones de trabajo manual pero siempre sometidos a la totalidad del sistema o cuerpo estatal.

Siglos después a las *cosmopolíticas* de los bantús, egipcios y chinos, encontramos en la Grecia helenista el concepto de comunidad política que no hay que confundirla con sociedad civil. Para Aristóteles el célebre término de *politike koinonía* era referido fundamentalmente al *zoon politikon*, o sea, al animal socializado circunscrito en el espacio-tiempo el cual formaba parte de la comunidad¹³. En ese sentido Aristóteles tenía en mente la comunidad de ciudadanos libres e iguales bajo un sistema de gobierno estructurado jurídicamente a través de una Constitución. La *koinonía* era la totalidad del sistema u orden político helenista. Era la aristocracia gobernante que le concedía significancia a los militares, artesanos, campesinos. Todos estaban articulados jurídica y constitucionalmente. A esa interacción legal se le llamó *polis* y que no era otra cosa sino la suma de las diversas unidades (familiares, agrícolas, comerciales, políticas) homogenizadas bajo un mismo fin común: el bienestar de los ciudadanos. Dice Aristóteles: “*Toda ciudad (...) como comunidad se constituye a su vez en vista de un bien (...) con normas (...) una constitución (...) dada en entre libres e iguales*”¹⁴.

En efecto, la comunidad política significaba para los helenistas la sociedad griega entendida como sinónimo de sistema político. La comunidad política era equivalente a la forma de gobierno dado, pero se contraponía de manera abierta a otras unidades domésticas de organización, por ejemplo, los trabajadores manuales puesto que éstos carecían de aptitudes intelectuales y por ende no podían concebir racionalmente las virtudes de la política, o bien la familia (*oikos*) la cual no podía ser rectora de la vida pública puesto que en ella reinan las relaciones naturales o de necesidades

¹³ Al respecto existe la posición de N. Elías quien dice que “la historia es siempre la historia de una sociedad, pero, sin duda, de una sociedad de individuos” (ver N. Elías; *La sociedad de los individuos*, 1987, p.64).

¹⁴ Aristóteles: *La Política*, 1963, L. I, pp. 10, 26, L. II p. 28.



biológicas, como dice H. Arendt¹⁵. Bajo esa óptica tenemos que la *polis* o *ptolis* civil era el conjunto de ciudadanos *-politeía-* (no aquellos que están dominados por la dinámica del espacio natural privado) que se manifestaban coordinadamente (jurídicamente) en el espacio público donde estaba de por medio la libre convivencia racional y moral de éstos. Tenemos que la sociedad política griega definía el estatuto de ciudadanía al que sólo pertenecía, como bien es sabido, los varones griegos (no niños, tampoco mujeres, ni ancianos, ni mucho menos esclavos), profesionales del saber, los expertos en el arte de persuadir y los propietarios.

La herencia cultural y política dejada por los griegos marcó toda una ampliación de la *politike koinonía* y jugó un papel central en el mundo medieval. La interpretación latina de *societas civilis* adquirió tres dimensiones políticas fundamentales:

- a) En las consideraciones hechas por Alberto Magno y Tomás de Aquino la *societas civilis* fue restringida a la noción de “soberanía” entendida como la formación ciudad-Estado medieval. F. Suárez, años posteriores a Tomás de Aquino, fundamentó toda su concepción jurídica en el marco del respeto a la soberanía y autonomía del *condomino* o ciudad propia del mundo europeo¹⁶. La “sociedad civil” no era sino la simple expresión de una ciudad o Estado organizado unidimensionalmente.
- b) Por *societas civilis* se comprendió un orden feudal basado en unidades soberanas fragmentadas (gobernantes, organismos corporativos, familiares de agricultores, etcétera). La diversificación de funciones y estamentos configuró el nacimiento de diferenciaciones de grupos o colectivos. La nota del antiguo régimen ya no es solamente una un cuerpo político organizado

¹⁵ Arendt señala que el espacio privado lo constituye el “animal *laborans*” marcado por la necesidad de trabajar, producir y satisfacer sus precarias “necesidades biológicas” (ver H. Arendt: *La condición humana*, 1993, pp.98-157).

¹⁶ F. Suárez: *De Legibus*, 1957, L II pp. 64-76.



homogéneamente, sino una pluralización de diversas unidades sociales.

- c) La tendencia constante en la diversificación de los intereses estamentarios conllevó al modelo de dualización en el que se confrontaban los diversos grupos del antiguo régimen al poder soberano (Estado monárquico). El criterio político-económico que contribuyó históricamente a dicha *dualización* fue la cuestión de la territorialidad, su apropiación y su reglamentación. El proceso de bifurcación permitió distinguir, por un lado, el monopolio del poder político en manos del señor monarca y, por otro, los que aspiraban a trabajar la tierra, comerciar la producción y garantizar el mercado de consumo. Los súbditos fueron llamados *vox populi* representada por ciudadanos libres pero no propietarios de tierras (aunque sí muchos de ellos eran comerciantes poseedores de ciertos excedentes de la producción textil y agrícola) y el príncipe o soberano (acompañado de su burocracia feudal). En efecto, el desarrollo del absolutismo determinó, en última instancia, que el príncipe se convirtiera en el poseedor monopólico de los medios legítimos de violencia, lo que estableció el nacimiento del Estado moderno en tanto que entidad portadora de la legitimidad y la coercitividad diferenciado del resto del pueblo.

Así tenemos que el sentido político de *societas civilis* adquirió ciertas variaciones. Por ejemplo, si en el mundo grecorromano se distingue a la sociedad civil (esfera público-política) de la comunidad familiar (esfera privada), en la escolástica medieval se desplaza la atención hacia la contradicción entre la sociedad profana o política y la sociedad religiosa. Esta “última dicotomía que refleja el conflicto central del orden feudal entre el poder temporal (reyes) y el poder eclesiástico, tiene una importante



repercusión en la civilización occidental, ya que representa el punto de partida de la secularización de la vida política”¹⁷.

La fuerte influencia del anglicanismo en los diversos estamentos de las sociedades de Inglaterra y Holanda de los siglos XVI y XVII permitió que éstos se fueran diseminando y oponiéndose cada vez más al Estado. De esa manera las sociedades anglo-holandesa se radicalizaron oponiéndose al orden estatal. T. Hobbes es quien capta de manera sistemática el conflicto entre plebeyos (súbditos) y sociedad política. Para éste no hay una especie de “poder social”, que le proporcione cohesión y legitimidad al *Leviatán*. Por el contrario, los individuos sólo son capaces de reunirse de manera voluntaria y racional no para formar una *sociedad* si no para renunciar a sus intereses particulares y conformar un Estado soberano que sea quien organice la vida social y política.

No es que Hobbes haya soslayado la importancia política de la sociedad plebeya, como piensa Cohen y Arato¹⁸, más bien lo que sucede es que Hobbes no considera posible ni pertinente que los individuos se movilicen para constituir asociaciones o colectividades autónomas con fines políticos, pues la única instancia legítima y racionalmente constituida (no por inspiración divina como creía el absolutismo) dadora de inteligibilidad social es el Estado. Los individuos al superar el *ius naturale*, donde reina el *bellum omnium contra omnes* y en el que por necesidad de sobrevivencia se ven obligados a construir principios jurídicos formales (*lex naturalis*) para devenir pactos o contratos. Así, el contrato asegura el cumplimiento de los deberes pero lo único que puede asegurar el cumplimiento cabal y la obediencia de los individuos es a través de la existencia del Estado. Los súbditos quedaban

¹⁷ E. Serrano: “Modernidad y sociedad civil”, en *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, op. cit., pp. 58-59. Al respecto también Cohen y Arato indican que lo que estimuló el conflicto entre el poder temporal y el poder eclesiástico fue también “el disentimiento de la actividad comercial” que se orientaba por mantener una moral religiosa (el anglicanismo) pero que se oponía al poder de los reyes (J. Cohen y A. Arato: *Sociedad civil y teoría política*, op. cit., p. 116).

¹⁸ Ellos piensan que Hobbes en “el Leviatán más o menos dejó fuera todo el concepto de sociedad civil”. Más bien no podía haber sociedad civil independiente del Estado. Ésta no podía ser un cuerpo político autónomo (*Ibidem.*, p. 117).



reducidos a simples partes funcionales del complejo total estatal. La vida civil significaba para el filósofo de Malmesbury conformación de “cuerpos intermedios” que sólo deben ejercer su reducida participación a reserva de acatar las leyes, cumplir el contrato social y someterse al poder de la voluntad del soberano. Incluso, el poder eclesial no se escapó de ser subsumido por la dinámica del Estado. Por eso llega a decir lo siguiente: “*La misión del soberano consiste en (...) procurar la seguridad del pueblo (...) por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida sino también de todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal sin peligro ni daño para el Estado*”¹⁹.

Si bien, la “misión del soberano” estriba en distribuir los bienes y derechos al “pueblo”, entonces el deber de los individuos es obedecer y cumplir con lo pactado.

Contrariamente a Hobbes, años posteriores J. Locke recupera nuevamente el concepto de civilidad y lo dota de un significado creativo y provocador. Piensa que la *societas civiles* es idéntica a la *societas politicus* que, a su vez, se diferencia del Estado. En otros términos Locke distingue sociedad y gobierno. La *civil society* sí constituye un poder político en cuanto a su capacidad de autoorganizarse pero no puede ser a la vez legisladora de su propio actuar. Para tal efecto es necesaria la creación de un órgano gubernamental que sea una especie de guardián de lo social.

Es importante recordar que los individuos devienen *civil society* en la medida en que se unifican y coexisten respetando las libertades individuales. De esa manera los ciudadanos, a diferencia de Hobbes y de la escolástica medieval, son los individuos libres, autoconscientes y autónomos capaces de autodeterminarse y proporcionarse, a la vez, una autoridad común. Dice Locke: “*Resulta, pues, evidente que la monarquía absoluta, a la que ciertas*

¹⁹ T. Hobbes: *Leviatán*, 1976, p. 203. Es interesante el comentario que hace L. Strauss cuando dice que el contexto socio-político de Hobbes marcó su concepción de la política. Quizá la sociedad civil no era la categoría idónea para ayudar a Inglaterra a salir de su crisis política, mas bien era el Estado la instancia por donde habría que empezar (ver a L. Strauss: “On the basis of the Hobbes’s Political Philosophy”, en *What is Political Philosophy? and the other studies*, 1988, pp. 44-49).



*personas consideran como el único gobierno en el mundo, es en realidad incompatible con la sociedad civil (...) La finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de naturaleza (...) estableciendo para ello una autoridad conocida*²⁰.

No cabe duda que del texto anterior se deducen consecuencias innegables para los teóricos de la política y la democracia, pues en la medida en que los ciudadanos tienen la capacidad de establecer por sí mismos, sin la intervención del Estado, regímenes normativos que posibiliten su autogestión, se constituye lo que es la pieza angular de toda democracia: el principio de soberanía que reside en el pueblo, reunido en la sociedad civil. En ese sentido los ciudadanos constituirán dispositivos jurídicos que regulen su actividad ciudadana y, a la vez, diseñarán prescripciones que regulen las relaciones entre gobernantes y gobernados. Siguiendo a Montesquieu los primeros darán nacimiento al derecho civil y los segundos al derecho público²¹. Claro está que la repolitización que emprenden Locke y Montesquieu de la actividad ciudadana al no pretende que toda la sociedad en su conjunto sea un poder político irrevocable, sino más bien, se trata de justificar la emergencia de sujetos comerciantes e industriales los cuáles serían los legítimos sujetos políticos. La *civil society* es el conjunto de individuos propietarios articulados por intereses de gremio.

Es con Adam Smith donde se fundamenta política y moralmente el advenimiento del sujeto burgués quien constituirá ya no la sociedad civil sino el *Estado civilizado*. Para este autor la civilidad de la sociedad no depende de su potencialidad política sino del desarrollo de las capacidades que tengan los ciudadanos por estimular las virtudes mercantiles y contribuir al progreso económico. De esa manera no es la sociedad civil en general la

²⁰ J. Locke: *Ensayo sobre el gobierno civil*, 1983, p. 79. Es importante señalar que todo el párrafo segundo del *Ensayo*, Locke nos recuerda que la sociedad civil ya no es la masa amorfa, estática, sino un conjunto de ciudadanos libres y responsables con capacidad de poder político.

²¹ Cfr. J. Cohen y A. Arato: *Sociedad civil y teoría política*, *op. cit.*, pp. 117-118. En esas mismas páginas señalan que Montesquieu, siguiendo la línea de Locke, intentó repolitizar y de redimensionar la sociedad civil.



que determina el orden político y económico, sino las relaciones mercantiles las que determinan el orden social y asigna la función de cada ciudadano. *Civil society* significa para A. Smith el conjunto de las relaciones sociales organizadas, según la división social del trabajo, a través de la lógica del mercado que, a su vez, es animada por el principio metafísico-abstracto de la “mano de Dios”. En otras palabras, sociedad civil industrial o burguesa es un todo diversificado ordenadamente en la que cada miembro de la sociedad cumple una función productiva determinada capaz de introyectar reglas normativas (leyes económicas) y valores morales (calvinista-presbiterianos). Bajo la óptica de Smith, el ciudadano (inglés o escocés) no es aquel que demanda derechos sino aquel que cumple su función laboral asignada y además sea capaz de desarrollar sus virtudes comerciales y su talento para acumular riquezas²².

Bajo la óptica de la tradición anglosajona, francesa y escocesa, la sociedad civil fue reducida a un simple espacio donde se desplegaban los intereses individuales de la naciente clase industrial y en el que se ponían a prueba las habilidades y capacidades de los individuos bajo el esquema inicial de la igualdad (formal). Ante el paradigma del individualismo la tradición alemana representada por Kant, Fichte y Hegel abordaron el tema de la sociedad civil burguesa bajo nuevos marcos interpretativos. En Kant y Fichte ésta fue entendida en términos de una comunidad universal en la que los sujetos particulares tuviesen la posibilidad de desarrollarse moral e intelectualmente bajo un Estado de derecho promotor del desarrollo humano universal (la legislación). Sociedad civil significó para esos dos filósofos alemanes el conjunto de particularidades aspirantes a ser reconocidos cada una de ellas como personas y conformar así la comunidad universal

²² Para Smith la *civil society* representa al grupo dueño de los capitales industriales los cuales ponen a prueba sus intereses particulares. Dice lo siguiente: “No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero lo que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; no hablamos de sus necesidades sino de sus ventajas” (A. Smith: *The Wealth of Nations*, Penguin Books, 1985, p. 119).



humana²³. Es con Hegel con quien las diversas interpretaciones filosófico-políticas sobre la *bürgerliche Gesellschaft* se sintetizan alcanzando influir en pensadores como Marx, Parsons, Gramsci, Bobbio, Cohen y Arato, principalmente.

Hegel plantea que la sociedad civil no es un “frente” opuesto al Estado como creía la tradición anglosajona y escocesa sino una especie de ámbito abstracto en el que se interrelacionan el dominio familiar (privado) y el Estado (público). La sociedad civil se caracteriza por su dinamismo que representa los intereses privados (familiares) y los intereses públicos (políticos).

Según Hegel la sociedad civil es la particularización abstracta de muchas personas (familias, asociaciones, corporaciones) las cuales están articuladas funcionalmente. Pero a la vez ella es la disolución de la familia que deviene en múltiples diferenciaciones: clases, grupos, cooperativas. En ese nivel, los sujetos establecen *uniones voluntarias* de acuerdo a un régimen de intereses, de utilidad, eficiencia y talento. Las asimetrías sociales no son importantes pues lo que debe prevalecer es la manera en que esas heterogeneidades desiguales sean organizadas bajo esquemas de operatividad y funcionalidad (argumento similar al de A. Smith). Para lograr la eficiencia ordenadora de la sociedad civil, Hegel habla de tres tipos de instancias reguladoras:

- a) El sistema de necesidades. En este ámbito los sujetos sociales se organizan para obtener los satisfactores de sus necesidades particulares. Esas mediaciones se reducen a un aspecto central: la *apropiación del objeto* que da origen a la propiedad privada. Hegel supone que todos los individuos son iguales en cuanto todos tienen las mismas capacidades y, quizás, las mismas oportunidades para ser propietarios. Pero el problema es para aquellos que no lo son, pues si

²³ Véase los interesantes comentarios acerca de la sociedad civil en el pensamiento del idealismo alemán que realiza M. Riedel: “Gesellschaft, Bürgerliche”, en *Geschichtliche Grundbegriffe*, 1975, pp. 739-741.



bien unos son los propietarios, otros les corresponde desarrollar la “virtud del trabajo”. La cuestión del nacimiento de los propietarios y trabajadores da como origen a lo que Marx años posteriores llamó “división de las relaciones sociales de producción”²⁴

- b)** El derecho administrativo o también llamado administración de justicia. Se trata de un procedimiento legal encargado de “observar” y coordinar el funcionamiento de las partes que componen el *todo* social. Dicho dispositivo permite organizar racionalmente los intereses de grupos, asociaciones o corporaciones. Estos mecanismos formales son resultado del consenso intersubjetivo constituido a partir de las costumbres del pueblo. El derecho administrativo sólo cumple la tarea de autolimitar el comportamiento social con base al derecho civil propuesto anteriormente por Montesquieu y plasmado en la *Declaración* francesa de 1789. En ese nivel la figura del contrato y la existencia de un tribunal de justicia se convierten en mediaciones necesarias para asegurar la actividad pública.
- c)** La administración (policía) y la corporación. Esas instancias asumen de lleno las funciones protectoras de los particulares y controlan la distribución de las riquezas. Queda claro que el sistema de necesidades no puede garantizar un esquema político de convivencia puesto que en el reino de las necesidades (al igual que H. Arendt) sólo prevalece la desorganización y los intereses particulares. Son la policía (en el sentido de burocracia administrativa promotora de las buenas costumbres) y las corporaciones las que introducen un orden político creado por la voluntad de sus miembros. Es en ese ámbito donde el sujeto particular deviene ciudadano y donde se recupera la eticidad y politicidad activa de la sociedad civil, definida

²⁴ Al respecto dice: “*diese Verinselung des Inhalts durch Abstraktion gibt die Teilung der Arbeit*” (G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, 1970, p. 322).



indiscutiblemente por la razón de Estado. Esa sociedad civil sigue siendo un artefacto construido por los poderes institucionales.

Pues bien, la policía garantiza la libertad de comercio, promueve los derechos ciudadanos y abastece los servicios públicos. Por su parte las corporaciones, organizaciones de ciudadanos basados en la división del trabajo, cumplen la función de proteger al individuo de las contingencias del *mercado* o del sistema de las necesidades y de la extralimitación del poder del Estado. Es importante recalcar que para que las corporaciones alcancen su máximo nivel de politización y eticidad es necesario que sus miembros sean educados para el ejercicio público-político y cobren conciencia de la relación que existe entre sus intereses particulares y el interés general o común.

Bien señala Hegel que una caridad y un acto asistencialista sin objetivos solidarios y políticamente bien orientados (superar la miseria, por ejemplo) no sirven, puesto que esas acciones van en contra del principio de la distribución de la riqueza por medio del trabajo, así como en contra de la dignidad y autonomía del individuo. Como podemos observar, se comienza a trazar un incipiente activismo social, pues las corporaciones u organizaciones sociales comienzan a jugar un papel importante en el equilibrio de las fuerzas políticas, ya que no solamente aparecen como un bloque distinto al Estado, sino que también pueden formar parte de él a través de procedimientos legislativos.

Con la inquietud que tengo por precisar el término del que me ocupo, considero que: en el recorrido genealógico del concepto de sociedad civil a partir de sus fuentes históricas (por lo menos desde el neolítico hasta los albores del siglo XVIII) nos permite clarificar sus múltiples dimensiones y sentidos. Especialmente denota siempre un interés por quienes tematizan sobre ella, además, permite comprender que en cada contexto histórico concreto se intentó dar respuesta a los desafíos que ésta enfrentaba. Por



eso podemos también indicar que las diferentes posturas clásicas no solamente se esforzaron por minimizar la referencialidad de lo social en comparación con la magnificencia del Estado soberano, sino que, por lo menos menos, intuyeron la importancia de captar y explicar los complejos flujos sociales. Autores como Hobbes, Locke, Kant o Hegel, sólo fueron figuras intelectuales que, desde el contexto que les tocó enfrentar, dieron testimonio analizando las regularidades y contingencias del comportamiento social. Eso no implicó que sus obras hayan sido meramente exposiciones sociológicas, sino que se trató de discursividades cuya pretensión fue racionalizar (filosóficamente) la trama específica o universal de una forma de vida dada²⁵: lo social.

2. REDIMENSIÓN HISTÓRICA

El siglo XVIII es considerado como la época de la emancipación del individuo respecto de los vínculos feudales y eclesiásticos. El despotismo absolutista y la exaltación de valores morales que alejaban al individuo de su vida material y social, despolitizándolo y haciendo de él un instrumento creado por inspiración divina reducido a cumplir prescripciones sagradas, provocaron la gestación de un poder social autónomo que postuló, por un lado, la emergencia de grupos sociales contestatarios y, por otro, la afirmación del sujeto individual cuya única naturaleza genuina era su integración a las fuerzas de cohesión social.

²⁵ Pienso que un aporte analítico sobre el tema de la sociedad civil lo realiza Giddens ya que sostiene el hecho de que los actores sociales son aquellos que reflexionan sobre su acción que, como es sabido se encuentra siempre atravesada por códigos normativos y concepciones axiológicas (A. Giddens: *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, op. cit., pp. 53-72). Indudablemente también Rawls presupone que el recurso de reflexividad o “racionalización” está presente en teóricos y abarca tanto a individuos en sus libertades de elegir como a instituciones encargadas de distribuir bienes políticos. Así, la metodología rawlsiana supone que la racionalización es un elemento esencial en teoría política y básica para explicar la complejidad social (J. Rawls: *Teoría de la justicia*, 1997, pp. 140-147).



La complejidad de las tramas sociales se convirtieron en un objeto de estudio que se extendió hasta el siglo XIX. Durante ese periodo la problemática teórico-política giró en torno a la denominada “cuestión social”. La situación histórica de ese siglo fue la consecuencia de una serie de problemas que se originaron sin duda alguna con la respuesta capitalista, momento culminante de la modernidad europea, al anunciar el advenimiento del individualismo abstracto.

Así tenemos que la cuestión tradicional de la sociedad civil se fue tornando una complejidad que en teoría política ganó espacio para su reflexión. La respuesta radical contra la demanda que hacía el capitalismo de concebir a la sociedad como un conjunto de individuos libres, con normas e instituciones promotoras y defensoras de los derechos subjetivos (la propiedad privada como el derecho más sobrestimado), bajo una forma de gobierno representativo fundado en el sufragio universal, la encontramos en K. Marx. Si bien es cierto que Marx dio relevancia a los aspectos negativos de la sociedad civil burguesa²⁶, sus características atomizadas, alienadas y deshumanizadas, también es cierto que reconoció las consecuencias positivas del surgimiento de ella al haberse sacudido de las estructuras feudales. De esa manera, su respuesta abrió el panorama político que permitió años después la pretendida unidad de la clase trabajadora con estrategias institucionales radicalmente distintas al modelo capitalista.

Si Hegel consideraba que el Estado era la síntesis legítima de la pluralidad o la “razón absoluta” instaurada sobre el mundo, Marx, por el contrario, dirá que el Estado es una consecuencia del antagonismo con la sociedad civil la cual le interesa reivindicar sus derechos particulares. La

²⁶ Cohen y Arato mantienen una visión negativa a la que según ellos también mantuvo Marx respecto a la sociedad civil, sin embargo, no reconocen el aspecto positivo que, históricamente –y que además Marx reconoce– tuvo la sociedad burguesa (civil) en Europa al haber logrado la disolución del *ancien régime* (J. Cohen y A. Arato: *Sociedad civil y teoría política*, op. cit., p. 151). Marx sabía perfectamente la importancia simbólica del triunfo de la sociedad burguesa. Comprendía por qué Locke anunciaba el advenimiento de una nueva sociedad. Tenía presente los significados históricos que iban desde el pacto de *Mayflower*, la Declaración de Independencia del 4 de julio de 1776, hasta la Constitución Federal de los Estados Unidos de América en 1787.



consecuencia general de la emancipación de la sociedad burguesa es el haber logrado no sólo el triunfo político sino también el haber sentado las bases históricas para consolidar y expandir su poder económico y, así, el Estado sólo poder aparecer instrumento al servicio de los intereses de la clase dominadora. De eso se desprende que el Estado es resultado del conflicto de intereses sociales al servicio de los dueños de los medios de producción. Dice Marx: *“No es el Estado el que mantiene en cohesión a los átomos de la sociedad burguesa (civil); sino el que sean estos, átomos, solamente en la representación entre el cielo imaginario y en la realidad (...). Solamente la superstición política puede imaginarse todavía en nuestros días que la vida civil debe ser mantenida en cohesión por el Estado, cuando en realidad ocurre al revés, que es el Estado quien se mantiene en cohesión por la vida civil”*²⁷: el Estado-instrumento al servicio de la burguesía.

Desde la perspectiva de Marx esa sociedad civil, representante de los intereses de clase, es el pretexto que la burguesía utiliza para construir su hegemonía económica, política e histórica. Política puesto que permitió el avance y la madurez de las democracias liberales basadas en el sistema representativo, el voto universal, instituciones encargadas de proteger los derechos individuales y estructuras que permitieron la distribución de ideales abstractos de *justicia* y de *bien*²⁸.

En los albores del siglo XX la redimensión histórica de la sociedad civil y de su trayectoria ha constituido la línea teórica que la define como una trama compleja en el que subyace, indudablemente, el proceso de

²⁷ K. Marx y F. Engels: *La sagrada familia*, 1987, p. 187. Es importante el comentario que Riedel hace al sostener que Marx planteó correctamente la idea de que “el triunfo de la sociedad burguesa permitió, por un lado su diferenciación con el Estado y, por otro, la expansión global del sistema de producción capitalista” (M. Riedel: “Gesellschaft, bürgerliche”, en *Geschichtliche Grundbegriff*, *op.cit.*, p.741).

²⁸ Rawls es quien mejor capta los frutos y ventajas comparativas de las democracias liberales. Piensa que la mejor herencia del triunfo del liberalismo es el haber generado un sistema libre de oportunidades y compensaciones fundado en que la “justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, las oportunidades económicas (...) en los diversos sectores de la sociedad” (J. Rawls: *Teoría de las justicia*, *op. cit.*, p.21).



individuación o atomización en la que cada particularidad construye su identidad en procesos socio-culturales comunes. Marx lo vislumbró, pero M. Weber sistematizó dicho proceso típico de Occidente²⁹. El proceso de individuación no sólo constituye un nivel básico en la estructura social en el que cada individuo define sus preferencias (políticas, religiosas, sexuales) sino también, permite fundar mecanismos institucionales que garanticen la libertad y autonomía, tanto de individuos como de asociaciones que mantienen su diferenciación frente al Estado.

El proceso constitutivo de la *civil society* marcó por un lado su oposición frente al Estado (como lo han expresado las tradiciones filosóficas lockeiana y smithiana y la sociológica como la de Weber) la cual equivale al mercado exitoso de las habilidades y convicciones individuales. En ese nivel los individuos crean mecanismos normativos que permiten la mediación entre los intereses particulares y los intereses estatales (generales). Ahora se observa otro movimiento en la relación de Estado e individuos diferenciados. No es el Estado, como lo pensaba la tradición quien organiza y subsume lo social, sino que son los intereses y derechos subjetivos quienes ahora utilizan el orden estatal para legitimar intereses particulares. La clase burguesa, autollamada sociedad civil, aparece como lo bueno y necesario mientras que el Estado como mal necesario.

En efecto, esa inversión histórico-política coincide con lo señalado por A. Tocqueville al referirse a las diversas corporaciones de la sociedad civil las cuales no sólo deben reivindicar cierta autonomía en sus acciones sociales sino también, *construir* procedimientos democráticos que permitan la mediación entre éstas y el Estado. Además señala que otro recurso que permite y legitima moralmente la emergencia de colectivos, es la fraternidad.

²⁹ Weber dedicó buena parte de su obra a entender por qué la modernidad había surgido en Occidente y solo ahí. Como es sabido Weber atribuyó esa particularidad al acto simbiótico entre racionalización de los valores protestantes, la tolerancia de los diversos horizontes religiosos y el desarrollo de la tecno-ciencia. Eso condujo a la bifurcación entre Estado y sociedad civil denominada "ámbito del mercado" (M. Weber: *Economía y sociedad*, *op.cit.*, pp. 18-45, 52-55, 132-141).



Al respecto dice: *“Después de la libertad de obrar solo la más natural al hombre es la de combinar sus esfuerzos con los de sus semejantes y obrar en común. El derecho de asociación me parece casi tan inalienable por su naturaleza como la libertad individual (...) las asociaciones saben y todo el mundo lo sabe también que no representan la mayoría (...) pero sí una parte innegable de ella”*³⁰.

Como podemos ver, la sociedad civil burguesa se despliega en el espacio público con nuevas connotaciones, pues ahora se expresa a través de las diferentes asociaciones organizadas. De la misma manera que para Tocqueville es fundamental la acción política democrática de los diversos cuerpos sociales, también lo es el voto universal. Ambos permiten, no una oposición indisoluble entre sociedad civil y Estado (toda la tradición anglosajona y escocesa), sino una alternancia entre estructuras societal y estatal.

Ahora bien, cabe preguntar ¿la sociedad civil es un todo que contiene simplemente subsistemas diferenciados pero a la vez interconectados?, ¿qué es lo que permite la acción política de los diversos grupos sociales? Para responder considero importante también tener presente algunas consideraciones gramscianas. Toda acción socio-política obedece, según Gramsci a fuerzas ideológicas que se debaten al interior de la sociedad civil, la cual es definida por éste por lo menos de tres maneras: a) como conjunto de organismos privados³¹; b) como ideología de la clase dirigente y cuya concepción es implantada y difundida en el resto de la sociedad³² y c) como dirección ideológica de la sociedad articulada a las diversas instituciones que la constituyen³³.

³⁰ A. Tocqueville: *La democracia en América*, 1986, pp.209-212. En otra de sus obras señala que el éxito de las corporaciones adquiere su historicidad a partir del triunfo de la revolución francesa (A. Tocqueville: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, FCE., México, 1996, pp.221-289).

³¹ A. Gramsci: *Cuadernos de la Cárcel*, 1950, T. I, p. 6.

³² *Ibidem.*, pp. 2-35.

³³ *Ibidem.*, pp. 9-75.



Para los objetivos de la presente investigación me apoyaré en la perspectiva que tiene Gramsci sobre la sociedad civil puesto que con él ésta adquiere un nuevo significado histórico estratégico. Dicha concepción se orienta a la construcción de los llamados “bloques”³⁴ articulados por el conflicto. Gramsci distingue dos bloques históricamente definidos: a) la clase dirigente a la que también denomina “sociedad política”³⁵ y b) “la organización material destinada a mantener, defender y desarrollar el frente teórico e ideológico”³⁶ de los sectores sociales más desprotegidos. El primero se basa en el principio de coercitividad, mientras que el segundo en la “opinión pública” o consenso.

El aspecto del consenso funciona como instrumento procesual de conflictos. El consenso en cuanto principio comunicacional básico entre los grupos sociales políticamente articulados, según Gramsci, es condición de posibilidad formativa de la opinión público-política. En ese nivel, aunque con perspectivas distintas, H. Arendt³⁷ y J. Habermas³⁸ coincidirían en cuanto que lo “público” representa la esfera por excelencia de la participación política. Si para Arendt lo público-político es el ámbito donde se realizan los sujetos políticamente organizados y activos con pretensiones de construir ordenes sociales, para Habermas constituye un nivel más del mundo de vida, pues es a partir de ese nivel donde se ponen en juego las tradiciones

³⁴ Para Gramsci el “bloque” significa la organización socio-política de los sujetos históricos con pretensión de hegemonizar un ámbito político-ideológico y económico-cultural dado. Dice Gramsci los “bloques históricos (...) son las organizaciones con pretensión de hegemonizar ciertos intereses ideológicos” (*ibidem.*, p.121) En ese caso sería la lucha de los oprimidos.

³⁵ A. Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y Estado Moderno*, 1962, p. 165.

³⁶ A. Gramsci: *Pasado y Presente*, 1980, pp. 2-69.

³⁷ Para Arendt lo público es entendido de dos maneras: por un lado todo lo que acontece en el mundo y compartido por todos y, por otro, lugar donde los sujetos sociales se convierten en sujetos políticos con objetivos de diseñar y decidir cuestiones relativas a la organización social (política). De la misma manera que el pensamiento greco-romano, Arendt privilegia lo público-político (H. Arendt: *La condición humana, op. cit.*, pp.171-178).

³⁸ Habermas señala que la sociedad civil se constituye por “intereses organizados” e “instituciones públicas” que promuevan la “acción comunicativa” (ver J. Habermas: *Facticidad y validez*, 1998, pp. 410, 440, 441).



aceptadas y vividas en un lenguaje y una cultura, la coordinación de acciones reguladas por normas reconocidas intersubjetivamente y donde se desarrollan las instituciones encargadas de la transmisión de los contenidos culturales reguladoras de derechos donde se asegure la cohesión, la socialización y la apertura comunicacional. Sin embargo Habermas también piensa que la sociedad civil, en tanto que dimensión del mundo de vida, es una esfera diferenciada de la economía y el Estado. Pero que sin embargo, potencialmente, constituye una fuerza basada en el poder político comunicacional (democrático) de sus actores organizados bajo estructuras normativas y procedimientos que legitima su existencia y su acción social³⁹.

Es importante recalcar que si desde el punto de vista de la tradición marxista (Gramsci) la sociedad civil ha venido siendo un constructo de la clase hegemónica o dominante, también puede ser un motor alternativo para los sujetos excluidos y empobrecidos. La sociedad civil que recrea Gramsci es una exigencia moral, ideológica, responsable, que deben asumir las víctimas de un sistema que los excluye. La toma de conciencia, la organización, movilización, propuestas racionales y legítimas, que deberán asumir el bloque de los oprimidos, son compromisos históricos ineludibles.

Sin embargo, en la actualidad, aunque los profesionales de la teoría política insistan en buscar nuevas metodologías reconstructivas para tener mayor rigor analítico sobre el concepto de sociedad civil, es necesaria la reinterpretación crítica de éste que además exige la comprensión de sus fuentes históricas.

Incluso desde la perspectiva de la sociología norteamericana y la teoría política anglosajona, hoy en día la categoría de sociedad civil es objeto de constantes debates y análisis. En esos niveles de discusión se observan posturas teóricas que definen ciertas líneas argumentativas sobre el tópico que aquí me ocupo y que por un lado pueden distar del

³⁹ Habermas indica que el “poder social se mide por la capacidad de imposición que tienen los intereses organizados (...) Este poder político, en el marco de competencias distribuidas conforme a lo que la Constitución dispone se emplea (...) para la producción legislativa” (*Ibidem.*, p. 409).



pensamiento marxista y de la postura comunicacional deliberativa, pero que en el fondo son nuevos intentos por demarcar la complejidad política que encierra dicho tópico.

En ese sentido, resultan novedosas las posiciones que mantienen algunos teóricos norteamericanos. Por ejemplo, E. Gellner ha insistido en que la sociedad civil constituye el espacio de acción que sólo puede explicarse a partir del *Being Modular* que significa, a la manera de Locke, Hume, Smith y Rawls, el individuo surgido de la modernidad y que es consciente de separar los distintos ámbitos sociales en los que participa: como productor económico, creyente religioso, miembro de una familia o militante de asociaciones voluntarias⁴⁰.

Lo mismo acontece con Seligman, quien desde una perspectiva neweuberiana, ha desarrollado investigaciones *religioso-culturales* que explican el proceso constitutivo de la sociedad civil norteamericana a través del rescate de las tradiciones y la tradición asociativa que justifica el proceso de individuación⁴¹. Lo mismo sucede con Putnam quien también aborda los mecanismos por medio de los cuales se afirma la naturaleza individual de los sujetos sociales y que por el acto o la idea de cooperación se mantienen en cohesión⁴². Sin embargo, las líneas interpretativas constantemente están interpelando los marcos conceptuales históricos tradicionales que hablan sobre la sociedad civil. Eso es muestra de la necesidad de reconfigurarla teóricamente para poder inferir su pertinencia práctica como los veremos en las líneas argumentativas subsecuentes.

⁴⁰ E. Gellner: "The Importance of Being Modular", en *Civil Society*, 1995, pp.350-353.

⁴¹ A. Seligman: *The Idea of Civil Society*, 1992, pp.73-85

⁴² R. Putnam: *Making Democracy Work: Civil Traditions in Modern Italy*, 1993, pp.16-27.



3. SUBSISTEMA DIFERENCIADO Y REFERENCIA SIMBÓLICA

No es extraño que I. Kant⁴³ o L. Wittgenstein⁴⁴ digan que el mundo no puede ser ni “objeto” ni “hecho”. Desde la perspectiva ontológica, el mundo es el límite dentro del cual todo ente (que puede ser objeto o hecho) encuentra su sentido. El mundo es la totalidad estructurada de partes, sean homogéneas o heterogéneas, que guardan interdependencia. La relación constituye el motivo de la reflexión. Es natural que Kant y Wittgenstein hayan considerado como importante los esfuerzos de la razón y el lenguaje para pretender elucidar todo aquello que sea abarcable dentro de las coordenadas espacio-temporales.

Giddens también ha formulado la idea de que el “mundo-social” no puede escapar al criterio de reflexividad y de enunciación. Sus partes que lo conforman no están aisladas, sino interrelacionadas. Desde la teoría social “todas las sociedades [subsumidas en la mundialidad] son sistemas sociales pero todas, al mismo tiempo, están constituidas por la intersección de múltiples sistemas sociales”⁴⁵. Más aún, define al sistema como aquel “diseño de relaciones sociales por un tiempo y espacio, entendido como prácticas reproducidas”⁴⁶. En teoría política el sistema equivale a un conjunto complejo de estructuras económico-institucionales, culturales-ideológicas (Gramsci), místico-religiosas, etcétera, concentradas bajo

⁴³ La visión kantiana del “mundo” simplifica epistemológicamente el dominio empírico. Incluso, lo reduce a la incognoscibilidad, pues como el mundo es un compuesto relacional de objetos-sujetos, los primeros no pueden ser conocidos por los segundos, por lo tanto, sólo acontece el devenir de la subjetividad y la contingencia (I. Kant: *Crítica de la razón pura*, 1986, pp.179-188).

⁴⁴ Si en los primeros escritos de Wittgenstein, especialmente en el célebre *Tractatus*, indica que el “mundo es todo lo que es el caso” y luego que “el mundo se divide en hechos”, serán el punto de partida para la autocrítica. En su madurez dirá que el mundo son valores, culturas, emociones, características de cada modo de vida (ver los excelentes comentarios que hace al respecto K-O. Apel: *La transformación de la filosofía*, 1985, pp.217-362).

⁴⁵ A. Giddens: *La constitución de la sociedad*, op. cit., p. 195.

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 399.



espacio y tiempo (sea en territorio local, regional o mundial). Por ejemplo, la tipografía clásica de esas descripciones serían el sistema capitalista (de mercado) o lo que fue el llamado sistema socialista (o burocracia planificada). Sin embargo, uno de los principales teóricos de las ciencias sociales, N. Luhmann, logra reflexionar coherente y analíticamente sobre la *totalidad* como *sistema*. Su interés es el “sistema social” autoopoietico, autorreferente, *sin sujetos*.

Contra las teorías políticas clásicas que centraban sus concepciones en la conciencia, las virtudes, emociones y razones, de los sujetos como rectoras de todo orden social, Luhmann establece un “cambio de paradigma” y propone tres niveles de reflexión: a) no se hablará de “partes y todo” sino de “sistema y entorno”⁴⁷; b) dentro de los sistemas abiertos (no los cerrados) no hay “partes” sino hay una interna “diferenciación del sistema”⁴⁸ y c) lo relevante del nuevo paradigma consiste en que el sistema es autoorganizativo⁴⁹, capaz de generar estabilidad dinámica con el entorno. Al respecto dice: *“Las siguientes reflexiones parten del hecho de que hay sistemas (...) Se trata del camino del análisis de los sistemas reales en el mundo real (...) Hay que elaborar una teoría de sistemas directamente referida a la realidad. Si esto acontece se cumple la pretensión de validez universal para todo lo que se designa como sistema”*⁵⁰

Elaborar una “teoría de sistemas” implica reformular radicalmente los significados de la teoría política. De ahí se desprende la exigencia teórica de reflexionar sobre sus contenidos. En efecto, es tarea fundamental precisar tres aspectos que subyacen en la propuesta luhmanniana. En primer lugar el sistema es el horizonte real abierto en el que se integran otros sistemas

⁴⁷ N. Luhmann: *Soziale System*, 1988, p. 30. Más adelante indica que el “sistema social” consiste en que se autorregula autorreferencialmente gracias a la producción de una “estrategia específica del sentido”.

⁴⁸ *Ibidem.*, pp. 29-31.

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 32.

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 35.



compuestos a la vez por subsistemas. A esos subsistemas Luhmann los llama “sistemas diferenciados (*Systemdifferenzierung*)” los cuales son reducidos simplemente al concepto de “entorno (*Umwelt*)”. El sistema-entorno o la totalidad de todos los sistemas-entornos (ya que cada sistema puede también funcionar como entorno de otro) sería *la realidad*. Es ahí lo importante de la propuesta puesto que la cognoscibilidad radica en la operatividad del sistema y no en el entorno. Es la funcionalidad del sistema lo que inyecta sentido a la diferenciación. El sistema rebasa toda acción temporal, toda socialización, normatividad y, por lo tanto, toda pretensión de organizar intereses colectivos con fines políticos.

El entorno luhmanniano comprende, indudablemente, a los distintos dominios diferenciados del sistema social. De tal manera, la referencia del sistema (pensemos en un orden mundial específico) no lo es el entorno, el subsistema o la sociedad civil, por ejemplo, sino él mismo en cuanto a su capacidad de autoorganización, es por eso que, en segundo lugar, cada subsistema está en la condición de posibilidad de diferenciarse el uno del otro (lo político, lo jurídico, lo económico) manteniendo vasos comunicantes entre sí pero no por eso también con el sistema que los subsume y excluye diferencialmente. Al parecer también se trata de una nueva especie de “ontología funcional” que abarca a los entes comprendidos pero no se identifica con ellos.

En tercer lugar, la funcionalidad sistémica siendo autorreferencial permite la apertura y la interpretación sobre su operatividad, pero nunca permite y reconoce la irrupción de subsistemas diferenciados. En ese sentido, la sociedad civil, como subsistema diferenciado al sistema Estado-Nación o al sistema *transnacional*, carece de sentido epistémico⁵¹. Ante tales circunstancias la complejidad y el conflicto, como variables analíticas

⁵¹ Al parecer los problemas sociales como la discriminación por género, raza, edad, la pobreza, el analfabetismo, son para Luhmann problemas *valorativos* ajenos a la funcionalidad sistémica. Dice: “La afirmación de que las personas pertenecen al entorno de los sistemas sociales (...) sólo perfila la valoración excesiva” (*Ibidem.*, p.188).



fundamentales en teoría política, se disuelven en una totalidad sistémica. Eso implica que un sistema político-económico actúe de manera autorreferencial sin permitir ni reconocer otras formas civiles de organización política. Puesto que lo único que permite la existencia de un sistema es su estabilidad y orden. El sistema es “abierto” para la interpretación pero es “cerrado” para su transformación. *“La autopóiesis, qua vida y qua conciencia, es la condición previa de la formación de los sistemas sociales; es decir, los sistemas sociales sólo pueden autoreproducirse si la continuación de la vida y de la conciencia está garantizada (...) Para la vida y la conciencia, la autorreproducción sólo es posible en el sistema cerrado”*⁵².

De la cita anterior se infiere la inversión estratégica del argumento de Luhmann: no es la diferenciación la dadora de sentido (“vida”) sino el sistema. Al funcionar eficazmente el orden-sistema, se deduce el buen funcionamiento de todo lo demás (el entorno). Esa postura es muy similar a la observada en Hobbes cuando dice que es la voluntad del Estado soberano la que proporciona orden y legitimidad social o la tesis de A. Smith quien señala que es la “Mano invisible” (el mercado) quien organiza la vida socio-política y económica.

A partir de la crítica de Habermas a Luhmann⁵³, la teoría de sistemas abandona el nivel de los sujetos de la acción individual y colectiva. Para Luhmann, efectivamente, la sociedad civil (que él la interpreta en el sentido aristotélico de *politike koinonía*) es un subsistema diferenciado marcado por normas, valores y leyes, que son las reglas universales de cohesión y orden político. De esa manera el uso del término de *sociedad civil*, según Luhmann, es una especie de pretexto ideológico para justificar un sistema institucional basado en principios normativos⁵⁴. Más aún, piensa que para intentar hablar de sociedad civil no hay que hacerlo desde el paradigma de la

⁵² *Ibidem.*, p. 227.

⁵³ Especialmente véase J. Habermas: “Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública”, en *Facticidad y validez*, *op. cit.*, pp. 407-415.

⁵⁴ Ver en J. Cohen y A. Arato: *Sociedad civil y teoría política*, *op. cit.*, pp. 345-383.



moral ni de la norma, sino desde la economía. Lo económico antecede a cualquier otro subsistema. Quizás eso fue lo que Habermas le refuta a Luhmann al haber pensado que el “sistema económico” es la máxima instancia funcional de todo sistema posible. Concretamente piensa Luhmann que el “mercado” es auto- regulador de la vida humana. El sistema económico, al estar purificado de normas, creencias y leyes, cierra la posibilidad de construir nuevas formas de organización social y de participación política, pues éstas ya están presupuestas en la lógica del sistema económico. Respecto al modelo económico propuesto por Luhmann, Cohen y Arato señalan que: *“Este nuevo modelo no está diseñado para salvar el concepto de sociedad civil. Por el contrario, Luhmann busca en particular descomponer la idea de una esfera en que estructuras normativas que se refuerzan y estabilizan mutuamente, formas de asociación y la comunicación pública enfrentan al Estado moderno y a la economía moderna”*⁵⁵

En efecto, las diversas formas de asociación carecen de recursos legítimos para convertirse en poderes políticos. Según Luhmann, las organizaciones sociales al estar dotadas de esquemas normativos para su cohesión y de aspectos “emocionales”, como la fraternidad y de acciones que tiendan a desestabilizar un orden social dado, no pueden ser subsistemas autorreferenciales, pues eso sería contrafáctico a la *teoría de sistemas*. Eso se debe a que los diversos intereses sociales no dependen de la capacidad de auto-organización de la sociedad civil, sino que éstos están reservados a los procedimientos formales y/o funcionales. O sea, la gestión de las demandas e intereses sociales sólo son posibles a partir de esquemas de contención en el que los *únicos agentes participantes son los clientes directos y el órgano administrativo*. Lo interesante es que esos agentes deben asegurar la reproducción del sistema. Por tal motivo, a bien decir de

⁵⁵ *Ibidem.*, p.375.



Habermas, la sociedad civil, en sus más variadas formas de organización, pierde la capacidad de comunicar y gestionar públicamente.

En suma, al comprender la sociedad civil como un subsistema diferenciado que bajo la óptica luhmanniana carece de sentido, sin embargo, abre otra dimensión de referirse a ella, por un lado para desarticularla, pero por otro, para reforzarla. Me refiero al lenguaje o discurso de los símbolos. La teoría de los símbolos constituye una dimensión central en las prácticas sociales, pues no hay que concebirla como un recurso literario-trascendental, sino como producto y objeto de conocimiento, es decir, como resultado de la actividad humana, sensorial, objetiva y práctica.

Para E. Cassirer, el ser humano no vive en un universo puramente físico/natural, ni solamente en un sistema funcional, sino que está inmerso en un universo simbólico. Partes de ese universo lo constituyen el lenguaje, la narrativa mítica, el arte, la religión⁵⁶ y también la política. Revisar la arquitectónica simbólica implica analizarla con “ojos críticos” -como diría Marx- es decir, evitando caer en una hermenéutica ahistórica y acrítica. Por supuesto que Cassirer analiza las figuras del símbolo a través del discurso y la práctica política⁵⁷. P. Bourdieu es otro autor que también analiza las estructuras simbólicas a la luz de las luchas sociales. La conexión que establece Bourdieu entre el símbolo y la política es que el primero, por ser producto de una práctica social determinada, posibilita hábitos y modos de vida. La política, en efecto, por ser también una actividad humana, se nutre de estructuras simbólicas. La teoría política no puede someterse a reglas rígidas de constitución, por ejemplo, el “cálculo”, la “razón instrumental” o la

⁵⁶ Según Cassirer lo interesante es entender al ser humano como animal simbólico, lo cual permite ir más allá de la razón, pues “la auténtica y más profunda tarea de la filosofía de la cultura, de la filosofía del lenguaje, del conocimiento, del mito (...) es penetrar en la esfera originaria de la visión intuitiva” (ver E. Cassirer: *Filosofía de las formas simbólicas*, 1971, vol.1, p. 57).

⁵⁷ Más allá del idealismo simbólico, Cassirer interpreta el símbolo a partir de ciertas experiencias históricas y de ciertos textos filosófico-políticos. Reflexiona sobre el mito de la raza superior (el nazismo) al igual que autores como Platón, Maquiavelo y Heidegger (consúltese su obra casi soslayada, E. Cassirer: *El mito del Estado*, 1985, pp. 99, 190, 216, 338).



“autopoiésis funcional”, ni tampoco a procedimientos formales normativos. Ella permite revelar no solamente comportamientos, consumos gustos, preferencias (en el sentido de J. Rawls), estilos de vida, sino también distribuye los campos ideológicos en el que el conflicto político y de clases sociales se libran necesariamente. Los símbolos, en suma, definen las diversas unidades políticas y establecen las luchas ideológicas⁵⁸. Al respecto dice Bourdieu: *“El símbolo también posibilita la reproducción social (...) el objeto de la ciencia social es una realidad que engloba todas las luchas, individuales y colectivas, tendientes a conservar, a transformar la realidad y, en particular, aquellas que tienen por objeto la imposición legítima de la realidad y cuya eficacia propiamente simbólica puede contribuir a la conservación o a la subversión del orden establecido, es decir, de la realidad”*⁵⁹

De la cita anterior se deduce que la gramática simbólica constituye la “eficiencia” de una determinada acción política. Queda claro que para el funcionalismo sistémico de Luhmann no cabría la posibilidad de subversión de la realidad del orden-sistema a partir de dispositivos simbólicos que serían para el autor de *Sistemas Sociales*, pseudocategorías que habitan solamente en creencias infundadas.

Un paso más. Me atrevería afirmar que tras el derrumbamiento de las monarquías absolutas de Europa en el curso de las revoluciones democráticas, tras la declaración de independencia de las colonias americanas y la guerra colonial contra Inglaterra, las Constituciones republicano-democráticas documentan el primer acto de autoinstitución

⁵⁸ Si Gramsci habla de las luchas por la hegemonía, Bourdieu de la misma manera señala que en esas luchas reales, históricas, se ponen en juego los símbolos que son los que en última instancia justifican relaciones sociales de producción (ver P. Bourdieu: *El sentido práctico*, 1991, pp. 188-192).

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 237.



explícita⁶⁰ de una sociedad civil. Con ella el uso de dispositivos simbólicos permitió el diseño de estructuras institucionales. Contribuyó a la construcción de un espacio público en el que las diversas formas de integración social pudiesen trazar líneas de acciones. Además permitió definir y autolimitar los diversos recursos del ejercicio del poder. Los códigos normativos también se vieron influenciados por la simbología política.

El acto de constitución de las diversas formas de organización social utilizan estructuras simbólicas que legitiman una acción y autodefinen la identidad, por ejemplo, “pueblo soberano”, “clase”, “nación”, “nosotros”, “los otros”, evitando caer en un vacío de representatividad institucional. Es muy importante tener claro cómo en teoría política los símbolos juegan un papel regulador en los procesos de organización y cohesión social. De esa manera la sociedad civil también es un producto simbólico de referencia, pues de la misma forma lo es el “pueblo” o la “nación”, ésta es una representación simbólica dotada de una imagen unitaria.

Desde la perspectiva de C. Schmitt, la sociedad civil puede evitar la cooptación de instancias institucionales dominantes, pero, lo que no puede violentar es la vía constitucional. De esa manera la sociedad civil es la “unidad política del pueblo”⁶¹ contrapuesta al poder político. El autor de *Verfassungslehre* señala que toda acción social organizada, para devenir “unidad política”, de una manera o de otra, tiende a utilizar recursos simbólicos de identidad, pertenencia, resistencia y autoorganización, los cuales sólo son reconocidos en la esfera pública del derecho constitucional. De esa manera el espacio público es político en la medida en que es definido

⁶⁰ Ver C. Castoriadis: “L’exigence révolutionnaire”, en *Le contenu du socialisme*, 1979, p. 358. Es importante el concepto de “autoinstitución” pues representa una forma de definir una unidad político-jurídica. Es un mecanismo autoprodutor de un sistema.

⁶¹ C. Schmitt: *Verfassungslehre*, 1957, p. 3. Es importante recordar que la sociedad civil, desde la posición schmittiana, cobra legitimidad solamente si están amparadas sus acciones públicas en una Constitución.



y concebido constitucionalmente. Si la sociedad civil define sus acciones público-políticas, entonces está legitimada por la Constitución⁶².

Por lo tanto, la referencia simbólica que representa la sociedad civil no es una referencialidad ficticia, abstracta y carente de contenido, por el contrario, es un *imaginario concreto* el cual solamente es tematizado a partir de ciertos contextos espacio-temporales. La sociedad civil no es un subsistema carente de capacidad de autorregulación política, ni tampoco es un “mito político”, ni mucho menos expresa el lugar donde se gestan las buenas intenciones⁶³, sino más bien, es la esfera donde acontecen los más variados conflictos y en el que sus miembros, a través de acciones públicas organizadas, son auto-capaces de definir estrategias de reconocimiento y solución a las demandas y controversias reales. Las demandas oscilan entre derechos políticos, económicos, culturales, de género, de edad, etcétera. V. Rödel y G. Frankenberg señalan al respecto lo siguiente: “*Los debates públicos y la praxis simbólica de los ciudadanos y las asociaciones, de este modo, resultan ser en una democracia las bases de legitimidad del poder indisponibles e imposibles de burlar*”⁶⁴.

Justamente el término “praxis simbólica” es una dimensión esencial en la interacción de subsistemas institucionales. Los símbolos, por ende, conjugan las variables por las cuales los sujetos actúan, se unifican y se diferencian, como colectivos, de otros. Ordenes simbólicos y modos de discursos asociados son un lugar político privilegiado por la ideología en cuanto que también es un dispositivo de *integración social*.

⁶² *Ibidem.*, p. 7.

⁶³ Según Salazar señala que “la idea de sociedad civil corre el riesgo de convertirse en un mito político” (ver L. Salazar: “El concepto de sociedad civil (usos y abusos)”, en *Sociedad Civil en América Latina: representación de intereses y gobernabilidad*, op. cit., p. 24).

⁶⁴ V. Rödel y G. Frankenberg: *Die demokratische frage*, 1989, p. 170.



4. ESPACIO PÚBLICO, COMPLEJIDAD Y DIFERENCIA

El “pluriverso”⁶⁵ social sólo empieza a existir cuando se delimita un espacio. No me refiero a la abstracta idealización del espacio vacío de la física newtoniana, tampoco al espacio del claustrofobo o del agoróforo, sino a los “bordes”⁶⁶ abiertos donde aparecen las múltiples interacciones sociales. Cada borde supone un orden constituido: a través de normas, instituciones, símbolos, encuentros contingenciales, simpatías fundadas en la afectuosidad y en la co-participación de objetivos (políticos, de grupo, familiares) comunes en el que se estructuran coyunturas de sistemas intersocietarios. Debemos tener claro que cuando hablo del “espacio social” no me refiero a una mera determinación conceptual como creía Kant⁶⁷, ni tampoco a una cualidad estática de “espacios parciales” como pensaba el Círculo de Viena⁶⁸, sino a la relación dinámica entre las multiplicidades espaciales. Cada espacio constituye un ámbito marcado por la concatenación y el límite. Así, cada región espacial no puede actuar “solipsísticamente” sino que está sujeta a una compleja red de interconexiones en la que participan una diversidad de causas y de acciones plurales de individuos.

⁶⁵ Retomo la categoría de “pluriverso” de Schmitt. Para evitar las ideas abstracto-sustancialistas que presuponen el orden, la univocidad y la tautología, asumo el paradigma de la *pluralidad* donde discurren la complejidad de las acciones sociales, los registros cognitivos y los procesos en los que se circunscriben ambos. Schmitt captó correctamente el rasgo conceptual de lo político en el mundo de los pluralismos. De ahí que diga que “el mundo político es un pluriverso, no un universo” (C. Schmitt: *El concepto de lo político*, 1998, pp. 82-83).

⁶⁶ Giddens utiliza el concepto de “bordes espacio-temporales” y lo define como “conexiones, sean conflictivas o simbióticas, entre sociedades de diferentes tipos estructurales” (A. Giddens: *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, op. cit., p. 393).

⁶⁷ Aristóteles fue el primero en sistematizar la idea de “espacio” desde los esquemas de las ciencias físicas y lo definió como el “lugar (*tópos*)” donde acontecen los eventos naturales (Aristóteles: *Sobre la Física*, Linotipo, Bogota, 1945, p. 62). Por su parte Kant estimó que el espacio es una “intuición *a priori*” representada según conceptos (I. Kant: *Crítica de la razón pura*, 1976, pp. 42-47). Es interesante remarcar que para ambos filósofos el espacio sólo era un lugar donde fluyen los fenómenos empíricos o bien, una determinación analítica que le imprime el sujeto a lo exterior. Podemos saber que no tenían conciencia clara sobre la espacialidad entendida como lugar donde aparece la complejidad social.

⁶⁸ Especialmente Gödel es quien en su analítica del lenguaje define al espacio “como cualidad estática de espacios relativos” desconectados entre sí pero que sólo pueden entrar en conexión a través del lenguaje formal de la matemática (K. Gödel: “Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls”, en *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 1930, pp.349-360).



En teoría política el espacio, en sentido estricto, es el ámbito común donde acontece el *plexo* de las acciones públicas de los sujetos. Ahí se dan cita la complejidad de lo histórico en sus más variadas formas específicas de organización: los partidos políticos, las instituciones, los aparatos legislativo, judicial y ejecutivo, los procesos electorales, las asambleas de representantes, las fuerzas castrenses, las instancias ideológicas, la sociedad civil en sus diversas formas de estructuración, los dispositivos normativos y simbólicos, etcétera. El espacio político es, sin duda, el más complejo de la variedad de espacios que conforman las acciones humanas. Pues en él se ponen en juego los destinos particulares y los proyectos de *vida* de los colectivos. Hablo no del *tópos* naturalista, fenoménico o funcionalista (a la manera de Weber y Luhmann), sino del *borde* o ámbito histórico-material donde se ponen en cuestión las condiciones fácticas de producción y reproducción de la vida humana, de su “entorno” y de todo aquello que comprende el “sistema-mundo”⁶⁹.

En los párrafos “1” y “2” del presente capítulo he elucidado las posturas teóricas que han definido la sociedad civil. Pero ahora lo importante es tematizar qué lugar ocupa ésta en el espacio público. En efecto, N. Bobbio⁷⁰ nos recuerda la clásica bifurcación entre lo público y lo privado. Pone énfasis en lo público constituido como *ius publicum* y en el que se sintetiza el ejercicio del poder. El espacio de la publicidad es el contexto definido por el “gobierno del poder”. Lo público es tal porque visible es la geometría del poder institucionalizado en una forma de gobierno (democrático) y legitimado normativamente⁷¹. Para él no toda acción social es digna de ser pública en sentido estricto, pues bien puede haber un acto público con asuntos privados. Sin embargo, quizás a Bobbio se le pasa por

⁶⁹ Bien cabría recomendar la arquitectónica de la ética de la liberación en la que se menciona el “sistema-mundo” en la complejidad de sus interpretaciones (véase E. Dussel: *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, op. cit., pp. 50-86).

⁷⁰ N. Bobbio: *El futuro de la democracia*, 1991, pp. 94-118.

⁷¹ *Ibidem.*, p. 95. En esa página dice que el “gobierno es el poder público en público”.



alto que lo privado y lo público están interconectados y lo único que los hace distintos son las “posiciones”⁷² de los sujetos en sus prioridades de ser organizados (institucionalmente) u organizadores bajo o de ciertos objetivos. Claro está que a Bobbio le interesa la publicidad como espacio de las decisiones político-institucionales por excelencia, más aún, de las macrodecisiones que se ciernen en las relaciones bilaterales de los Estados democráticos. La complejidad del espacio internacional denota, en efecto, cierto abandono a otro tipo de complejidades sociales, como son por ejemplo, los grupos, las organizaciones y movimientos societarios. Pues aunque esos constituyen también el espacio público, son fuerzas con pretensiones de ocupar un lugar en el campo del ejercicio político.

¿Qué permite la instauración de un espacio público? Es importante señalar que dicha pregunta no se reduce a buscar una causa originaria o fundacional (sustancialista o trascendental), sino simplemente a demarcar el proceso mediante el cual se manifiestan las fuerzas del desarrollo histórico. Nuestro argumento presupone que el espacio público no es una “franja” o “referencia” estable, inmutable y atemporal donde son depositados todos los eventos humanos, sino el lugar de *actuación, construcción y recreación*, de la acción plural de los sujetos. En ese sentido, no se trata de especular sobre el origen arquetipal del espacio público, por el contrario, pretendo elucidar los mecanismos históricos y simbólicos por medio de los cuales se estructuran de múltiples y complejas formas las relaciones socio-políticas.

Desde la perspectiva fenoménica las reflexiones teórico-políticas que propone H. Arendt acerca de la instauración del espacio público están marcadas por dos conceptos centrales: la “aparición” y lo “común”. A partir de la terminología heideggeriana lo manifiesto se despliega también en lo “oculto” (de ahí que lo oculto quede circunscrito al ámbito de lo privado y lo

⁷² Utilizo ese concepto dándole el mismo sentido que le proporciona Laclau y Mouffe cuando nos hablan de que no existe un sujeto, sino “posiciones de sujeto”, es decir grados contextuales que definen la subjetividad y en la que ésta actúa (ver E. Laclau y Ch. Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, 1987, p. 140).



manifiesto a lo público). Dice H. Arendt: *“La distinción entre las esferas pública y privada (...) es igual a la diferencia entre cosas que deben mostrarse y cosas que han de permanecer ocultas”*⁷³.

Desde ese nivel argumentativo H. Arendt propone que lo público y privado comparten un “borde” común: el espacio vital o el espacio mundano como condición universal. En efecto, se trata de *un espacio* que se disuelve en múltiples espacios (por ejemplo, en lo privado puede acontecer la relación erótica, familiar, sectaria, etcétera. Mientras que en lo público se desarrollan las instituciones, la normatividad, la solidaridad, los movimientos sociales). Es interesante que, incluso Luhmann, acepte la lógica argumentativa de la fenomenología. Dice Luhmann: *“El enfoque fenomenológico describe la realidad tal como aparece. Aparezca como aparezca puede ser interpretada como la exclusión de otras posibilidades. Podría no ser lo que parece que es, pero su selectividad no puede ser negada. Este enfoque epistemológico (...) es un argumento fuerte a favor de su condición de indicador de la realidad”*⁷⁴.

En efecto, Luhmann reconoce la fuerza explicativa del enfoque fenomenológico (a la manera de E. Husserl⁷⁵) que sirve para elucidar el fenómeno y su irrupción en la escena pública. Justamente, tanto en las “ciencias duras” como en las ciencias sociales, el concepto de “aparecer” no implica perdurabilidad en el espacio y tiempo, inmutabilidad y previsibilidad constante, sino lo contrario, variabilidad, turbulencias, irregularidades e

⁷³ H. Arendt: *La condición humana, op. cit.* p. 77. Más adelante enfatiza: “mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (*Ibidem.*, p. 203).

⁷⁴ N. Luhmann: *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, 1998, p. 28. Dado que todo fenómeno es “inestable” es necesario producir variables que permitan captar el proceso de transición de lo *estable* a lo *inestable*. Es por ende necesario hacer uso del enfoque fenomenológico que plantea el sentido del devenir y el funcional o de la complejidad que apunta a la selección y organización de lo complejo (*Ibidem.*, p. 29).

⁷⁵ El programa de la fenomenología propuesto por Husserl y al que se refiere Luhmann, consiste “en la reflexión radical sobre el significado de lo que aparece”. Husserl utiliza el término *erscheinen* como lo “abierto (*offen*)” al “mundo de la vida (*Lebenswelt*)” (E. Husserl: “Ideen zu einer reinen Phänomenologischen Philosophie”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischen Forshung*, 1930, p. 568).



imprevisibilidad⁷⁶. ¿De dónde nacen las irregularidades y contingencias? Según Luhmann de la diferencia, es decir, de otros “entornos”. Lo que no explica suficientemente el teórico de los sistemas es que dichos “entornos” o “bordes”, “ámbitos” o “espacios”, están constituidos por acciones humanas concretas: por gustos, preferencias, actos emancipatorios, lenguajes, costumbres y normas. Efectivamente, lo imprevisible de un espacio público en el que se circunscribe un movimiento social, por ejemplo, es que no se sabe con exactitud su aparición y desaparición en la escena pública. Sería algo así como la tela de Penélope que se teje y desteje diariamente.

En cuanto a la idea de lo “común” H. Arendt piensa en el presupuesto aristotélico el cual indica que el ser humano es por naturaleza ser social, gregario, que de acuerdo a la razón, las costumbres, las leyes y una forma de gobierno, es posible la convivencia entre varones libres e iguales (el hombre helenista). En ese sentido, el lugar donde se adquiere conciencia de la fuerza socializadora es el espacio público ya que ahí los participantes son capaces de establecer acuerdos y proyectos de interés común. H. Arendt reconoce que “la verdadera esfera pública, al igual que el mundo común (...) impide que caigamos uno sobre otro”⁷⁷, es decir, acepta que lo público es el espacio ordenador de cualquier acción social. En ese tenor, Habermas es más suspicaz que H. Arendt al señalar que no solamente es válido el presupuesto del orden social, sino que es legítimo por las variables que lo hacen posible: el poder económico, el poder administrativo y la solidaridad entendida como acción comunicativa cotidiana⁷⁸. Dado que el espacio

⁷⁶ La imprevisibilidad y contingencia no suelen ser dos características específicas de los teóricos de la complejidad y/o del caos actualmente, sino que también forman parte de las consideraciones epistemológicas de las ciencias sociales y de la filosofía política, especialmente. Un intento en esos tenores es G. Balandier: *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, 1989, pp. 60-79, quien en esas páginas comenta que la manera de tematizar un evento social es a partir del “orden y desorden”. O sea, a partir del mismo proceso en el que se origina, existe y deja de existir.

⁷⁷ H. Arendt: *La condición humana, op. cit.*, p. 62.

⁷⁸ J. Habermas: *Más allá del Estado Nacional*, 1998, p. 119. Es interesante resaltar que el espacio público, según Habermas, contiene tres ámbitos centrales: lo económico en cuanto a espacio de



público es lo que atañe a cualquier sujeto social en la búsqueda de beneficios de grupo o comunes, también es cierto que éste sólo es posible en la tácita orientación dirigida por instituciones, valores, normas, costumbres, en un mundo de vida cotidiano específico.

Debe quedar claro que el espacio público no es una especie de superficie homogénea o una “*tabula rasa*” donde quedan registrados indistintamente cualquier evento empírico o forma de acción social. Más bien, es el lugar global donde se constituyen y articulan multiplicidades de espacios públicos locales. La multiplicidad no se refiere a la burda noción que tiene K. Popper del indeterminismo⁷⁹, sino a que no existe un centro único y estable que coordine las múltiples y complejas acciones sociales. Las polisemias espacio-públicas sólo encuentran sus puntos de referencia y de inteligibilidad en la medida en que se establecen las condiciones para hablar de una autorrelación de la sociedad públicamente expresada. Por tanto, la construcción del espacio público o de los múltiples espacios públicos se logra(n) con arreglo, no sólo a la capacidad comunicativa del poder social como piensa Habermas⁸⁰, sino ante todo, a las condiciones que hacen posible toda demanda pública (ya sea por vía institucional o contestataria) mediante el reconocimiento a las reglas en cuyo marco se resuelve la competencia de las opiniones e intereses sociales.

Un paso más. ¿Cuándo el espacio público deviene *político*? Se trata de una pregunta central en cualquier análisis de teoría política. Habermas intenta responder cuando dice que “el espacio público-político lo hemos denominado caja de resonancia para problemas que han de ser elaborados por el sistema político (...), es un sistema de avisos con censores no

producción de los bienes; lo político-administrativo como lugar de las decisiones de distribución y de la operatividad de reglas y normas; y finalmente el mundo de la vida y la acción de los colectivos.

⁷⁹ Ver especialmente K. Popper: “Teoría cuántica y el cisma en física”, en *Post Scriptum a la lógica de la investigación científica*, 1982, p. 125. En esa página nos habla de “la única posibilidad razonable (...), del universo abierto: un argumento a favor del indeterminismo”.

⁸⁰ Habermas indica que la sociedad civil oscila entre tres variables fundamentales: el poder social, el poder político y el poder administrativo (J. Habermas: *Facticidad y validez*, op. cit., p. 409).



especializados, pero que despliegan su capacidad (...) a lo largo y ancho de toda sociedad”⁸¹. Se trata, en efecto, del momento en cual los sujetos sociales se autoorganizan, entran en relación con otros bloques sociales organizados y asumen estrategias de argumentación racional *para* la defensa, demanda o denuncia de alguna(s) exigencia(s) política(s), económica(s), cultural(es) y que, a través de las reglas del juego normativo o muchas veces trascendiéndolas, construyen canales legítimos de expresión política (a través de organismos no gubernamentales, partidos políticos, asamblea de representantes). Justamente es la transición de lo público a lo político lo que determina el transito del poder social al poder político.

La anterior pregunta también podemos responderla de tres maneras. Primero; desde las posiciones de H. Arendt⁸² y de C. Schmitt⁸³. Para ambos el espacio público solamente se constituye como “político” en la medida en que el poder temporal se desliga de las bases de la sanción religiosa y la manifestación de motivos religiosos se destierra a la esfera privada. Ambas teorías de lo político están de acuerdo en que sólo desde la emancipación del ámbito temporal respecto de la tutela directa de la Iglesia y en especial desde la abolición de la monarquía legitimada por la religión se ha iniciado el desarrollo de una esfera pública *autónoma*, es decir, que obedezca a los criterios propios de la racionalidad y legitimidad. Por lo tanto sólo se puede hablar de “política” en la versión de los modernos si no hay ya ningún absoluto que lleve ropajes religiosos o metafísicos y que pueda reclamar

⁸¹ *Ibidem.*, p. 439

⁸² Arendt ha explicado pormenorizadamente la construcción del espacio-público político desde el ejercicio de las libertades republicanas: “el ámbito político-terreno es, pues, el lugar terreno visible en el cual la libertad puede manifestarse (...) hacerse realidad en palabras, hechos, acontecimientos (...) Sin espacio propio fundado la libertad no puede llegar a convertirse en una realidad (...) Las personas solo pueden ser libres en relación mutua, por tanto sólo en el ámbito político y del comercio; solamente allí experimentan lo que es positivamente la libertad y el hecho de que ésta es más bien un No-ser-obligado” (H. Arendt: *Freiheit und Politik*, en *Neve Rundschau*, 1953, pp. 670, 676).

⁸³ El concepto político de espacio público en Schmitt hace referencia última al concepto de Estado, puesto que “el concepto del Estado presupone el concepto de lo político” y éste (el Estado) es el “*status* político de un pueblo organizado en una unidad territorial” (C. Schmitt: *El concepto de lo político*, *op. cit.*, 17).



respeto en la esfera pública. Ante tales circunstancias es extremadamente importante las líneas interpretativas de H. Arendt y C. Schmitt respecto al espacio público-político puesto que para los dos teóricos la politicidad del espacio social sólo es garantizada a partir de una concepción *republicana*, según la cual la legitimidad de una constitución y del orden que en ella se apoya se mide, ante todo, por el criterio de si admite un derecho a existir y un espacio a lo “diferente” y “heterogéneo”. En ese tenor, dicha concepción permite la constitución de corporaciones políticamente unificadas no como resultado de escuetas configuraciones “amigo-enemigo”, sino en el proceso de la disposición a los otros.

El reconocimiento a los otros no necesariamente niega la relación política entre amigos y enemigos propuesta por Schmitt, sino que reivindica la necesidad de construir el espacio público a través de una legalidad común. Eso sólo es posible gracias al acuerdo el cual no suprime las diferencias, ni tampoco la enemistad que brota de ellas: es suficiente que sirva para someter el conflicto a reglas comunes. El espacio público es, por ende, el lugar político por excelencia donde se libran los conflictos de las diversas unidades políticas y deliberan los acuerdos racionales y normativos en el contexto del respeto a las libertades constitucionales. Al respecto dice Schmitt: *“Lo político no acota un campo propio de la realidad, sino cierto grado de intensidad de la asociación o disociación de los hombres (...). Lo político se mantiene gracias al orden normativo, las costumbres y el conflicto (...) pues es lo que permite la “unidad social”⁸⁴.*

De la cita anterior se deduce que la diversidad social conduce a la unidad política. Por tanto, el espacio público-político es el *topos* republicano donde la cohesión social permite la legitimidad del Estado.

Segundo; a partir del multiculturalismo que alude a la posibilidad de desarrollar dentro de un marco democrático una diversidad de identidades, valores y formas culturales, que le den sentido a las relaciones

⁸⁴ *Ibidem.*, pp. 68, 72-73.



intersubjetivas en un espacio socio-histórico dado. Para el multiculturalismo el espacio público deviene político en el momento en el que se trazan esquemas jurídicos que permitan el respeto y reconocimiento a los diversos horizontes de valor que definen cada identidad cultural. Se trata, en efecto, del multiculturalismo comunitario pregonado por Ch. Taylor y en la que su propuesta de construcción del orden social se centra en una cultura que convine los derechos individuales con las metas colectivas, la igualdad y la diferencia. El orden socio-político no sólo se edifica con constituciones, reglas, libertades, acuerdos, sino fundamentalmente a partir de la plena coexistencia entre diversas identidades culturales en sus relaciones diferenciales. Es clara la propuesta de Taylor cuando dice: *“Lo que somos como seres humanos lo somos tan solo en una comunidad cultural (...) nuestra experiencia es lo que es, modelada en parte por la forma en que interpretamos; y esto tiene que ver con los términos que están disponibles a nosotros en nuestra cultura. Muchas de nuestras experiencias más importantes serían imposibles fuera de la sociedad, pues se relacionan con objetos que son sociales”*⁸⁵.

En otra de sus obras dirá también que “la importancia del reconocimiento es ahora universalmente reconocida en una forma o la otra (...) En el plano social tenemos una política continua del reconocimiento de la igualdad”⁸⁶. Sin embargo, no sólo bastan los principios de reconocimiento, igualdad y autenticidad, para poder hablar del espacio público-político, sino también es necesario incorporar, como un momento más en el orden social, el principio básico de justicia que exige igualdad de oportunidades para que todos los individuos puedan desarrollar su propia identidad, pero incluyendo el reconocimiento de la diferencia, ya sea de raza, sexo, edad, etcétera.

⁸⁵ Ch. Taylor: *Hegel y la sociedad moderna*, 1983, p.171. En ese nivel de argumentación Taylor considera que el orden social depende de políticas que permitan la comunicación intercultural entre los diversos grupos, asociaciones, colectivos, que son los que empíricamente estructuran lo social.

⁸⁶ Ch. Taylor: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, 1993, p. 28.



Desde la perspectiva del multiculturalismo liberal de J. Rawls, por ejemplo, el espacio público es *político* en la medida en el que el principio de justicia en su concatenación con las instituciones desarrollan esquemas de cooperación. Eso sólo es posible de acuerdo al reconocimiento plural de individuos y grupos sociales por instituciones (democráticas) responsables de la administración de los derechos civiles, políticos, económico e, incluso, culturales. Cabe señalar que el orden social sólo es *político* en la medida en que se estructuran estrategias institucionales de coordinación social y en el que el principio de justicia, como imparcialidad, representa la condición fáctica de ordenamiento correcto de una sociedad. Independientemente de si los principios rawlsianos se circunscriben en el ámbito de la institucionalidad (formal), del cumplimiento y obediencia al sistema⁸⁷ y de que las libertades sociales no son equivalentes a las desigualdades económicas en un orden social dado⁸⁸, lo importante es matizar que el espacio público depende del proyecto político-institucional diseñado para la estabilidad de la sociedad. Dice al respecto Rawls: “Una institución y por tanto la estructura básica de una sociedad, es un sistema público de normas y su participación en la actividad que definen es resultado de un acuerdo”⁸⁹.

En efecto, la “estructura básica de una sociedad” es legítima en la medida en que se garantizan esquemas de equidad entre las diferentes expectativas de los individuos y en el que las instituciones basadas en normas cumplen una función legalizadora de los bienes primarios (los derechos, las oportunidades, los poderes, los privilegios, etcétera). Por tanto, el espacio público es solamente entendido bajo los modelos institucionales, normativos, axiológicos, que definen el orden social fundado en el derecho,

⁸⁷ Según Rawls la administración imparcial que las instituciones realizan de justicia se llama “justicia formal” (ver J. Rawls: *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 66).

⁸⁸ El mismo autor de *Liberalismo político*, señala que “las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, b) ligados con cargos y posiciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades” (*Ibidem.*, p. 88).

⁸⁹ *Ibidem.*, p. 62.



la justa distribución de oportunidades, la imparcialidad y la coexistencia pacífica de los individuos de una sociedad democrática.

Tercero; desde la concepción crítico histórica del fenómeno de la conflictividad. En el punto “2” del presente capítulo he mencionado la importancia teórica de A. Gramsci cuando indica que el espacio público está marcado por el enfrentamiento conflictivo de “bloques” política e ideológicamente constituidos. En efecto, previo a Gramsci, Marx ya nos había recordado que el proceso histórico es el flujo por donde discurren los conflictos de clase. Claro está que lo importante no es afirmar las tesis clásicas de las luchas sociales, sino fundamentalmente descubrir los mecanismos por medio de los cuáles los conflictos son extrapolados al ámbito público. C. Schmitt captó el sentido político del conflicto y la fuerza cohesionadora de éste⁹⁰. En ese sentido, la explicación histórica eleva al conflicto a centro y eje de sociabilización⁹¹. Impulsa la integración y cohesión social mientras conduce a los individuos a la cuestión de cómo debe ser organizada su comunidad, grupo, asociación o colectivo y de este modo lo sensibiliza hacia su pertenencia al conjunto de la sociedad.

En el conflicto salen a la luz las relaciones sociales a veces antagónicas, determinadas por intereses diferentes y en las cuales, sin embargo, cada uno puede reconocerse en el otro. En ese nivel, el multiculturalismo tiene una línea común a la perspectiva conflictual, pues gracias al reconocimiento mutuo y previo de la igualdad de todos y a la obligación de discutir públicamente el conflicto, se ejerce el efecto civilizador. No se trata de un hecho empírico sino de la creación de condiciones

⁹⁰ Para Schmitt lo político es inseparable del conflicto. Un mundo sin conflictos sería apolítico, pero también no sería humano. No se trata, según Schmitt, de quedarse anclado en la esquematización del “amigo-enemigo” sino reflexionar profundamente sobre él en tanto fuerza integradora (ver C. Schmitt: *El concepto de lo político*, op. cit., pp. 58-69).

⁹¹ Podría dar la impresión de que se corre el peligro de ontologizar el conflicto. Esta impresión es sin embargo superficial. El efecto civilizador y socialmente integrador del conflicto tiene su fundamento normativo en la noción básica de igualdad. Esta noción resulta del reconocimiento mutuo entre individuos libres, el cual pone por su parte a los miembros de la sociedad civil en condiciones de tomar a su cargo el proyecto de autogobierno.



normativas ejecutadas: por socialización la cual puede tener éxito si los adversarios en conflicto no son indiferentes y por tanto no se relacionan unos con otros de forma exclusivamente estratégica, ni tratan a los adversarios como simples objetos de disposición (los hechos empíricos lo demuestran en las polémicas sostenidas por autoridades gubernamentales y grupos civiles que reclaman ciertos derechos: indígenas, de género y edad, por ejemplo, y a los cuales sólo se les trata como simples “objetos” con los que hay que cubrir un espacio vacío), administración o en el mejor de los casos como sujetos de “cuidado” y “peligro”. En esa línea de argumentación, A. Touraine explica lo siguiente: *“La mayor parte de las ideologías políticas afirman que sólo la acción política puede atribuir alcance general a unas reivindicaciones siempre particulares, la idea de movimiento social procura demostrar la existencia, en el núcleo de cada tipo societal, de un conflicto central”*⁹².

De la cita anterior deducimos que hablar de “conflicto central” presupone la existencia de modalidades de conflicto o tipos ideales de conflictos. Dichos tipos se refieren a las pugnas o confrontaciones entre intereses partidistas, a las guerras declaradas entre dos o más unidades político-culturales distintas o bien, a las luchas de emancipación o liberación que se ponen en juego al interior de un orden institucional (excluyente y autoritario). Efectivamente, el espacio público-político sólo es concebible, desde esta tercera respuesta, de acuerdo a la capacidad de procesar los conflictos que se gestan constantemente al interior de las relaciones sociales. En la esfera pública las formas de organización política constituyen la vida activa de la confrontación a través de los cuales es posible conformar los espacios de participación, reconocimiento y consenso, para deliberar (procesar) los grados de conflictividad permitiendo la solución

⁹² A. Touraine: *¿Podemos vivir juntos?*, op.cit., p. 99. Claro está que para el análisis de Touraine el conflicto que él estudia se refiere al que “libra un sujeto en lucha, por un lado contra el triunfo del mercado y las técnicas (los antiglobalifóbicos, por ejemplo) y, por el otro, contra unos poderes comunitarios autoritarios” (*Ibidem.*, p. 99).



racional y normativa de las diversas demandas o exigencias de los movimientos sociales que conforman la llamada sociedad civil.

En suma, reflexionar sobre el proceso constructivo de la esfera pública implica no solamente descubrir las diferentes propuestas teóricas matizando la complejidad que caracteriza a todo análisis político, sino también es un esfuerzo por revalorar la importancia del terreno público como único horizonte legítimo de reivindicación. Si bien es cierto que la sociedad civil ha de “conquistarse a sí misma”, de la misma manera el espacio público ha de ser conquistado por los movimientos sociales. No podemos soslayar que en el siglo XXI los herederos de la *polis* están siendo los trabajadores, los desempleados, las mujeres, las minorías étnicas, y, por supuesto, las organizaciones de jubilados y ancianos, etcétera, quienes cuestionan las instituciones, encarnan la exclusión de la participación política y demandan autonomía y autogestión. El proyecto a conquistar, desafiando los poderes tradicionales de la globalización (del mercado), siguiendo a Castoriadis, es la posibilidad de una autoinstitución o autogestión explícita y de una participación de todos en el ejercicio del poder⁹³.

En efecto, la conquista del espacio público-político y la idea de la autoorganización permanente de la sociedad a través de la participación efectiva de todos en el poder, tal como la desarrolla Castoriadis, destierra una vez más la democracia al seno de las esperanzas utópicas. La indiscutible fascinación que produce la idea de la participación directa de los ciudadanos en asuntos públicos no puede, como ya he indicado en el punto “3”, ocultar que la dimensión de la representación simbólica del monopolio

⁹³ El proyecto de Castoriadis de una democracia directa inspirada en la *polis* griega no debe ser confundida con las concepciones de la democracia cuya realización depende de un alto grado de homogeneidad social. Su proyecto llama la atención puesto que postula un cambio total en las relaciones políticas existentes, enfatizando el espacio público: “cuando tenga lugar una revolución total (...) será forzosamente una revolución política (...) como creación de una democracia que actualmente no existen en ninguna parte. Porque la democracia no consiste en elegir un presidente de la república cada 7 años (...) Democracia quiere decir soberanía del *demos*, del pueblo y ser soberano significa serlo las 24 horas del día (...) es poder directo de las personas sobre todos los aspectos de la vida y de la organización social” (ver C. Castoriadis: *Réflexions sur le ‘développement’ et la ‘rationalité’*, 1994, p. 159). También vale la pena consultar su obra *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 1989, pp. 36-45.



del poder queda de ese modo eliminada. No obstante el conflicto seguirá animando los productos complejos de toda acción social posible.

5. OBJECIONES Y PERTINENCIA

Hasta aquí puedo decir que la importancia de reflexionar teóricamente sobre el concepto de sociedad civil, radica en tres niveles: a) por ser una categoría política merecedora de análisis profundo y serio y por saber el lugar que ocupa en las ciencias sociales; b) por figurar como anfitriona en los diversos discursos clásicos de la teoría política y c) por conocer sus límites y explicar cómo y de qué manera nos referimos a ella. Sin embargo, es merced informarnos de los cuestionamientos y dudas que hay sobre dicho concepto.

Existen dos niveles de objetar la categoría de sociedad civil: el primero es de orden teórico, mientras que el segundo es coyuntural. Desde el nivel analítico la teoría de sistemas de Luhmann propone que la sociedad civil, como concepto histórico, tiene importancia pero como realidad funcional carece de inteligibilidad. Debido a la contingencia y a los valores, las creencias y los gustos con que actúan los seres humanos encapsulados en subsistemas y reducidos al “entorno”, no hay posibilidad de que éstos sean autorreferenciales. La sociedad civil como parte del entorno no puede ser criterio social de autorregulación. Los sujetos y las diversas asociaciones sociales sólo tienen razón de ser por el hecho de ser partes, mediaciones o instrumentos procesales al servicio del sistema.

T. Hobbes antecedió a Luhmann y señaló que la sociedad civil no puede ser considerada una sociedad política con pretensiones de transformar un sistema dado y de ejercer el poder político, administrativo y legislativo. Ella está para obedecer y no para gestionar. De la misma manera, según Luhmann, ella está para funcionar y no para subvertir o trastocar los procesos de decisión, operatividad, reproducción y estabilidad



del sistema. En ese sentido, correctamente objetaba Gramsci el concepto clásico de sociedad civil al identificarla con la sociedad burguesa. Gramsci intuyó lo que años posteriores Luhmann argumento: sociedad civil equivalente a homogenización, diferenciación indiferente y serialización.

Además, la sociedad civil no puede ser formadora de opinión público-política, pues su naturaleza estriba en voluntarismos, emociones y opiniones carentes de *sentido sistémico*. Al carecer de legitimidad funcional no es posible que pretenda constituirse como fuerza política representativa y autónoma. El poder político radica en el monopolio de las decisiones y no en los consensos públicos. En suma, la sociedad civil, según Luhmann, no puede constituir principios de autogestión (normatividades, por ejemplo), sino solamente poder autointerpretativo (cognitivamente).

Otra objeción teórica se encuentra en H. Willke, quien a la luz del debate sobre neocorporativismo, se ve llevado a dar al Estado estamental de F. Hegel una interpretación en términos de teorías de sistemas. Willke considera que el “quehacer político” es *descentrado* en tanto que el poder descansa en la capacidad de concertación, negociación y coordinación. El ejercicio político es una actividad reservada a las élites profesionales conectoras de los recovecos de la política. La descentración significa neutralizar cualquier forma de organización social⁹⁴. La capacidad de organización social no depende de los participantes, sino de criterios estratégico-funcionales diseñados en los centros de poder. Desde ahí se planifican la administración de los conflictos sociales, los derechos públicos y subjetivos y las prácticas de comunicación⁹⁵. Las libertades sociales resultan ser, por tanto, libertades concesionadas. Por tal motivo, la sociedad civil es convertida en una especie de “sociedad anónima”.

⁹⁴ H. Willke: *Ironie des Staates*, 1992, pp. 12-16.

⁹⁵ *Ibidem.*, p. 202, 205. Para Willke, apoyado en Luhmann, su propuesta se basa en el “establecimiento de discursos societarios” pero más bien para nosotros sería “imposición de un modelo de discurso societario”.



En cuanto a las objeciones coyunturales, éstas suelen desprenderse de contextos y experiencias socio-políticas recientes. Las posibles causas de las detracciones se pueden agrupar en tres niveles: 1) Piensan algunos⁹⁶ que la sociedad civil es un *slogan rústico* que sólo se utiliza cuando hay buenos deseos para organizaciones que buscan muchas veces un fin particular; 2) creen otros⁹⁷ que sociedad civil significa un conglomerado amorfo y maleable. Su maleabilidad conduce a una especie soterrada de corporativismo institucional. Es decir, una sociedad civil que hace propaganda de las necesidades y las aspiraciones populares para solamente buscar canonjías y “chambas” sexenales (caso de México). Se trata de ciertas asociaciones civiles que utilizan el concepto de sociedad civil para obtener cargos públicos, “vivir” de algún ingreso o presupuesto o simplemente por ejercer un liderazgo; 3) existe la postura de quienes señalan que la sociedad civil ha perdido su credibilidad a raíz de la caída del socialismo real y del fracaso de organizaciones políticas basadas en la tradición marxista⁹⁸.

Pese a las objeciones que pueden tener cierta dosis de validez, eso no es condición suficiente para descartar una categoría como lo es el tema reflexionado en este capítulo, pues si bien puede ser ambiguo en su significancia teórica, no lo es del todo para aquellos que libran sus luchas en el terreno de la práctica y la acción social. De cualquier manera la cuestión de la sociedad civil hoy en día implica todo un proceso de democratización insoslayable en muchas partes del mundo.

⁹⁶ Para Luis Salazar el concepto de sociedad civil encierra múltiples ambigüedades (véase L. Salazar: “El concepto de sociedad civil (usos y abusos)”, en *Sociedad civil en América Latina: representación de intereses y gobernabilidad, op.cit.*, pp. 21-29).

⁹⁷ Meschkat hace pública la manera en que muchas ONGs viven de los presupuestos del erario público de múltiples países y a la vez critican a los mismos gobiernos que las subsidian (ver K. Meschkat: “Una crítica a la ideología de la sociedad civil”, en *Sociedad civil en América Latina: representación de intereses y gobernabilidad, op.cit.*, pp. 39-42).

⁹⁸ Ver L. Avritzer: “Modelos de sociedad civil: un análisis de la especificidad del caso brasileño”, en *La sociedad civil. De la teoría a la realidad, op. cit.*, pp. 133-139.



La pertenencia de la sociedad civil se ubica desde el modelo participativo, representativo y responsable de los participantes en sus diversas formas de organización y no en aquel modelo estructurado a partir de las exigencias funcionales del mercado (Smith, Luhmann, Willke). La legitimidad de dicho concepto se localiza en dos niveles fundamentales: 1) el ser humano es ante todo miembro de una comunidad que alcanza desde la familia, la amistad, la vecindad, la iglesia, las cooperativas o los movimientos sociales, el acercamiento y diálogo racional sin coerción. Eso exige no oponerse de manera ingenua al Estado, sino lograr abrir espacios público-políticos para que las asociaciones constituyan el nuevo poder político; 2) en el terreno *simbólico*, las políticas de exclusión fueron y siguen estando acompañadas de imágenes unitarias de la sociedad que refuerzan al mismo tiempo las estructuras jerárquicas y los privilegios tradicionales. Los excluidos han comenzado a reaccionar ante la proscripción de la representación público-política y de la conflictividad con la formación de asociaciones independientes y sociedades de mujeres, homosexuales, indígenas, organizaciones de derechos ciudadanos y adultos mayores.

En efecto, reclaman la libertad de comunicación, preferencias sexuales, respeto a usos y costumbres, respeto y seguridad social/económica a los grupos vulnerables de la senectud, derechos de sufragio a fin de conquistar reconocimiento como miembros de la sociedad civil con iguales derechos y ejercer su influencia en la esfera de las decisiones y del poder. Habrá que agradecer por tanto a esas asociaciones, movimientos sociales y actores políticos (me atrevería a señalar y no caer en la soberbia de que los adultos mayores representan un bastión fundamental de estar recreando la política) el hecho de que puedan estar dejando lecciones concretas de cómo canalizar inconformidades, exigir nuevos derechos y reconocimiento, sin violencia (aunque eso no significa negarla *a priori*) y resolviendo los conflictos de forma civilizada y democráticamente aceptable.



1. LA SUBJETIVIDAD MODERNA

El título de “subjetividad” conlleva a investigar procesos centrales de su transfiguración a través de la historia del pensamiento. Se piensa actualmente que lo que aún mantenido de pie es la costumbre de significar al ser humano *como* “sujeto” y, bajo ese nombre en una especie de conspiración contra los conceptos de hombre, persona, individuo o sociedad, hacer una apología del mismo. “La astucia del sujeto (*Die Tücke des Subjekts*)” a la que se refiere Luhmann¹ justamente tiene que ver con la capacidad teórico-lingüística con el que han sido desplazados, en ciertos ámbitos discursivos, dichos conceptos. Contra el malestar de Luhmann por el hecho en que el *subjectum* ha imperado como categoría dadora de sentido (no obstante que también ha sido objetada por otras posturas teóricas -aspectos que abordaré más adelante-) se puede decir que aún continúan los esfuerzos por reconstruir las críticas hechas al sujeto. Eso tiene que ver con el resurgimiento del sujeto en cuanto “figura inédita”, según A. Cortina².

Por el momento sólo quiero indicar algunas cuestiones centrales que tienen que ver con el proceso de gestación del sujeto para luego explicar cómo deviene actor. Sin duda alguna, es con la filosofía cartesiana donde se empieza a constituir la nueva subjetividad basada en las metáforas de “cristalino”, “pureza” y “meditación”. Ese nuevo esquema parte de la fundamentación del ser pensante. Es él mismo quien sirve de base de sí mismo y de todo lo demás. Su postulación como nuevo orden racional implicó el nacimiento de principios que delinearon una novedosa manera de vislumbrar la vida personal, social e histórica. De esa forma el “yo intelectual” cartesiano o *ego cogito*

¹ N. Luhmann: “Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen” en *Soziologische Aufklärung*, 1995, pp. 155-168.

² A. Cortina: “Radicalizar la democracia desde un nuevo sujeto moral”, en *Ética aplicada y democracia radical*, 1998, pp. 123-142.



inaugura el proceso metafísico de purificación a partir de la iniciación ascética *para alcanzarse* como momento constitutivo del conocimiento y como único principio de realidad. Liberar las fuerzas sublimadoras del “yo pienso” no sólo contribuyó a librar la individualidad de las cuitas de los motivos religiosos, sino que también estableció la primera utopía racionalista de *Yo* constituido *more geométrico*.

Cabe mencionar que uno de los antecedentes del “yo racional” cercano a Descartes lo encontramos en la literatura de la experiencia mística de Santa Teresa que siglos antes a él había vaticinado la irrupción de una nueva subjetividad estructurada a partir de la conciencia como fortaleza y castillo interior. La metáfora de la Santa de un sujeto cristalino es la idea directriz de la totalidad del itinerario iniciativo según el orden geométrico-matemático e inspirada en el *Verbe divin*³. En efecto, con Descartes ese personaje místico, transparente y purificado de elementos empíricos representa la subjetividad humana al servicio de la razón. Pues ahora esa nueva conciencia racional se convierte en autorreferencia. El *ego cogito* irrumpe no sólo como un modelo antropológico sino, fundamentalmente, como único criterio epistemológico válido. Se podría decir que el sujeto humano de la teoría del conocimiento de Descartes, el “verdadero hombre (*un vrai homme*)⁴ como lo llama en el *Discours*, es la síntesis de la mente y el cuerpo pero en el que este último está regulado por la reflexión, la cual es la última instancia legítima que permite establecer el lugar histórico que ocupa la conciencia racional. Justamente eso es lo que define la constitución moderna del yo cartesiano.

³ Ver santa Teresa: *Las Moradas*, 1968 pp. 5, 14, 21, 21-62. En una de esas paginas dice: “Se me ofreció lo que ahora diré para comenzar con algún fundamento que es considerar nuestra alma como un castillo todo de diamante o muy claro cristal” (*Ibidem.*, p. 5).

⁴ R. Desacrtes: “Discours de la méthode, en *Oeuvres philosophiques*, 1963, p.59. En uno de sus párrafos señala: “Voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie” (*Ibidem.*, p. 10).



El ascenso del poder demiúrgico del yo pienso determinó los nuevos esquemas con que habría de operar la sociedad y la historia. La racionalidad social debería ceñirse a los postulados del conocimiento apodíctico. Se trataba de una promesa en la tierra que aseguraba el orden y la armonía de la vida humana. Las leyes racionales sobre la sociedad abrían el triunfo o, por lo menos, la consolidación de una conciencia unitaria o de un sujeto vulnerable a la fragmentación pero que sólo podía mantener su unicidad gracias al rigor de la razón universal. En esos términos, el sujeto humano quedó reducido a una simple entelequia cuya riqueza potencial estriba en las leyes racionales que lo gobiernan.

La normalización del sujeto racional ejercida sobre la realidad social, permitió la instauración de la *Modernidad* que, para A. Touraine, se trató de un nuevo modelo constituido por la interacción de tres elementos: la racionalización, el individualismo moral y el funcionalismo sociológico⁵.

En efecto, la subjetividad racional cartesiana ubicada en el siglo XVII es concomitante al proceso de constitución histórica de la llamada "Modernidad"⁶. Una nota relevante de ésta es que representa la génesis constitutiva de todo proyecto humano. Dicho proyecto tiene como punto de partida geográfico a Europa. La Modernidad es exclusivamente un fenómeno europeo que se va desarrollando desde la Edad Media y se difunde posteriormente en todo el mundo. La propuesta de la Modernidad durante los inicios de dicho siglo se centra justamente en pretender universalizar la particularidad europea, no sólo como topografía que irrumpe en otros continentes (América), como fuerza económica-

⁵ A. Touraine: "La desmodernización", en *¿Podremos vivir juntos?*, 2000, pp. 29-30

⁶ Existen cantidades vastas de investigaciones sobre la Modernidad. Desde la perspectiva filosófica sólo quiero traer a colación algunos teóricos preocupados por ese tópico. Recomiendo a A. Wellmer: "*Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*", 1985, pp. 48-115. J.F. Lyotard: *La condición postmoderna*, 1989. Ch. Taylor: *Sources of the self. The Making of the Modern Identity*, 1989, pp. 15-72. E. Dussel: "El sistema-mundo: Europa como centro y su periferia. Más allá del eurocentrismo", en *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, 1998, pp. 50-76. F. Hinkelammert: "Frente a la cultura de la Post-Modernidad, proyecto político y utopía", en *La fe de Abraham y el edipo occidental*, 1989, pp. 83-101.



comercial expansiva y hegemónica (España), sino también como universalidad abstracta fundada en el conocimiento racional, cuantitativo y funcional del sujeto moderno europeo. Incluso, Weber reconoce la importancia de la Modernidad cuando dice: *“¿Qué encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente en el suelo de occidente y solo aquí, se produjeran fenómenos culturales que -al menos tal como nosotros solemos representárnoslos- estaba en una dirección evolutiva de significación y validez universales?”*⁷.

Desde la perspectiva weberiana, Europa se autoconstituyó como horizonte universal dado que, bajo ciertas condiciones internas, fue posible superar por su racionalidad a todas las otras culturas. La hegemonía cultural europea del siglo XVII en adelante era la expresión también hegemónica de la racionalidad que inauguraba una verdadera revolución epistemológica y donde el mismo orden social no podía ser excluido de las leyes científicas. Así, la reducción de la vida humana a esquemas operativos matemática y científicamente eficientes, era la faceta concreta en que la modernidad devino gestión de la centralidad europea. La coronación del sujeto moderno no es más que una característica de la conformación histórica del eurocentrismo. Habermas, en su crítica al sujeto reconoce la importancia de éste en el proceso de la Modernidad: *“El cambio de paradigma desde la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa nos puede alentar a reanudar una vez más ese contradiscurso que desde el principio es inmanente a la Modernidad (...) Esta salida diferente quizá nos permita tener en cuenta, bajo premisas distintas, las razones de la autocrítica que a sí misma se ha venido haciendo una Modernidad en discordia consigo misma”*⁸.

⁷ M. Weber: “Vorbemerkung zu den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie”, en *Soziologie. Weltgeschichtliche Analicen Politik*, 1956, p. 340. Dice al respecto: “ni la evolución científica, ni artística, ni la espiritual, ni la económica, condujeron por aquellas vías de racionalización que resultaron propias de Occidente”.

⁸ J. Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, 1989, p. 358.



De entrada, Habermas acepta y fundamenta que pese a la crítica sobre el discurso del sujeto, se establece una simbiosis insoslayable entre la subjetividad fundada en la razón y la Modernidad. Incluso, Luhmann reconoce que la filosofía del sujeto y el proceso histórico de la Modernidad son tan semejantes que ambos se confunden en el momento de ser sistemas [cognitivo (sujeto) cultural (Modernidad)] autoreferentes y autopoieticos⁹.

2. MODELOS TRASCENDENTALES DEL SUJETO

El sentido de la propuesta del sujeto moderno no sólo se orientó en fundar un proyecto utópico a partir de principios racionales indubitables, sino esencialmente despejó el camino de la reflexión y del orden socio-histórico para los siglos venideros. Pues del proyecto “inacabado” del sujeto moderno surgieron posturas teóricas que elevaron la función del pensamiento a panacea universal. De ahí que ya no fue suficiente que el sujeto se descubriera como *ego cogito*, sino ahora como conciencia rectora de la totalidad real. El yo racional cartesiano dejó de ser una formulación metodológica para después convertirse en un modelo o paradigma de todo pensar y actuar humano. En efecto, la Francia de Descartes dejó su lugar a la Alemania de Kant. De tal forma que la modernidad del siglo XVII continuó su proceso de desarrollo alcanzando máximo esplendor en el llamado proyecto de Ilustración. En efecto, la idea de “yo” que puso en marcha el cartesianismo era el inicio del nuevo paradigma epistemológico, antropológico y político. Bajo esa óptica se impuso el modelo trascendental de la conciencia humana fundado en la racionalidad transindividual. Al parecer el reino de la razón devenía utopía trascendental, pues en torno a ella giraban las condiciones objetivas (formales) explicativas del orden universal. Fue Husserl quien

⁹ Ver N. Luhmann: “Das moderne der modernen Gesellschaft”, en *Beobachtungen der Moderne*, 1992, pp. 11-49.



todavía heredó en el siglo XX el modelo trascendental del sujeto entendido como simple función cognitiva deseosa de experimentarse como figura apodíctica¹⁰. Las luces de la razón serán entonces el manto que dará cobertura a los proyectos de la Ilustración en los siglos XVII y XVIII, pero también serán las responsables de bifurcar al ser humano: por un lado su razón y, por otro, su sentimiento o sensibilidad. A su vez fincaron las bases del conocimiento científico como única fuerza transformadora de la realidad (ejemplo de eso es la física newtoniana).

En el marco de las luces de la razón la trascendentalidad de la subjetividad, según la estrategia argumentativa de Kant, se define a través de cuatro niveles: a) la pluralidad sensorial unificada como fenómeno por las intuiciones de espacio y tiempo (momentos de la sensibilidad); b) la pluralidad fenoménica unificada como objeto por las formas puras del entendimiento: los conceptos, pues no debemos olvidar que “por lo que toca a los objetos sólo conocemos *a priori* en las cosas lo que hemos puesto en ellas”¹¹; c) la pluralidad conceptual es por su parte imposible de unificar por las ideas como tema de la razón pura especulativa. La razón teórica pura y la práctica o voluntad son igualmente facultades del espíritu, del yo o conciencia trascendental; d) dado que los esquemas conceptuales son insuficientes para tematizar las cosas reales, sólo queda el sentimiento moral¹² que permite comprender las acciones de los sujetos. De esa forma, el modelo trascendental del sujeto kantiano experimentó un doble proceso de constitución: primero, como conciencia abstracta formal la cual le es imposible conocer la

¹⁰ Al respecto dice Husserl: “Nicht die leere Identität des ‘Ich bin’ ist der absolut zweifellose Bestand der *Transzendentalen* Selbsterfahrung, sondern es erstreckt sich durch alle besonderen Gegenheit der Wirklichen und möglichen Selbsterfahrung hindurch (...) eine universale apodiktische Erfahrungsstruktur der Ich” (E. Husserl: *Cartesianische Meditatione*, 1987, p. 30).

¹¹ I. Kant: *Critica de la razón pura*, 1976, p. 170.

¹² En otra de sus notas dice: “Conocimiento de objetos (...) tenía que partir la intuición (...) para solo después avanzar a conceptos y sólo previamente después a la exposición de principios (...) Por el contrario como la razón práctica no tiene que ver con objetos para conocerlos (...) es de mayor trascendencia comprender el sujeto en sus acciones y sentimientos morales” (I. Kant.: *Critica de la razón práctica*, 1979, pp. 72, 75, 82-83).



totalidad factual no obstante, es el único criterio para acceder al conocimiento científico; segundo, como conciencia moral deontológica estructurada según la coercitividad normativa.

La construcción trascendental kantiana de la subjetividad marcó un proceso discontinuo pero interactuante entre sujeto racional y sujeto moral. Pero, al mismo tiempo, se trató de uno y el mismo sujeto observado bajo aspectos distintos. Dicha construcción alcanzó su nivel máximo de expresión en el momento en que se logra la unidad entre producción objetiva del mundo ejercida por el sujeto teórico y legislación moral interiorizada por el sujeto práctico. El yo lógico o la subjetividad pura transforma la naturaleza según leyes. El yo moral o sujeto autónomo legisla la persona empírica según máximas y leyes y se realiza, conforme a él, persona libre.

En el primero se impone el orden racional de la apodicticidad; en el segundo, el orden moral de normatividad. En ambos casos la función constitutiva presupone la misma instancia hegemónica del yo como único modelo de subjetividad desplegado en sus dos facetas (racionalidad científica y legislación). En una de sus obras importantes Kant señala: *“El yo que piensa e intuye, es la persona, pero el yo del objeto, que es intuido por mí, es igual que los demás objetos fuera de mí, la cosa”*¹³.

El “yo que piensa” y el yo que actúa según la legislación universal, constituyen el sujeto trascendental o también denominado por Kant la “persona”. De esa manera, la persona es también elevada a modelo idealizado, pues ella “en tanto que perteneciente al mundo de los sentidos está sometida a su propia personalidad (...) es decir la libertad e independencia del mecanismo de la naturaleza”¹⁴. Por ende, la persona

¹³ I. Kant: *Metafísica de las costumbres*, 1979, pp. 35-36.

¹⁴ I. Kant: *Crítica de la razón práctica*, op. cit., pp. 72-73. Con justa apreciación Victoria Camps indica que “el sujeto trascendental (...) aparece como el stratagema de toda la filosofía occidental, a partir de Kant, para reservar un ambiguo espacio al ‘Yo’, para no eliminarlo totalmente, liberándolo al mismo tiempo de toda su responsabilidad respecto al mundo: el sujeto queda fuera del mundo, pero epistemológicamente lo condiciona, hace posible su existencia como mundo conocido y pensado por el hombre” (V. Camps: *El sujeto del lenguaje*, 1982, p. 3).



humana ubicada en el ámbito de la moral, trasciende el campo de las operaciones lógicas para autoconstituirse como modelo universal donde encarnan las leyes y las costumbres. Precisamente, la metafísica de las costumbres representa la proyección idealizada del sujeto humano. Sin ese modelo idílico no es posible comprender los vericuetos de la historia ni mucho menos el orden político.

En el terreno de la legalidad y la política la propuesta kantiana ejerce un fuerte impacto pues la validez de los derechos subjetivos que emergen con la concepción de persona, adquieren consistencia a la luz del marco jurídico. De esa manera, las reglas del derecho privado, basado en la libertad de contrato y en la propiedad fundada en la libertad subjetiva de decir “esto es mío”, dan lugar a la teoría del derecho cuya función entre otras consiste en dirimir las controversias arbitrarias de las acciones particulares y establecer la concordancia o conformidad de una acción con la ley.

Por tanto, el sujeto, ya no trascendental sino empírico, es absorbido por un nuevo modelo meta-jurídico ordenador de las libertades y corrector (en términos de coerción)¹⁵ de las acciones.

Como podemos observar no estamos hablando del yo teórico, ni del sujeto moral, sino que ahora es la persona (sujeto) jurídica portadora de la legalidad. Pues de esta última un orden jurídico no sólo tiene que garantizar que cada persona sea reconocida en sus derechos por todas las demás personas, sino que el reconocimiento recíproco de los derechos de cada uno por los demás tiene que descansar en leyes que sean legítimas en la medida en que garanticen iguales libertades a todos. Des esa manera, la coexistencia social garantiza la efectividad de la legalidad y, por ende, legitima un orden político dado. Sin embargo, aunque Kant tiene especial interés por las acciones morales de los sujetos, no obstante, el formalismo trascendental jurídico-moral se

¹⁵ Habermas reconoce la importancia del modelo legal kantiano, pues a partir de él es posible comprender el complejo mundo de validez del derecho en general (J. Habermas: *Facticidad y validez*, 2000, pp. 90-103).



mantiene incólume. Pues lo “formal” en moral es la obligación. De tal suerte que lo empírico-practico sigue siendo lo azaroso y caprichoso, mientras que lo formal es lo deseable. El reino de las particularidades es desplazado de manera abrupta por las exigencias formales del universalismo y, de esa manera, lo formal en tanto que trascendental, representa un modelo (epistemológico, moral, jurídico y político) determinante e irrevocable.

El modelo del sujeto trascendental kantiano es una especie de epopeya sustancialista donde el ejercicio formal del *Ich denke* (ya sea en sus facetas analítico-científica, jurídico-moral y legisladora universal), no deja de ser un *sistema* de la razón pura. Coetáneo a Kant, J.G. Fichte, señala al respecto: “unos hacen abstracción de la cosa [refiriéndose a Kant] y conservan la inteligencia de sí, abstracción hecha de su relación a la experiencia como principio de explicación de la experiencia”¹⁶, es decir la inconsistencia del modelo kantiano de la subjetividad, según Fichte, queda reducida a una vaciedad sin contenidos estrictamente empíricos. Fichte piensa que el sujeto trascendental es una especie de entelequia que se sitúa y eleva por encima de la actividad individual de los sujetos. Ajeno a las determinaciones particulares de las personas el sujeto trascendental se convierte en estructura omniabarcante y supraindividual. Señala el profesor de la Universidad de Jena que es necesario recuperar la subjetividad extraviada por Kant. Para tal efecto propone el “yo puesto por el yo (*ich und duch das itch gesetzt*)”, es decir, el “yo soy yo. El yo es el absoluto”¹⁷. Ante tales circunstancias, el sujeto fichteniano exige el repliegue hacia sí mismo y desde la interioridad subjetiva son construidos los objetos empíricos y se toma conciencia de otro sujeto. En ese tenor, el sujeto humano es un constructo idealizado y absolutizado. Es un yo autorreferencial desde el cual todo inicia y todo

¹⁶ J.G. Fichte: *Grundriss des Eigenthümlichen der wissenschaftskhre*, 1972, I, p 19.

¹⁷ *Ibidem*, p. 96. Más adelante dice: “Also habe ich nun geschriben, nicht von Menschen-Lehre, oder Wissenschaft aus Bücher-Lernen, sondern aus meinem eigenen Buche, das in mir eroefnet ward”.



termina en él. Particularidad absolutizada que trasciende todo tiempo y espacio. En suma, es también un modelo formal, aunque subjetivo, que construye todo orden humano posible. Es una proyección absoluta que se disuelve en el universalismo abstracto y en el que se define la identidad radical del yo. Justamente de ese modelo absoluto de la subjetividad, F.G. Schelling, propone la autoconciencia de ese yo como *creación* y fundamento trascendental¹⁸.

Ciertamente, para el idealismo alemán la cuestión del sujeto en general está marcada por el proceso especulativo que lo escinde en una doble realidad: por un lado el sujeto empírico y por otro el sujeto teórico, trascendental, absoluto. Se trata de la subjetividad humana altamente abstracta que se pone por encima de la experiencia y los deseos a la razón. Dualidad no sólo epistemológica, sino antropológica, cuyas consecuencias se manifiestan en el terreno de lo social y lo político. En el plano de la política es Hegel quien mejor expone, la tradición idealista, y la cuestión metapolítica del sujeto. En primera instancia, Hegel retoma el *factum* de la experiencia para llegar al absoluto. Se trata de la tarea de conducir al individuo hasta el saber, es decir, que el camino recorrido por cada hombre, por la conciencia personal, sea al mismo tiempo, ese camino en su sentido general el formador cultural de esa subjetividad *que se sabe* tanto particular como universal.

La única manera que esas multiplicidades subjetivas devengan universales, es gracias al desarrollo de la historia que es en última instancia la autoconciencia de un pueblo (el germánico). Hegel piensa que la historia no es el resultado de un espíritu individual, sino el *Volksgeist*. Mas aún, el nacionalismo metafísico hegeliano llega a su más alta conceptualización cuando señala que el “espíritu nacional”

¹⁸ Para esbozar el modelo trascendental de Schelling es importante recordar al yo que es “puro acto, puro obrar”. Ese acto es una actualidad intelectual-productiva. De ahí que la intuición intelectual es el órgano de todo el pensamiento trascendental (...) el yo mismo nece al saber que el yo tiene de sí mismo” (F.G. Schelling: *System des transcendentalen Idealismus*, 1974, pp. 368-369).



representa el *concepto* más sublimado que el *Espíritu* ha tenido de sí mismo.

Para Hegel “el absoluto es el espíritu” que permite la unidad de lo diverso (la religión con la ciencia, lo particular con lo universal, el individuo con el Estado) a través de la razón. Todo lo que acontece es racional. De esa manera, el despliegue de la razón, vía el concepto, quiere indicar toda la historia de la ontología (política) pero desde la modernidad y en ella su manera propia de pensar. Justamente esa exigencia por reflexionar todo aquello que es de entrada racionalizable abre el espacio para comprender el proceso de los individuos en sus formas de organización política. A través del *concepto* la política del sujeto arroja las siguientes conclusiones, según Hegel: a) para contextualizar al sujeto no epistemológico, sino social, se utiliza el término “persona individual”; b) la persona individual es aquella que está inmersa en sus intereses particulares. Encuentra o desea encontrar su desarrollo total en las esferas privadas constituidas por la familia y la sociedad civil (aspectos mencionados en el “capítulo 1” de la presente investigación); c) pero esa persona individual reconoce, gracias a su razón, que debe superar su particularidad sabiendo que no puede realizarse más que en el interés universal. De la tensión de esos dos incisos dimanan dos cosas: 1) que lo universal no podría tener valor y podría ser realizado sin que lo individual reciba su satisfacción; 2) que lo universal no podría ser alcanzado por la simple yuxtaposición y coexistencia de Instituciones subjuntivas y de intereses particulares.

Ante tales circunstancias, ¿cuál es el instrumento de esa conciliación (universal y particular)? Según Hegel, el Estado, pues expresa la libertad concreta. Al respecto dice lo siguiente: *“La esencia del Estado es lo universal en sí y por sí, la racionalidad del querer (...) Por una parte debe mantenerlos como personas y, por consecuencia, hacer del derecho una realidad necesaria y luego promover su bien, que primero cada uno cuida por sí, pero que tiene un lado universal: proteger*



*la familia y guiar la sociedad civil. Pero por otra parte, debe reconducir ambos (...) debe intervenir en las esferas subordinadas y conservarlas en lo universal”*¹⁹.

De la cita anterior se desprende que la organización racional de los sujetos depende de las condiciones ideales del modelo trascendental que actúa como una especie de sujeto universal sin conciencia propia, transindividual, que sólo se aprehende como tal por mediación de las acciones humanas en la historia universal. Acciones que sólo son comprendidas a partir de la plenitud del *concepto* en su realización absoluta. Si bien es cierto que el sujeto empírico forma parte del proceso de plenitud del concepto, del espíritu, del Estado y de la historia universal, sin embargo, éste queda al amparo de esa compleja maquinaria de la cual es una parte funcional pero nunca su motor. Los movimientos centrífugos de dicha maquinaria dependen de una especie de “aliento divino” por medio del cual nace el dinamismo y el sentido de la vida y en el que los individuos sólo son invitados a conocer y conocerse en los flujos de esa fuerza omnipotente llamada espíritu absoluto. Ante tales circunstancias, la gestión, el desarrollo y la culminación del modelo trascendental del sujeto (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) abrió una dimensión coherente, sistemática, metafísica que, en buena medida, ha sido el transitar del llamado pensamiento eurocéntrico y que también ha dejado ciertas huellas en las culturas canadiense y norteamericana (por lo menos hasta finales del siglo XX). Las filosofías del sujeto en el idealismo alemán justamente contribuyeron a erradicar los espectros sustancialistas (aunque ya Leibniz y Descartes habían sido los pioneros de la secularización de la razón divina)

¹⁹ G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, 1970, p. 330. Más adelante dice: “zu beförden, die familie zu schützen und die bürgerliche Gesellschaft zu leiten”. En otras de sus obras con respecto a la encarnación del absoluto en el Estado indica: “la convicción política (...) y la voluntad hecha costumbre, sólo son resultado de las instituciones existentes en el Estado, como aquello en lo que realmente se da la racionalidad” (G.W.F. Hegel: *Filosofía del derecho*, 1987, p. 217). También resulta bastante sugerentes los planteamientos que realiza Sergio Pérez Cortés cuando dice que “la política del concepto - refiriéndose a Hegel- sólo es un momento en que la sustancia es la unidad” (S. Pérez Cortés: *La política del concepto*, 1986, p.160 ss.).



poniendo en el centro de las preocupaciones teóricas la riqueza y el potencial cognitivo para auto-fundamentarse en *sus* capacidades y auto-conocerse como única vía legítima de la conmensurabilidad. No obstante, sus métodos (dialécticos) siempre estuvieron apuntando hacia la geometría divina. Sin embargo, el cometido fue uno: elevar las capacidades cognitivo-especulativas del sujeto a demiurgo hegemónico y universal.

3. METALENGUAJES O POLÍTICAS DEL SUJETO

El problema del metalenguaje radica en pretender construir totalidades fundantes, buscando crear órdenes o realidades significables, homogéneas. Intenta capitalizar complejidades cognitivas, simbólicas, sociales, culturales. Su lógica posee una dinámica tal, que sobredetermina unidades conceptuales abstractas, sustancialistas, trascendentales. Como ya hemos descrito en los dos puntos anteriores, trabaja con presupuestos metafísicos especulativos donde el paradigma central tiene que ver con el modelo de la “conciencia” autofundante y autorreferencial. Las posturas teóricas del racionalismo y del idealismo trascendental son discursividades cuyos contenidos referenciales se fundan en la idea del sujeto cognoscente. Sin embargo, el metalenguaje no es una nota exclusiva de la metafísica clásica y de la ontología, pues también tiene relación, por ejemplo, con lo que hoy se denomina “formalismo lingüístico”. De esa manera, la filosofía analítica (desde Frege a Carnap) o de la epistemología (Popper) se ha mantenido en el *linguistic turn* todavía dentro del paradigma de la conciencia moderna (es decir: presupone un yo consciente que enuncia teórica y abstractamente una proposición con sentido, inteligible) e ingenuamente solipsista (pues no ha advertido la temática de la intersubjetividad fundada en acuerdos consensuales válidos).



En muchos casos, el metalenguaje en su pretensión de abstraer completamente los contenidos materiales que son, en última instancia, los criterios referentes primarios, ha configurado esquemas teóricos inmovibles, estructuras metalingüísticas unívocas y muchas de ellas inconmensurables. Sin embargo, el problema no sólo se ubica en los esfuerzos inapelables de los ejercicios especulativos, sino más aún, a partir de dichos esquemas la complejidad factual o empírica queda reducida a modelos trascendentales del conocimiento. La realidad objetual no solamente ha sido desconfigurada teóricamente para reincorporarla en códigos y lenguajes alambicados y formalistas, sino fundamentalmente la corporalidad del sujeto viviente ha sido abstraída e incluso segregada de los procesos vitales. Llámesele yo, razón, conciencia, autoconciencia, constituyen modelos trasindividuales que se colocan por encima de cualquier función vital del sujeto humano.

Al proponer una concepción metalingüística que se extiende al campo de todo lo significativo ponderizando órdenes homogenizantes, ¿qué papel juega entonces la cuestión socio-política?, ¿dónde empieza un metalenguaje político?, ¿el metalenguaje de la política es una cuestión que ha permeado toda forma de organización social?

Toda fundamentación del orden político presupone nomenclaturas o registros organizadores de la vida social e institucional. A través de la historia de los pueblos aludir a órdenes fundacionales era característico de los lenguajes de la política. Los códigos arquetipales jugaron un papel central en la organización de las sociedades. Revestidos con atributos divinos los personajes responsables de principados, reinados y monarquías eran los ejes rectores de la moral y la política. En efecto, si bien es cierto que hasta antes de la modernidad europea (siglo XVII) los discursos políticos se fundaban en estructuras de lenguaje cuyo objetivo, entre otros, era la fundamentación de ordenes sociales fijos (con sus respectivos organigramas jerárquicos) y la legitimidad del poder, también es cierto que recurrir a esas instancias permitía articular por un lado las



contingencias sociales, políticas, religiosas y, por otro, los cursos cuya pretensión era regular y homogenizar dichos niveles contingenciales. Al respecto es muy interesante la perspectiva que sostiene E. Laclau cuando indica que el uso de metalenguajes basados en universalismos no ha sido del todo un mecanismo perverso que han empleado estructuras institucionales en momentos históricos determinados, pues ante todo ha sido una práctica insoslayable “sana” en el sentido de que la pragmática de los metalenguajes es necesaria en cuanto que ha llenado espacios vacíos presentes en todo tiempo y espacio sociales. Su capacidad estriba no sólo en su carácter fundacional, también es asegurar y regular prácticas sociales, alimentando códigos axiológicos e inspirando reglas o procedimientos jurídicos. Dice Laclau: *“La dimensión de universalidad (...) no puede ser eliminada, en la medida en que la comunidad no es enteramente homogénea, lo que desaparecería sería no sólo la universalidad sino también la misma distinción universalidad/particularidad). Esta dimensión es, sin embargo, tan solo un lugar vacío que unifica al conjunto de las demandas equivalenciales”*²⁰.

Justamente la modernidad comienza también con la aspiración a un sujeto histórico ilimitado. A través del potencial ilustrado y científico de la razón, por ejemplo, “pensó que sería capaz de asegurar la plenitud de un orden social perfectamente instituido”²¹.

A menos para las filosofías de Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, se trataba de un cometido innegable. En teoría política se refiere dicha aspiración a buscar cualquier ruta que condujera a esa plenitud - una “mano invisible” que unificará una multiplicidad de voluntades individuales dispersas, o bien, una clase social que asegurara un sistema

²⁰ E. Laclau: “Sujeto de la política, política del sujeto” en *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, 2000, p. 133.

²¹ *Ibidem*, p.129. Al respecto también consulte la obra de G. Gutiérrez Castañeda: *La constitución del sujeto de la política*, 1999, pp. 127-179



transparente y racional de relaciones sociales- siempre implicó que los sujetos de esa transformación histórica serían capaces de vencer todo particularismo y toda limitación e instituir una sociedad reconciliada consigo misma. La metagráfica de la política siempre ha tenido que ver con esencialismos, universalismos o trascendentalismos que si bien han osado en convertirse en demiurgos sustentados en una racionalidad fundante y hegemónica, también son indicativas sus ventajas de poner en relieve la necesidad de un equilibrio político. Pues bien, la estrategia del esencialismo efectivamente consiste en proponer una forma de organización política basada en la identidad, la acción y el cálculo para construir esquemas racionales de convivencia social.

En ese sentido, el metalenguaje oscila entre los dominios de la necesidad y la contingencia, entre los universalismos y particularismos. Es en esos *topos* donde en lugar de darse la negación emerge la complementariedad y la tensión. Precisamente en esas bipolaridades interactuantes los discursos de la política aparecen como constructos reflexivos de prácticas concretas. Pues como bien señala Jaques Rancière: *“El lugar de la verdad no es el de un fundamento o un ideal; siempre es un topos, el lugar de una subjetivación en una trama argumentativa (...) la universalidad no está en los conceptos, sino en la forma de demostrar las consecuencias que se derivan de allí”*²².

De la cita anterior se deduce que la cuestión de la “subjetivación” desemboca, parafraseando a Foucault, en la “sujeción”, es decir, independientemente de la crítica a los metalenguajes como dispositivos analíticos en su afán por abstraer la dimensión empírica del sujeto viviente, no se puede negar su importancia como fuerza reguladora de lo contingencial en su interés de sujeción y ordenación de lo social. Las filosofías políticas que vienen desde las cosmovisiones del neolítico, la Grecia clásica, pasando por el provincialismo medieval hasta llegar a la

²² J. Rancière: “Política, identificación y subjetivación”, en *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, op. cit., 2000, p. 147.



modernidad con Maquiavelo, Hobbes, Smith, Kant y Hegel, no han sido más que discursos que, en buena medida han proyectado modelos utópicos que trascienden lo empírico y contingente. Incluso, el marxismo y la ideología del mercado no han podido escapar de la pragmática metalingüística en su referencia a construir esquemas sociales, políticos y económicos que garanticen desarrollo y estabilidad (legítima). En ese sentido, los “juegos de lenguaje” en teoría política presuponen invariablemente fórmulas que dan cuenta de las acciones de los sujetos en sus variadas formas de articulación. Se trata, pues, de (meta) lenguajes o políticas (discursividades) del sujeto legitimadoras de las formas de gobierno y cohesión social.

3.1. LA TRADICIÓN LIBERAL

Si bien es cierto que la gramática del sujeto se instala en el idealismo alemán, también es correcto señalar que las políticas del individuo aparecen de forma sistemática en el contexto de la filosofía anglosajona del siglo XVII. De entrada, los términos de “sujeto” y de “individuo” podrían ser comunes en el sentido de que ambos hacen referencia al ser humano. Sin embargo, dependiendo de los contextos (alemán, inglés y francés) de inmediato emergen considerables diferencias. Por ejemplo, si el concepto de sujeto para la filosofía alemana de los siglos XVII y XVIII fue demarcado a partir del potencial cognitivo que éste ejerce para aprehender el mundo intelectualmente, paralelamente el horizonte anglosajón utilizó el concepto de individuo para expresar la soberanía de éste en su relación consigo mismo y con los demás. En ese sentido, en lugar del término de sujeto hablaré de individuo, hombre (en su sentido genérico) o *Ius puris naturalibus* (según la terminología de T. Hobbes) en el presente apartado.

Ahora bien, para Carl Schmitt no hay política liberal *sui generis*, sólo hay una crítica liberal de la política. Efectivamente la crítica liberal es



ante todo un proyecto político que se intenta construir sobre la noción de individuo. Proyecto que va más allá del “antiguo régimen” superando la escolástica medieval y el absolutismo. Justamente la modernidad permitió fincar sobre su terreno las ideas liberales las cuales también eran un modelo utópico de nuevos órdenes socio-políticos. Si las utopías milenaristas de los siglos XV y XVI buscaban fundar un orden societal bajo los esquemas de la gracia, el talento y las virtudes (obediencia) de los individuos, el liberalismo seculariza el modelo trascendental de la gracia para indicar que lo único relevante en la sociedad es garantizar la autonomía, la libertad y los bienes materiales de los individuos por parte de una entidad política: el Estado. Es muy importante señalar que un aspecto positivo del liberalismo es el haber puesto la mirada en el más acá, es decir, haber recuperado los contenidos empíricos que fueron confiscados por el paradigma de la escolástica medieval. El proyecto liberal exigía ante todo refutar la idea de soberanía absoluta depositada en las manos del rey. En esa tesitura lo contrario al poder soberano eran los individuos. La idea de individuo nace como estrategia política para dismantelar los códigos despóticos que se encargaban de homogenizar la vida empírica de los particulares sometiéndolos a la regla del destino divino: obedecer para salvarse.

El primer esfuerzo teórico por reconfigurar al sujeto o individuo desde la perspectiva del liberalismo clásico se encuentra en la propuesta de T. Hobbes para el cual el ser humano no es producto de la voluntad divina, sino es resultado de sus acciones y pasiones. Son las circunstancias concretas las que obligan al individuo a exteriorizar el tropel indómito de su voluntad. El primer paso positivo de Hobbes es haber reconsiderado la experiencia del individuo en sociedad. Lo que el hombre es se lo debe a él mismo: es artífice y artificio a la vez. Sin embargo, el primer paso dado por Hobbes se debilita posteriormente cuando circunscribe al individuo como enemigo de otros. La visión negativa que se le atribuye al hombre es porque en su “estado de



naturaleza” priva la mezquindad, el orgullo y la belicosidad. Según él los particulares son conflictivos porque tiene miedo de morir. El miedo es lo que lanza al individuo a sortear su vida con otros y contra otros. ¿Cómo se resuelve el hecho de que la existencia humana no devenga un perpetuo genocidio? Primero, a través de la inteligencia la cual está para resolver los conflictos; segundo, renunciando al primitivo derecho ilimitado en la que cada individuo piensa que tiene derecho a todas las cosas *-jus in omnia-* e incluso poder y dominio sobre el resto de los demás; tercero, delegar los ímpetus y los derechos particulares al Estado soberano. Este último es el fin justificador del por qué recurrir al individuo. Pero también la estrategia argumentativa de Hobbes sirve para legitimar no sólo el constructo ideológico del individuo como poseedor o propietario. El lenguaje político hobbesiano se instala en un metalenguaje jurídico cuando concibe al individuo reconciliado o sometido al poder del soberano como la única fuente de legitimidad política. Ocurre que cuando los particulares superan el estado de naturaleza y cada uno se reconoce sujeto de derechos, se interrelacionan a través de la razón y aceptan la tutela del Estado como única instancia absoluta de orden y protección, entonces sucede que el individuo pasa a ser una referencia incuestionable de todo proyecto político. El particular obedece las reglas universales del soberano siempre y cuando se viva en paz, confortablemente y cada quien respete la propiedad de otros. Dice Hobbes: *“La misión del soberano consiste en (...) procurar la seguridad del pueblo (...) por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre puede adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal sin peligro ni daño para el Estado”*²³.

Obsérvese que en la cita se habla de “excelencias que el hombre puede adquirir”, es decir, las propiedades que jurídicamente deben ser respetadas y que el Estado está obligado a salvaguardar. Al parecer el

²³ T. Hobbes: *Leviatán*, 1976, p. 203.



individuo solo aparece en el lenguaje de Hobbes como un constructo ideal por medio del cual se justifica la práctica real del sujeto propietario. Esa concepción del individuo propietario avanza como proyecto utópico liberal y legitimador de las prácticas comerciales que se desarrollaban en la Inglaterra del siglo XVII²⁴.

La propiedad adquiere nuevos poderes redentores que J. Locke, por ejemplo, llega a ontologizar. Pues considera que el hombre no es por naturaleza un animal político, sino que es un animal *propietario* y *trabajador*, propietario porque es trabajador y trabajador por ser propietario. Recuperando la experiencia subjetiva señala que el individuo antes de reflexionar e incluso de ser propietario y belicoso (según Hobbes) es un alguien carente, con apetitos, necesidades, especialmente de comer. Para satisfacerlas es condición necesaria la laboriosidad y la apropiación: ubicarlo al individuo como subjetividad carente y necesitada es un aporte también propositivo. Pues no se trata del *ego cogito* o del *ich denke*, sino de un particular concreto con necesidades a satisfacer, sin embargo, las necesidades sólo son un nivel primario, al igual que el trabajo y la propiedad, pues lo realmente relevante es que éste no es una monada propietaria, sino un “sujeto” que se define a partir de sus interrelaciones con otros. Al conjunto de individuos los denomina sociedad la cual se establece gracias al conjunto de los intercambios económicos (trabajadores y propietarios).

En efecto, tenemos ante nuestros ojos a un conjunto de individuos conscientes de sus necesidades y sabedores de la importancia que reviste ser libres y propietarios. Además son ellos quienes constituyen la legitimidad (a través de contratos) de su producción y apropiación. Se trata, pues, de una sociedad de individuos cuya nota esencial es la actividad comercial o industrial (económica) en cuanto que criterio humanizador y políticamente estratégico en el orden social. El individuo

²⁴ A menos para Hobbes está claro que detrás del Estado absoluto privan los intereses de los particulares pero regulados por éste. El individuo aparece como pivote de escape para consolidar un orden político dado.



es tan esencial que está antes de la sociedad. Él es el presupuesto de toda organización política. Como ya he mencionado en el “Capítulo I” de la presente investigación, los individuos en tanto que sociedad civil son el fundamento de la sociedad política. Un orden político no es posible si antes no se constituye la sociedad como individuo. Señala Locke: *“Los individuos originan la sociedad (...) El que se apropia de una tierra mediante su trabajo no disminuye, sino aumenta los recursos comunes del género humano (...) La mayor felicidad no consiste en gozar de los mayores placeres, sino en poseer las cosas que producen los mayores placeres (...) El gobierno, por tanto, no tiene más fin que la conservación de la propiedad”*²⁵.

Como podemos observar en la cita anterior Locke considera que la apropiación es una ley natural anterior a todo pacto jurídico-político, pues ya que ella es fundamento de toda legalidad constituida. De esa manera, la política lockeiana se sustenta primordialmente en el discurso del individuo como único soporte empírico que permite la configuración de las relaciones mercantiles, jurídicas y parlamentarias. Es importante remarcar cómo primeramente los individuos son una especie de entidades sociales, que en un segundo momento, pasan a convertirse en unidades sociales organizadas para que finalmente, a través, de la representación legislativa o parlamentaria devengan unidades políticas muchas veces confrontadas con el Estado.

La legitimidad de las unidades sociales y de las unidades políticas sólo se alcanza por medio de la institucionalización. Las instituciones son las encargadas de coordinar las acciones sociales de los individuos. En ese tenor, radica efectivamente la importancia de A. Smith. Según éste son la propiedad privada y las relaciones mercantiles quienes organizan, a espaldas de los individuos, los ordenes socio-político, económico y jurídico. Los particulares que considera Smith son aquellos que a través de la llamada “mano invisible” son capaces de someterse al poder

²⁵ J. Locke: *Ensayo sobre el gobierno civil*, 1988, pp. 23,27,69.



transindividual del mercado que ordena espontáneamente las relaciones entre éstos y promete como resultado la realización de la libertad natural: una libertad no restringida sino por las exigencias de la institucionalización mediante el cumplimiento de contratos y el aseguramiento de la propiedad privada²⁶. De ahí que Mandeville, radicalizando el proyecto utópico de los individuos bajo el poder del mercado, considere que los vicios privados son virtudes públicas, es decir, que no importan el carácter contradictorio de las pasiones ni tampoco el grado de responsabilidad moral de las acciones de los individuos, sino la manera en que éstos hacen valer y respetar los mecanismos estructurales que aseguran la transformación de sus vicios en virtudes, siendo estos mecanismos los del mercado. Ya no hay vicios si el mercado se respeta. Se produce la identidad de todos los intereses. Las estructuras hacen libres: cuanto más ciegamente el individuo se adhiere a ellas, más asegura su libertad.

Evidentemente, los lenguajes de la política bajo la perspectiva liberal consistirán, en última instancia, en reducir al “sujeto” a una figura sometida a las leyes del mercado o de las fuerzas mercantiles y, a su vez, identificarlo con ellas mismas. Justamente se trata de un argumento que fundamenta la renuncia de los impulsos arbitrarios de los sujetos para aceptar invariablemente los poderes económicos y jurídicos del mercado. Dicho argumento nos hace recordar las perspectivas de Locke y Rousseau al indicarnos que en el “estado de naturaleza” los individuos ya no son capaces de protegerse por sus solas fuerzas, sus vidas y bienes, sino que es necesario que pongan en común esas fuerzas bajo la dirección soberana de la voluntad general. Y, precisamente, el ser ciudadano implica la relación social a partir del respeto al contrato de propietarios. El ciudadano propietario será en A. Smith y en toda la tradición liberal, la culminación de las estructuras mercantiles que se construyen por encima de los individuos.

²⁶ A. Smith: *The Wealth of Nations*, 1985, pp. 69, 73-79, 101-109, 115.



3.2. EL MARXISMO STALINIANO

Tanto los metalenguajes del modelo trascendental de la “conciencia” y el lenguaje metapolítico de la tradición liberal han colocado al sujeto o individuo como artífice y artificio. El primero hace alusión al sujeto como referencia absoluta dadora de sentido universal, mientras que el segundo recurre al individuo como constructor de estructuras socio-políticas pero que a su vez se separan de éste y se colocan por encima de él adquiriendo éstas el poder hegemónico y universal por medio de las cuales se mantiene la cohesión íntersubjetiva teniendo como base los intercambios mercantiles.

En el proceso de reconfiguración de los sujetos sociales y políticos el contexto espacio-temporal o histórico juega también un papel central en la constitución de los individuos. Efectivamente con la tradición liberal nace la concepción del individualismo. De esa manera se desarrolla una economía política que ahora va a entender al sujeto a partir de la esfera del tráfico de mercancías, de la propiedad privada y el trabajo, dominado por una entidad transindividual quasi-mesiánica: el mercado o la “mano invisible”. Hegel, siguiendo la economía política, da a esa sociedad el nombre de “sistema de necesidades”, sistema en el que los individuos están privados de toda libertad real. Es finalmente Marx quien como crítico del lenguaje metapolítico de la economía liberal, sólo reconoce en la anatomía de la sociedad estructuras en las que el proceso de autorrealización del capital discurre por encima de las cabezas de individuos que se alienan produciéndose así formas cada vez más dramáticas de desigualdad social. De un conjunto de condiciones posibilitadoras de la libertad y derechos subjetivos, los particulares establecen pactos a través de los cuales se protegen dichos derechos sometiéndose al control común de todos pero constituyendo una estructura o sistema que se eleva por encima de éstos y se despliega en una entidad autónoma: una especie de Estado guardián el cual somete a



la sociedad en conjunto a los imperativos del orden, la estabilidad, y el respeto a las libertades y la propiedad privada.

La conflictividad histórico-política deriva en conflictos teóricos. De esa manera y a juicio A. Honneth, la perspectiva de Marx con respecto a la idea de sujeto se instala en la crítica al individuo sobre el cual se sustenta la dominación del modo de producción capitalista y desde el cual se lanza a la crítica *desde otro* referente social que no es algo exógeno a la dinámica del capital, sino endógeno a su configuración, se trata pues, del proletariado. Dice Honneth: “En el análisis marxiano de la sociedad de clase capitalista se inserta una perspectiva derivada no de una lógica del trabajo, sino de una lógica del reconocimiento: bajo las condiciones económicas del capitalismo se interrumpe el proceso del reconocimiento recíproco entre los sujetos precisamente porque un grupo parcial es privado de las premisas requeridas para la consecución del respeto de sí mismo”²⁷.

Precisamente el “grupo parcial” al ser subsumido por la lógica del capital y al cual se le confiscan sus “premisas requeridas” (excepto las que se construyen a través de los contratos) o sea, sus condiciones materiales de reproducción, genera esquemas de no reconocimiento y exclusión. El proceso de confiscación que ejerce el “plusvalor absoluto”, posibilita la creación de individuos empobrecidos. Así, la clase del proletariado irrumpe, entonces, como el opuesto radical a la totalidad del capital. Tenemos que el “valor que se valoriza” es aquella estructura sistémica ajena a la vida subjetiva pero ordenadora de ésta. Marx reacciona contra ese universalismo económico (el capital) y propone al proletariado como sujeto político contestatario y transformador del orden burgués. En efecto, una investigación detallada sobre la génesis del proletariado como sujeto político en el discurso de Marx nos llevaría un largo camino. Para los fines de la presente investigación quiero

²⁷ A. Honneth: *Kampf um Anerkennung*, 1992, p. 76.



solamente ceñirme al sentido político del proletariado como referencia hegemónica en el programa teórico marxista.

El concepto de proletariado equivale al sujeto político de Gramsci. Es el bloque organizado y legitimador de la praxis revolucionaria. Si para el idealismo alemán la conciencia es el eje rector de toda actividad intelectual y moral de los sujetos; si para Hobbes, Locke o Smith el Estado absoluto, la propiedad privada o el mercado, son la sustancia universal fuente del orden y de cohesión social, para Marx es el concepto del proletariado el eje central de la historia. La clase proletariada es la síntesis del *pauper*, del marginal, de los que viven en la “nada absoluta” y de aquellos que están subsumidos en el proceso de producción (asalariados) que mediante un complejo proceso ideológico-político devienen proletariado²⁸. Los primeros serían algo así como los sujetos sociales mientras que el segundo sería el sujeto político. Es en el exilio francés donde Marx articula su postura teórica con los movimientos históricos de obreros. Sobre el proletariado dice: “Allí donde el proletariado proclama la disolución del orden universal anterior, no hace sino pregonar el secreto de su propia existencia, ya que él es de hecho la disolución de este orden universal”²⁹.

Contra el “orden universal”, según la cita, se propone a la clase proletariada como sujeto histórico de transformación. Lamentablemente se piensa que Marx se queda anclado en la estrategia política del proletariado, sin embargo, su interés histórico no era ese. Pues en los escritos de 1861, por ejemplo, el juicio político es transformado en juicio ético.

Lo prioritario no es sólo las luchas revolucionarias, sino también las causas históricas del empobrecimiento de las grandes masas. A menos es en *La ideología alemana*, texto previo a los *Grundrisse*, donde hace

²⁸ Para un análisis más sistemático sobre ese punto véase J.C. García Ramírez: “Corporalidad y derechos humanos en Karl Marx”, 1995, pp. 15-89.

²⁹ K. Marx: “Introducción a la filosofía del derecho de Hegel”, en G.W.F. Hegel: *La filosofía del derecho*, op. cit. p. 13.



una clara apología del proletariado³⁰. Indudablemente esa visión demiúrgica de éste años posteriores fue reivindicada por Lenin para el cual la dictadura del proletariado será la configuración última del socialismo soviético. De ahí que diga: “Porque la revolución toda no es más que una lucha continua y además desesperada y el proletariado es la clase de vanguardia de todos los oprimidos, el foco y el centro de todas las aspiraciones de todos los oprimidos a su liberación”³¹.

Indudablemente, el sujeto político por excelencia según la tradición marxista encarna en el proletariado. Sin embargo, con el paso de los años la clase proletariada no solo constituyó la vanguardia de la *praxis* revolucionaria, sino que representó la fuerza tendiente a institucionalizarse. En ese tenor, la figura política del partido se convierte en órgano supremo de todo orden socio-político. El lenguaje marxista poco a poco se convierte en un recurso pragmático que empieza a instalar la idea de una organización supraindividual (el partido) rectora de la vida intersubjetiva. Justamente, R. Luxemburg captó el vanguardismo del proletariado como un sobre-valoración de los militantes expertos responsables de los órganos centrales del partido o del Estado.

En efecto, la universalización de la clase del proletariado y la instrumentalización que se hace de ésta a partir de la construcción de una estructura unipartidista y hegemónica, conllevan a la concepción abstracta del sujeto social. Pues ahora la vida cotidiana de éste sólo es entendida a partir de la unidimensionalidad que proponga la ortodoxia partidista. En ese orden de cosas, la visión staliniana ha de ubicarse en el nivel de abstracción y negación que ejerce el omnimodelo que trasciende la vida empírica de los sujetos. Lo mismo que sucede con la postura del liberalismo que coloca a las relaciones mercantiles como

³⁰ Marx/Engels: *Die Deutsche Ideologie*, 1953, p. 35, dice: “als Kampfe dees Staates, der Kamp zwischen DemoKratie, Aristokratie und Monarchie un das Wahlrecht (...) nich als die illusrischen Formen sind, in denen die Wirklichen Kampfe (...) wie dies beim Proletariat”.

³¹ W.I. Lenin: *Die proletarische Revolution un der Kautsky*, 1951, p. 57. Es muy importante retener la idea de “das Proletariat aber 1st die führende klasse aller under-ücketen”.



fuerzas ordenadoras y ajenas a las relaciones intersubjetivas, ocurre con el marxismo ortodoxo que ejecuta la misma fórmula de alienación y soslayamiento de las particularidades. El fenómeno de la burocracia staliniana justamente se ubica en esa dimensión. Su metalenguaje se inscribe en la desviación del programa inicial de Marx el cual es residuo a la simple consolidación de la estructura burocrática autopoietica y autorreferencial. De ahí que detrás de toda esa estrategia metalingüística se escondan los intereses concretos de grupos y la centralización del poder. Bien advierten E. Laclau y Ch. Mouffe al respecto: “La concepción marxista del partido de vanguardia tiene esta peculiaridad: que el partido no representa a un agente concreto, sino a sus intereses históricos y que, por tanto, aquí no hay ficción alguna, ya que el mismo discurso constituye y en el mismo plano, a representante y representado. Esa relación tautológica, sin embargo, sólo existe en su forma extrema en las pequeñas sectas que se autoproclaman vanguardia del proletariado”³².

Independientemente de los juegos del poder político la categoría del sujeto proletariado viene a ser un elemento lingüístico e ideológico portador de la historia. Referirse a su fuerza mesiánica implica llenar el vacío social. Su universalidad en cuanto pretensión, consiste en auto-constituirse como modelo metafísico válido para cualquier momento histórico. Pero además encierra también otro elemento que pone a descubierto su papel reduccionista y explotador: impone la creencia de que el sujeto proletariado debe aceptar como único destino posible los designios del partido-Estado. A éste último le compete administrar la riqueza y exigir del proletariado su sacrificio en aras de la producción y desarrollo. De esa manera, el economicismo “estatal” posibilita la abstracción de los sujetos y condiciona la configuración del modelo

³² E. Laclau y Ch. Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, 1987, p. 138. También vale la pena consultar a L. Colletti: *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, 1977. En una de sus páginas señala la pretensión staliniana de elevar al proletariado/partido como categoría universal. A esa pretensión la califica de “cosmogonía metafísica” (*Ibidem.*, p. 67).



trascendental del proletariado que al ser institucionalizado deviene vanguardia arquetipal.

3.3 LA METAFÍSICA DEL MERCADO

El secreto del éxito político del liberalismo clásico consiste en haber promulgado un nuevo orden mercantil en el que los individuos sólo pueden encontrar su libertad si y solo si se ajustan a las exigencias del progreso comercial e industrial. Algo semejante ocurre con la tradición marxista de corte estaliniano para la cual los sujetos adquieren sentido siempre y cuando se ajusten a la dinámica de la producción y a los designios del partido o del Estado. El proyecto liberal de los siglos XVIII y XIX culmina después de mediados del siglo XX. La culminación se circunscribe con el surgimiento de la ideología neoliberal o de mercado. Siendo sus premisas básicas el anti-intervencionismo estatal y el pleno reconocimiento a las diferencias y libertades particulares. El mercado en cuanto institución soberana sólo reconoce como hijos suyos aquellos que creen y se incorporan a la dinámica de sus reglas. ¿Cuáles son sus reglas?, ¿quién las reconoce, aprueba y aplica?, ¿cómo se configura el sujeto a partir de las determinaciones del mercado?

Las teorías económicas, especialmente las que proponen McKenzie y Tullok³³, construyen el mercado a partir del encadenamiento de los conceptos de individuo, libertad, decisionismo, preferencia, maximización y utilidad. A partir de esos horizontes conceptuales es posible el diseño teórico que define al mercado. Es decir, éste representa por un lado, el espacio y el momento en el cual los individuos entran en interacción a través de productos creados por ellos y, por otro, constituye el catalizador que unifica, separa y ordena toda acción social. Para llegar a esa definición hipotética es necesario de haber partido de ciertas

³³ McKenzie & Tullok: *The New World of Economics*, 1981, pp. 6-15, 25, 29.



premisas básicas que configuran al sujeto. En primer lugar el individuo es considerado una especie de maquina deseante. El deseo es un apetito obliga a consumir toda una gama de elementos que van desde los satisfactores primarios hasta los suntuarios excéntricos. En segundo lugar, lo importante consiste que sea consiente de su libertad para elegir lo que produce utilidad y beneficio particular ³⁴. De esa manera el instrumento que permite regular los deseos, las acciones y decisiones es el factor mercado, el cual opera a partir de su lógica que ordena preferencias, distribuye ofertas y garantiza la libertad de elección.

El concepto de sujeto, según la óptica mercantil, es aquel que en su existencia real está determinado por la escasez relativa (algunos dirían del “estado natural” de las necesidades) que lo obliga a verter su libertad y voluntad en la obtención de los satisfactores. Una vez resuelta temporalmente o momentáneamente la necesidad del sujeto, se proyecta nuevamente otras formas de carencias que a su vez vuelven a exigirle a éste ocuparse de ellas. De esa manera, el individuo queda insertado invariablemente en el espacio económico. En ese orden de cosas, el sujeto empieza a ser concebido como unidad libre de elegir dos o mas opciones; elecciones que tienen como fundamento el consumo, la búsqueda de la utilidad por encima de los costos. Pero, ¿quién se encarga de producir, crear o administrar las libertades subjetivas de elección? La respuesta: son las fuerzas del mercado a través de las cuales se constituyen a los individuos. De esa construcción de la subjetividad se define, por ende, al sujeto en cuanto buscador incansable de utilidades al que solo le interesa replegarse en su egoísmo posesivo.

Así, por ejemplo, Amartya Sen propone que la organización de los intercambios mercantiles estimula, partiendo del individualismo y el egoísmo, el desarrollo de las capacidades de los sujetos pero siempre a partir del ordenamiento de las preferencias calculadas y procesadas por

³⁴ *Ibidem*, pp. 38-45.



la lógica del mercado ³⁵. De ahí que diga: “La reducción del hombre a la categoría de un animal egoísta depende en este enfoque de una definición cuidadosa. Si se observa que usted escoge X y rechaza Y, se declara que usted tiene una preferencia relevada por X sobre Y. Su utilidad personal se define entonces simplemente como una representación numérica de esta preferencia asignando una utilidad mayor a una opción preferida. Con este conjunto de definiciones, usted no podrá dejar de maximizar su propia utilidad” ³⁶.

De la anterior cita de Amartya Sen se desprende otro problema: en efecto, no solamente basta considerar al egoísmo como una nota esencial a la acción del individuo por maximizar la utilidad sino ahora, cabe la posibilidad que éste actúe altruistamente. Egoísmo y altruismo no necesariamente son opuestos en la *praxis*, sino pueden alternarse sin necesidad, según Sen, de contravenir la lógica del mercado.

Para F. Hayek el concepto de sujeto es todavía más complejo de lo que propone A. Sen. Hayek considera que el egoísmo/altruismo no son cuestiones fundamentales para teorizar sobre el mercado y el sujeto. El punto central para este teórico neoliberal consiste en que la producción-consumo son las variables rectoras del intercambio que establecen los sujetos. Lo revelante no consiste en instalar a éstos en el intercambio, sino en el proceso en el que el sistema productivo genera las condiciones racionales de consumo. Los individuos están co-determinados por la mecánica que impone el mercado, es decir, a sabiendas de que los sujetos somos limitados, finitos -y por ende nuestras necesidades-, el secreto del mercado estriba en explotar esas necesidades finitas a través de un régimen de producción constante y permanente ocupado en atender el ciclo “ilimitado” de las necesidades humanas. Se trata de una especie de vacío inconmensurable que sólo

³⁵ A. Sen: “Los tontos racionales”, en Hahn y Hollis: *Filosofía y teoría económica*, 1989, pp. 172-218.

³⁶ *Ibidem*, pp. 180-181.



momentáneamente se encuentra “lleno” cuando el objeto producido por el mercado logra convertirse en satisfactor ³⁷, siempre y cuando sea elegido y comprado. En ese tenor, Hayek presupone que el sujeto al ser finito y estar condenado a saciar su “vacío” mediante la adquisición de objetos, posee la capacidad de compra, es decir, cuenta con dinero. De tal manera, el dinero participa como figura esencial no sólo en los procesos de producción, intercambio y consumo, sino que también en cuanto que define la identidad y la posición social del individuo que lo porta. Tenemos entonces que en el plano abstracto del mercado todos los sujetos son posibles consumidores orientados a saciar sus necesidades particulares, participar en actos altruistas, maximizar sus utilidades y tender hacia cierto nivel de confort y hedonismo. Sin embargo, en el plano empírico hay grados de diferenciación según, el poder económico: los que *tienen* condiciones materiales extrasuficientes y los que *quieren* tenerlas.

A partir de esa óptica, justamente H. Zemelman, señala que el mercado, a través de la oferta de objetos que se producen porque existe la necesidad de los mismos, refuerza al sistema de necesidades dominantes y, por su intermedio, a todo el edificio social y cultural ³⁸. La rigidez con que opera el mercado a escala mundial y la forma en que se construye sobre las espaldas de los individuos en general, es lo que constituye su pretensión trascendentista y su carácter fundamentalista - en términos de A. Giddens- ³⁹. En ese nivel de argumentación, H. Arendt recuerda la historia de los orígenes del totalitarismo a partir de la

³⁷ Al respecto dice Hayek: “es de importancia menor si los fines por los que cualquier persona se ocupa comprenden solo sus propias necesidades individuales (egoísmo) o si se comprenden las necesidades de sus más cercanos compañeros (altruismo) (...) El punto importante es el hecho básico de que es imposible para cualquier hombre examinar más que de un limitado terreno, ser consciente más que de un limitado número de necesidades” (F. Hayek: *The Road to Serfdom*, 1983, pp. 58-59).

³⁸ H. Zemelman: “Sobre el sistema de necesidades”, en *De la historia a la política*, 1989, pp. 54-60.

³⁹ Giddens, A.: “El fundamentalismo del mercado a escala internacional”, en *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 173-179.



experiencia de la ex-uni3n sovi3tica ⁴⁰, pero se olvida de que el mercado, tan apreciado por las democracias occidentales, tambi3n es otro origen m3s del totalitarismo ⁴¹.

Precisamente el car3cter total del mercado, su potencial ordenador de las relaciones macro-mercantiles, su instrumentalizaci3n tecno-social y su capacidad restrictiva ante factores ex3genos que pongan en riesgo su estabilidad y continuidad, hacen que se convierta en una referencia simb3lico-discursiva autopoietica y autorreferencial. Esa especie de tautologismo del mercado genera la idea de que se trata de una sociedad perfecta. Por eso la teor3a econ3mica neo-cl3sica puede llamar al modelo te3rico de ese automatismo del mercado modelo de la competencia perfecta. Es la expresi3n te3rica de la utop3a de una instituci3n perfecta. Lo peculiar en el debate pol3tico es que esa utop3a o trascendentalismo universal del mercado no es percibido como tal, sino que es identificado, con la realidad. Acto seguido, esa pretensi3n del realismo absoluto del mercado, se enfrenta a otras discursividades con otros referentes universales (por ejemplo, el marxismo, los milenarismos, etc3tera), los combate y los deslegitima en nombre de las libertades subjetivas y la libertad del mercado. Por eso cualquier reivindicaci3n que afirme la justicia, la paz y la solidaridad resultan ser ideolog3as ut3picas que atentan contra la "realidad ut3pica" del mercado. Dice Hinkelammert: "*De esa anti-utop3a, la ideolog3a del mercado deriva consecuencias ut3picas. Desarrolla por tanto una utop3a cuya realizaci3n la promete como resultado de la destrucci3n de todas las utop3as. Destruir movimientos ut3picos e im3genes ut3picas aparece como el camino de la realizaci3n de la utop3a. De su anti-utopismo fren3tico esta ideolog3a deriva la promesa ut3pica de un mundo llamado nuevo*" ⁴².

⁴⁰ H. Arendt: *Los or3genes del totalitarismo*, 1974, pp. 443-444.

⁴¹ Al respecto consulte la obra de F. Hinkelammert: *Democracia y totalitarismo*, 1990, pp. 1872-209.

⁴² *Ibidem.*, p. 195.



De la cita anterior se desprende que el mercado es el macro-sujeto o meta-sistema coordinador universal de toda posible acción social, política, económica y cultural. Su lógica imperial reconfigura las relaciones intersubjetivas y en la que éstas son reconocidas en cuanto a principios funcionales de orden y coercitividad, de preferencias y grados de consumo, estableciendo una economía del deseo y una esquematización de las políticas de producción e intercambio. La reproducción, en última instancia, no es de la vida humana en general, sino del capital y de la tasa de consumo a escala internacional. Toda teorización política de las relaciones sociales de producción, del papel del Estado, de la función de los partidos políticos, instituciones y procedimientos jurídicos, sólo tienen razón de ser siempre y cuando se ajusten a la dinámica sistémica del mercado. Más allá de su dinamismo son cuestiones que se convierten irrelevantes o enigmas del sujeto-mercado.

La habilidad del mercado por autoconstituirse como el gran sujeto (algo así como el *big brother*) obedece a su potencial organizativo de la economía, del desarrollo de las tecnologías, así como a la violentación política de los Estados nacionales y la forma exitosa de planificar el consumo y las ofertas de los individuos pero, también, a su eficiencia por referirse a estructuras simbólicas de corte metafísico que legitiman su razón de ser ⁴³.

⁴³ Durante la guerra fría, por ejemplo, Reagan se refirió al mercado como “ciudad que brilla en las colinas”, lo que significa en el lenguaje esotérico de EE.UU. nada menos que una nueva Jerusalén o un nuevo reino milenar. Igualmente, Reagan anunció la sociedad de EE.UU. como “luz eterna”, como “catedral de la libertad” y como “guía iluminador de siempre para la humanidad”. Así, la metafísica del mercado en tanto *societas perfecta*, recibe su brillo utópico y trascendental. (*Ibidem.*, pp. 194-200. Del mismo autor consúltese *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, 2000, pp. 227-245).



4. REPLANTEAMIENTOS Y POSICIONES DEL SUJETO

En teoría política el instrumento conceptual de “replanteamiento” implica dos cuestiones centrales: por un lado expresa el carácter dinámico del agente reflexivo -según la terminología de Giddens- por cuestionar y plantear nuevas fórmulas de abordaje de un dominio temático el cual exige un tratamiento constante; por otro lado, acota y delimita los métodos y estrategias argumentativas para su explicitación. Mientras que el concepto de “posiciones del sujeto” lo retomo de E. Laclau y Ch. Mouffe para referirse al carácter multívoco del espacio y tiempo que ocupan los sujetos. De tal forma que los replanteamientos de las posiciones del sujeto conllevan a un estado de evaluación teórica tratando de detectar las fallas o “rupturas epistemológicas” -según G. Bachelard- y sus inconsistencias espacio-temporales o históricas.

Son valiosas las diferentes posiciones teóricas que desde perspectivas específicas han tematizado la cuestión del sujeto. Como ya hemos visto en los anteriores puntos del presente capítulo, desde la clásica formulación del *ego cogito*, el *ich denke*, los modelos trascendentes, pasando por la conceptualización del “estado de naturaleza”, el individuo, el proletariado, la clase, el partido, el Estado, hasta llegar al utopismo del mercado, nos encontramos con diferentes procedimientos analíticos preocupados por fundamentar o justificar política, ideológica, técnica y económicamente campos discursivos. Cada postura teórica no sólo pretende establecer el sentido de su propuesta buscando las condiciones fácticas de su aplicabilidad, sino también cada una de ellas es antagónica y muy rara la vez semejante a las demás. Desde esa perspectiva tenemos que el meollo de las posiciones diferenciales estriba en que todas ellas se instalan en el nivel *fundacional*. De una manera o de otra han intentado constituir una gramática del sujeto como punto de partida unívoco de todo orden político.



Ante esa pretensión Laclau y Mouffe reaccionan inconformes y precisan que los “sujetos no pueden ser el origen de las relaciones sociales ni siquiera en el sentido limitado de estar dotados que permitan una experiencia”⁴⁴. Más bien son los constructos discursivos quienes elaboran el sentido del sujeto y éste reproduce de una manera fiel o irregular el carácter multívoco de las posiciones discursivas. Las posiciones justamente abren la posibilidad de la dispersión y evitan el cierre de toda pretendida unidad esencialista. De esa manera, la polisemia con el que el discurso aborda una problemática social implica cierta postura del sujeto que se identifica con dicha postura. Las formas multifacéticas de códigos de identidad, provoca el descentramiento del sujeto de las estructuras homogéneas y universales. De tal forma que lo que caracteriza las relaciones intersubjetivas no es la unidad estable, sino la dispersión de sujetos en sus diferentes posiciones discursivas. Precisamente eso es lo que han demostrado el postestructuralismo, el funcionalismo sistémico de Luhmann y la pragmática del discurso de Habermas. Veamos esas posturas teóricas que han replanteado la cuestión de las posiciones del sujeto.

4.1 POSTESTRUCTURALISMO Y FUNCIONALISMO SISTÉMICO

En Althusser encontramos un replanteamiento del sujeto, novedoso para la década de los 70. En primera instancia los sujetos son resultado de la articulación de mecanismos y procesos psíquicos y lógicas sociales materializadas en prácticas y rituales insertados en estructuras institucionales. Lo fundamental es que esos procesos y sus formas de articulación permitan la constitución de los sujetos en sus diversas formas de actuar y representarse como libres, concientes,

⁴⁴ E. Laclau y Ch. Mouffe; “Posición del sujeto y antagonismo”, en *El reverso de la diferencia. Identidad y política. op.cit.*, p. 154.



únicos e irrepetibles. Cuando Althusser señala que la “ideología” es una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia”, se refiere a que los sujetos sólo pueden ser conmensurables a partir de las condiciones materiales concretas siendo ellos los productores de redes simbólicas que, a su vez, reproducen las interrelaciones de éstos. De esa manera, la reproducción social está siempre activada por prácticas subsumidas por los aparatos ideológicos. Desde esa perspectiva los dispositivos ideológicos presentan un doble dinamismo en la reproducción de la sociedad, por un lado determinan la alienación de los individuos y por otro pueden funcionar como mecanismos de interpelación y de resistencia social.

Más allá del estructuralismo althusseriano en su interpretación de los sujetos sociales, encontramos un nivel conceptual de replanteamiento que promueve un “giro lingüístico” en cuanto a la vieja interpretación de fundar categorías sociales y políticas en lenguajes metafísicos y estructuras deterministas⁴⁵. El postestructuralismo no se opone al planteamiento de la “reproducción social”, sino que lo retoma pero a la vez se distancia de él. Derrida, por ejemplo, es una de las voces postestructuralistas que pone en cuestión los lenguajes políticos del sujeto clasificándolos como “metafísica de la presencia”. La metafísica del sujeto es la historia de Occidente, según Derrida. Se trata de metalenguajes que encubren lo que no es posible ocultar: posiciones heterogéneas de los individuos frente al mundo de la vida los cuales sólo son conmensurables o inteligibles a la luz de los juegos gráficos o de la escritura⁴⁶.

Justamente, la posición de Derrida concuerda con la clásica postura de Foucault quien también indica que la teoría del sujeto debe ser sobre todo una teoría de los juegos de verdad a través de las cuales

⁴⁵ L. Althusser: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, 1975, p. 31.

⁴⁶ J. Derrida: *La escritura y la diferencia*, 1989, p. 384.



se busca la auto-reflexión de las experiencias de sí⁴⁷. Esa visión nos conlleva a comprender que entre el discurso y el sujeto opera una relación de identidad. Cada sujeto (individual o colectivo) establece una relación de identidad con el discurso. Efectivamente, de esa relacionalidad aparecen las múltiples posibilidades en la que el orden del discurso configura múltiples identidades. De tal forma que de la identidad se deduce la diferencia. Pues no hay que olvidar que el discurso se constituye por múltiples cadenas de significantes: el orden en el que los sujetos se reconfiguran asumiendo postura y sentidos diversos.

Ciertamente es que a partir de lo anterior podemos indicar que el discurso es concebido como horizonte de constitución social. Quizás esa visión postestructuralista concuerda con lo señalado por Lacan quien señala que *“la palabra en cuanto confiere a las funciones del individuo un sentido; su dominio es el del discurso concreto en cuanto campo de la realidad transindividual del sujeto; sus operaciones son las de la historia en cuanto constituye la emergencia de la verdad en lo real”*⁴⁸. De esa manera, el sujeto deja de ser un simple espectador producto de la especulación y de los juegos lingüísticos que lo han reducido a referente universal único e inmutable. Por el contrario, ahora de la focalización y unicidad del sujeto se llega al descentramiento y pluralidad de éste. Sólo es a partir del orden discursivo desde donde es posible comprender las variedades de sentido de los sujetos. Precisamente, del sentido de los sujetos en el mundo de vida se despliega un nuevo proceso que define la identidad de cada uno: es la subjetivación la que finalmente determina las prácticas de todo discurso posible. Subjetivación significa el proceso individual, social e institucional, mediante el cual los individuos interiorizan los mecanismos generados por las relaciones intersubjetivas

⁴⁷ Véase principalmente M. Foucault: *Las palabras y las cosas*, 1991, pp. 17-27. También recomiendo el breve artículo de S. Pérez Cortés: “La escritura y la experiencia de sí”, en *Crítica del sujeto*, 1990, pp. 115-131.

⁴⁸ J. Lacan: “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos*, I, 1984, p. 247.



y legitimadas vía instituciones. Los discursos definen la subjetividad pero a la vez ésta tiene la posibilidad de identificarse con ciertos horizontes conceptuales e incluso simbólicos.

Bien han remarcado Kant y actualmente Rawls la importancia de la pluralidad de los particulares, de sus libertades y de sus capacidades reflexivas para definir e identificarse con estructuras dadoras de sentido. Claro que para estos autores esa pluralidad sólo tiene razón de ser si y solo si es amparada por mecanismos legales (institucionales). En efecto, el aporte de los postestructuralistas es que esas instituciones cuyo sentido práctico permiten la cohesión social sólo son comprensibles en la medida en que son también configuradas por dispositivos discursivos.

Para el funcionalismo sistémico de Luhmann el concepto de sujeto es desmantelado y deja de tener sentido ordenador y referencia absoluta en todo saber. Luhmann señala que todo orden social no es producto de alguna categoría social, política o filosófica estable e inmutable (ya sea Dios, la conciencia, el sujeto, la clase o el partido), sino a partir de la comprensión de sistemas operativos que son en última instancia los responsables del movimiento y la reproducción social. Justamente el sistema funcional es un artificio humano pero que a la vez se coloca por encima de éste. Los contextos históricos y contingencias no implican que los sistemas se vean afectados, por el contrario la variabilidad contingencial estimula y refuerza la operatividad del sistema. El sujeto deja de ser el referente discursivo o aquel sobre el que trabaja el discurso para ahora convertirse, según Luhmann, en *observador*⁴⁹.

La posición luhmanniana es radical al considerar que los fracasos sociales tienen que ver en buena medida con los discursos que sólo se han encargado de “representar” al sujeto humano pero nunca se han ocupado de él en el *modus operandi* en el que se reproduce al interior del sistema y subsistemas. No existe el sujeto. Lo que sí acontece es el

⁴⁹ N. Luhmann: “Diesel Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen”, en *Sociologische Aufklärung, op. cit.*, pp. 160-167.



hecho fáctico donde el observador interactúa con el medio y con el sistema bajo el cual es configurado (sistemas institucionales y subsistemas sociales -la familia, el centro laboral, por ejemplo-). Luhmann no acepta las posturas postestructuralistas, metafísicas y ontológicas las cuales proponen como referencia fundamental la figura del sujeto. Para él es el sistema la referencia indubitable condicionadora de todas las redes de interrelaciones sociales. Incluso, el sistema político es la única instancia legítima que puede validar o censurar cualquier acto particular o de grupo. Todo debe estar en función de los intereses del sistema y no de los entornos. El observador es aquel que se identifica con la dinámica del sistema, pues lo que le acontece al observador en su dimensión particular sólo puede ser comprendido desde el punto de vista orgánico-biológico y psíquico, es decir desde subsistemas particulares los cuales ya están presupuestos en el sistema. En efecto, al observador sólo le corresponde identificarse con la estructura sistémica y desde ella auto-comprenderse a partir de su operatividad funcional. Dice Luhmann: *“Toda teoría es una teoría de sistemas observadores (...) cuando se quiere saber que referencia sistémica pone un observador como fundamento (...) entonces hay que observar al observador. El mundo no dice nada en relación con las preferencias referenciales. Con la elección de una referencia sistémica se indica, simultáneamente al sistema que traza sus propios límites y, en ello mismo, divide el mundo en sistema y entorno”*⁵⁰.

Debido a que los observadores que participan en un sistema pueden auto-comprenderse (autoobservarse) eso no implica que la operatividad sistémica sea ajena al observador, sino que ella posibilita esa capacidad comprensiva y abre la posibilidad en que los diversos observadores puedan distinguir lo mismo de formas diferentes.

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 165.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 166. en esa página señala que a los observadores les esta permitido experimentarse como individuos pertenecientes al sistema siempre con el afán de colaboradores con el. Dice Luhmann que los observadores cooperan “*by antonym selection*”.



4.2 LA PRAGMÁTICA DEL DISCURSO

En este punto nos referimos especialmente a la propuesta habermasiana que nos lleva del campo de la conciencia al lenguaje; de la reflexión a la racionalidad; del pensamiento a la comunicación; de la subjetividad a la intersubjetividad. Todo ese tránsito procede desde una razón centrada en el sujeto de la racionalidad comunicativa al entendimiento entre sujetos capaces de habla y acción⁵¹. Para Habermas no es posible seguir sosteniendo estratagemas de conceptos vacíos como el del sujeto, por el contrario, lo realmente objetivo radica en el nuevo esfuerzo por plantear estrategias de comprensión y entendimiento entre los sujetos a partir de contextos sociales, jurídicos, políticos, económicos específicos. Es la pragmática universal el instrumento analítico que permite establecer las vías racionales de encuentro entre los sujetos. Precisamente son los actos de habla los que permiten la intersubjetividad y desde los cuales es posible asumir posiciones y comprender los diversos modos de referirse al mundo de vida.

La intersubjetividad se fundamenta en esquemas de argumentación racional. En efecto, esa postura dialógica permite descubrir que para que exista el diálogo intersubjetivo es menester plantearlo desde el nivel simétrico de las participantes. Esa posición es muy parecida al concepto clásico de *koinonía* de los griegos el cual indicaba que una comunidad política se define por un esquema social de igualdad y libre de coerción. A esa visión clásica y con la cual concuerda Habermas, suele llamársele “situación ideal de diálogo”.

La situación ideal del diálogo supone, en efecto, la participación real entre hablantes y oyentes que comparten contextos de sentidos similares, o bien, ejercitan libremente su racionalidad y capacidad comunicativa. Pero en el fondo, lo importante consiste en el uso de las



reglas lingüísticas puestas en práctica de manera racional por sus usuarios. El acto de ejercitar los juegos del lenguaje de manera racional sólo puede ser expresado objetivamente mediante el consenso por el cual se establecen las normas de validez universal. En efecto, los sujetos ya no representan el referente universal de los discursos, sino que ahora, según Habermas son las reglas de la pragmática las que configuran las prácticas cotidianas e institucionales, los contextos y la relación justa entre los participantes de un diálogo consensual. Es curioso el papel que juega el sujeto y la idea de justicia. En primer lugar y a diferencia de la tradición idealista y postestructuralista, el sujeto carece de significatividad ya que lo relevante se ubica en la operatividad del lenguaje, de sus usos y reglas. En segundo lugar, la justicia se reduce sólo a saber si las condiciones para efectuarse el diálogo son las adecuadas dado la forma en que los participantes están en condiciones de igualdad. La racionalidad del diálogo está determinada por la situación simétrica de todos los participantes en búsqueda de un consenso.

De esa manera, cualquier normatividad fruto de un convenio de un acuerdo intersubjetivo, presupone una comunidad capaz de llegar a acuerdos, procesar conflictos y evitar las contingencias que pueden poner en riesgo la idealidad del diálogo. En ese tenor, es importante señalar que las relaciones intersubjetivas presuponen diversas posiciones interpretativas sobre el mundo de vida pero subsumidas por dispositivos normativos aceptados consensualmente. Dice Habermas: *“En los temas de comunicación hay una confluencia de relaciones mundanas, debido a que los sujetos actuantes y comunicativos siempre se relacionan simultáneamente con cosas en el mundo objetivo, el social y el subjetivo con sus actos de habla. Estas relaciones mundanas están entrelazadas en las interpretaciones mismas”*⁵².

Pero no sólo basta con “relaciones mundanas” e “interpretaciones”, sino que es necesario que la comunicación permita el enlace entre los

⁵² J. Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, I, 1987, p. 151.



sujetos en un espacio público dado, pues es ahí donde finalmente el mundo de las opiniones tiende a la posibilidad de estructurarse y convertirse en poderes comunicativos sociales y políticamente demandantes⁵³. Si bien es cierto que la acción comunicativa permite establecer el único vínculo intersubjetivo, también lo es el hecho de que los sujetos son abstraídos de su realidad diferencial y asimétrica para ser instalados en esquemas ideales de diálogo y participación consensual. En efecto, la propuesta habermasiana orienta a la construcción, no del sujeto hablante, sino del actor cuya acción comunicativa lo hace colocarse como interlocutor de demandas público relevantes. El sujeto es aquel referente abstracto en el proceso de la comunicación. El actor es aquel portador material de prácticas comunicativas (demandas) válidas y de interés público.

5. DEL SUJETO AL ACTOR SOCIAL

Radicalizando la estrategia argumentativa del presente capítulo, llegamos así al nivel indicativo en lo referente a las políticas del sujeto. El largo recorrido epistemológico y político que hemos desarrollado nos permite vislumbrar la complejidad del proceso mediante el cual el concepto de sujeto ha sido reconfigurado por tradiciones filosóficas y por posturas políticas específicas. Los diversos lenguajes metapolíticos del sujeto podemos considerarlos como intentos válidos por aprehender y representar ciertas unidades sociales por medio de las cuales se pretende elucidar los mecanismos sociales e institucionales estructuradores de las relaciones de convivencia intersubjetiva. Sin embargo, las críticas a dichos intentos se ubican en el nivel desde donde se demandan los abusos discursivos en su afán de reducir todo proceso

⁵³ A ese respecto dice Habermas: "El espacio de la opinión pública como mejor puede describirse es como una red de comunicación de contenidos y tomas de postura (...) El espacio de la opinión pública se reproduce a través de la acción comunicativa (...) práctica comunicativa cotidiana" (J. Habermas: *Facticidad y validez*, 2000, p. 440).



complejo socio-político e histórico a una sola unidad referencial universal: el sujeto (en sus versiones de “yo pienso”, “yo absoluto”, “yo trascendental”, “el hombre”, “la clase”, “el partido”).

Sin embargo, la pretensión universalista del discurso sobre el sujeto no es tarea o cometido innecesario, pues como bien nos señala E. Laclau que los universales sólo cumplen una función regulativa en los espacios vacíos de la sociedad. Los conceptos universales, a través de la historia, sólo han jugado un papel referencial en torno al cual los sujetos ordenan el espacio público y privado. La exigencia cultural y política de recurrir a instancias abstractas no es una situación de *anomia*, sino de *operatividad*. Puesto que los dispositivos institucionales necesariamente tienen que recurrir a constructos teóricos que en buena medida legitiman el orden social y político. Basta preguntarse: ¿qué hubiera sucedido si en la modernidad europea no se hubiera tematizado la importancia de la subjetividad o idea del yo racional?, ¿hasta dónde el idealismo alemán era tan necesario para la legitimación del Estado prusiano?, ¿qué hubiera acontecido en el programa liberal del siglo XVIII si no se hubiera apelado a los derechos subjetivos fundamentados en el ideal de la propiedad privada?, ¿acaso la lucha bolchevique hubiera sido posible sino se hubiera idealizado al proletariado como sujeto histórico o al partido como encarnación de aquel?, ¿las leyes del mercado serían las mismas si no recurrieran a los aspectos ideológicos que las justifican en tanto que leyes irrevasables o axiomas últimos de la historia?

En los lenguajes metapolíticos el sujeto justamente había quedado configurado como unidad apodíctica e inmutable. Sin embargo, ese sujeto, salvo en el liberalismo clásico, en el marxismo y quizás en el neoliberalismo, no tenía “apellido” ni poseía al parecer, un contexto empírico que lo constituyera. Pues en ese sentido tiene razón Luhmann cuando señala que el sujeto es un concepto vacío, carente de contenido. En efecto, el liberalismo clásico llamó al sujeto, “burgués”, el marxismo lo denominó,



“proletariado” y el neoliberalismo a partir de la gramática tecnócrata lo llama, “consumidor”, “cliente” o individuo “libre”. Pero a pesar del nombre y apellido era insuficiente para explicitar la complejidad discursiva del sujeto. Efectivamente, el postestructuralismo aparece como un intento más por superar la trágica historicidad del sujeto y propone que lo único válido en la fundamentación es que existen diversos niveles de argumentación (discursiva) desde donde se constituyen los sujetos.

La nota central es que el sujeto es un constructo teórico, idealizado en cuanto que referente imaginario. La idea de sujeto se configura a partir de la abstracción de los elementos empíricos que lo constituyen. El idealismo alemán, por ejemplo, fue el que inauguró la dimensión ontológica, antropológica y política, del sujeto epistémico. El sujeto pensante se opuso a la actividad material, concreta, de los “sujetos”. Éstos son los actores. El actor es el opuesto al sujeto pensante. El actor se configura a partir de su actividad comprometida con el *factum* concreto, con el contexto, con la historia. Es L. Feuerbach, quien nos ayuda a criticar inicialmente al sujeto pensante. El “sujeto” de Feuerbach deja de ser una entelequia transmudana e incluso un referente abstracto-racional (el sujeto trascendental kantiano) y pasa a ser el ser humano viviente, comprendido a partir de la vida que todos vivimos. Lo fundamental del ser humano viviente no es solamente su capacidad reflexiva y reacciones psíquicas, sino también su sensibilidad. La sensibilidad es la presencia indubitable de la corporalidad humana. Lo que constituye al ser humano son la mucosa intestinal, la piel, las manos, la cabeza, las emociones, entre otras. Es a través de la sensibilidad que el ser humano se descubre a sí mismo y descubre a los demás. Dice nuestro pensador: *“La filosofía del futuro tiene por misión conducir a la filosofía del reino de las almas separadas al de las almas*



*encarnadas y vivientes; hacer descender la filosofía de la beatitud del pensar divino sin necesidades hasta la miseria humana*⁵⁴

¿Qué pasaría con la anterior cita si en lugar de filosofía decimos “política”? El futuro de la política estriba, precisamente, en recuperar la dimensión de la corporalidad, de las necesidades materiales y de los recursos que hacen posible la satisfacción de las carencias. Feuerbach descubrió, sin proponérselo, el tema de lo político y su relación con la reproducción de la vida humana.

Contra lo que podría ser un argumento en contra de la idea sistémica de Luhmann, S. Kierkegaard nos había adelantado su crítica contra el “sistema” y su carácter tautológico, transindividual y abstracto. Dice que *“la idea del sistema es la del sujeto-objeto, la unidad del pensar y del ser”*⁵⁵. Encontramos en Kierkegaard una inconformidad por el “sistema” que aparece como un sujeto autopoietico y autorreferencial, idéntico a sí mismo y ajeno a la vida de los seres humanos. Por eso dirá que para superar la idea abstracta y despótica del sistema hay que partir de otra dimensión que es *el otro*, el *“pobre ser humano individual existente”*⁵⁶. Tanto en Feuerbach como en Kierkegaard, encontramos solamente al “existente concreto”, material, “sensible”, diferente a la lógica del sistema. Ambos están en una posición ingenua, porque no llegan a elucidar cómo esos seres humanos diferentes a dicha lógica pueden cuestionarla y contrarrestarla.

En efecto, es Marx quien nos incorpora, justamente, al proceso en el que el “existente individual” deviene, a lo que Touraine denomina la “irrupción del actor”. Los actores son los excluidos del sistema de producción y quienes protagonizan los guiones dramáticos de la pobreza. El tema de la actoría en Marx es el punto teórico de reflexión que permite comprender los

⁵⁴ L. Feuerbach: *La filosofía del futuro*, 1969, p. 56. También es celebre la ecuación antropológica por medio de la cual el sujeto se constituye a partir de otro sujeto. “La verdadera dialéctica no es el monólogo del pensador solitario sino el diálogo entre yo y tú” (*Ibidem* p. 44).

⁵⁵ S. Kierkegaard: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 1997, pp. 73-76.

⁵⁶ *Ibidem* p, 91.



mecanismos prácticos de exclusión y empobrecimiento. El actor es lo opuesto al sistema (al capital). El actor tiene nombre y se llama, según Marx, de múltiples maneras: *pauper*, *lumpen*, bribones, desempleados, obreros, viejos olvidados, no-ser. En una de sus obras nos introduce al tema de la actoría a partir de la idea de alteridad, siguiente manera: “*la pobreza del ser humano recibe (...) un significado humano y, por eso, social. La pobreza es el vínculo pasivo que hace sentir al hombre como necesidad la mayor riqueza, el otro ser humano*”⁵⁷.

Desde la alteridad empobrecida y negada por el capital, Marx marca la apertura de un nuevo campo ético-político de reflexión acerca del actor social en cuanto personificación y portador de la inmediata corporalidad distinto al sistema pero subsumida por él pero, a la vez capaz de combatir esa subsunción negadora. A esa lucha se le llama actoría social y política. Lo que hace al proletariado de aquel entonces, es su capacidad organizativa y contestataria. El actor social toma conciencia de sus miserias material y se lanza al espacio público para revertir las causas estructurales o sistémicas que las provocan. Son actores que bajo determinado proceso histórico, trascienden todo discurso y se instalan en un “frente a los ojos” que a través de la reflexión es explicable la desnudez de su aparición u originación y su organización.

En ese tenor se desprende que el tema de la alteridad o el actor social abre el campo diferencial de la sociedad en el que los diversos grupos o colectivos humanos irrumpen como otros distintos a cada uno de ellos, al sistema político-económico que pertenecen pero que mantienen cierta igualdad en cuanto que son regulados por mecanismos (políticos, jurídicos, culturales, técnicos, militares, comerciales, etc.) que se construyen por encima de ellos. Lo importante en ese nivel de conceptualización es que los *actores* o *alteridades* no solamente se convierten en la referencia discursiva, sino que también van más allá para autoconstituirse como

⁵⁷ K. Marx: *Manuscritos de 1844*, 1988, p. 148.



actores de conciencia. La Escuela de Frankfurt, a través de Horkheimer captó correctamente el proceso de concienciación de los afectados. Punto, por cierto, relevante para introducirnos al debate actual en los temas de identidad y diferencia, pues por vía de la primera (la identidad) dice Horkheimer: *“a pesar de la convivencia material que ofrecía la organización de la sociedad en clase, siervos y ciudadanos se sacudieron el yugo (...) en cuyos mementos críticos la desesperación de las masas fue por momentos decisiva, penetrando en la conciencia y transformándose en una meta”*⁵⁸.

Es decir, de la negación y alienación en la que viven los sujetos de cualquier régimen totalitario, siempre cabe la posibilidad positiva de la emancipación. Justamente, la emancipación supone la diferenciación la cual permite definir las identidades y justifica, finalmente, la *praxis* racional transformadora de estructuras sistémicas homogenizadoras y alienadoras de la vida de los sujetos vivientes. Efectivamente es la alteridad la que permite hablar de un orden racional de la vida. Douglas Kellener, hablando de Marcuse, explica: *“La razón exige un orden racional de la vida y critica las condiciones irracionales prevalecientes que no satisfacen sus exigencias. La capacidad de la razón para conducir la vida humana y la práctica social presupone que la mente tiene acceso a normas y conceptos que proporcionan las bases para criticar el estado de cosas existente (...) la razón crítica presupone una autonomía del sujeto y la capacidad de descubrir verdades que trasciendan y nieguen a la sociedad dada”*⁵⁹.

De la cita anterior podemos inferir que la razón crítica no solamente da cuenta de la patología social en la que se encuentran los individuos, sino también justifica el cómo los actores, desde sus posiciones y experimentándose como *víctimas*, adquieren conciencia de su situación y son capaces de organizarse para “descubrir verdades” negando la situación

⁵⁸ M. Horkheimer: *Teoría crítica*, 1973, p.244.

⁵⁹ D. Kellener: *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, 1984, p. 132.



irracional (de pobreza y marginación) en la que son sumergidos. Pues bien la experiencia constituye el punto de partida que puede *posibilitar* la toma de conciencia de las víctimas, claro articulado al trabajo teórico que permite también la crítica contra las estructuras dominantes.

La pregunta fundamental ahora es: ¿cómo alcanza el actor en cuanto víctima la conciencia crítico-cotidiana ingenua con respecto a una teoría crítica?, en otros términos sería ¿cómo la alteridad o el sujeto alcanza a concienzarse como diferente pero reconociendo o a otros? Las respuestas quizás no sólo se encuentren en el simple acontecer vivencial, sino también en un trabajo responsable educativo, crítico donde los afectados en una situación asimétrica y los “intelectuales orgánicos” de los que nos habla Gramsci, se articulen en frentes estratégicos de participación y “poder social”. Algunos, como W. Benjamín, dirían que es en la desgracia y sufrimiento donde los sujetos pueden potenciar su capacidad de lucha. Dice al respecto: “la clase que lucha, que está sometida es el sujeto mismo del conocimiento histórico”⁶⁰. Se trata del sujeto que se abre al tiempo histórico para encontrar la tradición de su enajenación, de sus miserias materiales, de su opresión. El materialismo histórico es precisamente el vehículo que le permite transportarlo al reino de las paradojas pero también al campo de las posibilidades constructivas de la conciencia y de la acción transformadora. La alteridad en Benjamín va de la mano del sufrimiento y de la infelicidad de aquellos que por siempre han sido los condenados o miserables de la tierra.

Desde una perspectiva metafísica (en cuanto más allá de la totalidad del sistema), pero también política, Levinas tematiza la cuestión de la víctima como alteridad pulsional que atraviesa el mundo fenomenológico de Heidegger, pasando por la funcionalidad sistémica de Luhmann, para llegar a la intimidad del Otro. Pulsión es la alteridad porque es fuerza creadora que trasciende la identidad de lo mismo para alcanzarse en la otredad. Es el

⁶⁰ W. Benjamin: *Discursos interrumpidos*, 1989, I, p. 186. Para Benjamín, reconstruir la historia de los vencidos significa adueñarse de un pasado dignificante y enfrentar el peligro.



deseo del otro lo que mueve las biografías de la intimidad y los resortes de la historia humana. El tema para Levinas no es la existencia abstracta, neutra. Es el existente concreto -siguiendo la formulación de Kierkegaard- que aparece en la fatiga y el dolor y desaparece cuando se le toma como un simple objeto de referencia discursiva. Señala al respecto: “*el deseo en tanto que relación con el mundo cuenta como distancia entre Yo y el deseado (...) En el mundo el Otro no es ciertamente tratado como una cosa, pero no es jamás separado de las cosas (...) La relación con la desnudez es la verdadera experiencia (...) de la alteridad del Otro*”⁶¹.

De la cita anterior se infiere que la alteridad se descubre en la metáfora de la desnudez, que políticamente simboliza al pobre, a la mujer maltratada, al extranjero exterminado, al niño quebrantado, el anciano vituperado, al hambriento al cual se le niega pan. La alteridad nos introduce al tema de la actoria. El actor social en cuanto otro es aquel que se lanza a la conquista del espacio y del tiempo que proclama justicia y reconocimiento.

En efecto, como bien dice P. Ricoeur, la alteridad no es sólo el afectado, también es el momento de su exposición que, a veces sin palabras, expresa su *Decir* para otro. En ese nivel la alteridad es exposición pero a la vez interpelación; es pobreza pero también sensibilidad; es culpa pero a la vez responsabilidad⁶². Desde las antípodas, según Levinas, el sujeto vive en el tiempo infinito de la fecundidad o para el Otro. El sujeto como alteridad es corresponsabilidad anterior al diálogo, obsesión por aquel que en el dolor sufre en el lado de la piel, de la desnudez, del despojamiento, pues: “*la subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, exposición a la afección, sensibilidad (...) diacronía inabarcable por la paciencia, expansión siempre a exponer, exposición a expresar y así a decir, y así a Dar*”⁶³.

⁶¹ E. Levinas: *De la existencia al existente*, 1967, pp. 59-61.

⁶² P. Ricoeur: *De otro modo. Lectura De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*, 1999, pp. 17-32.

⁶³ *Ibidem.*, pp. 190-192.



Justamente el “Dar” levinasiano introduce el tema de la responsabilidad y el reconocimiento. A diferencia H. Jonas Levinas⁶⁴ señala que el responsabilizarse es un acto anterior a todo pacto y hecho, pues significa apertura diacrónica. El reconocimiento por su parte no significa lo que señala la dialéctica del “amo-esclavo” en cuanto aceptación-reconocimiento del dominado por el dominador, sino del acto por medio del cual el otro es reconocido en su diferencia y su condición de exigencia (ética) responsable y solidaria con su sufrimiento. Justamente eso es lo que permite comprender el concepto de actor social: la responsabilidad por el grupo, el movimiento, la historia, por el presente, por el futuro, por los jóvenes, por los viejos. La postura radical de Levinas sin duda alguna ha arrojado luces creativas en el debate político actual. El reconocimiento al otro en cuanto cultura, preferencia política, étnica, de género, de edad, etcétera, se ha visto estimulado hoy en día.

Me parece que el reconocimiento como tema concomitante a de la alteridad constituye uno de los retos del “multiculturalismo”. A. Honneth nos dice que las “luchas de reconocimiento” constituyen el pilar de los reclamos del Otro en cuanto diferente. Según él las luchas no son solamente de tipo cultural sino que se inscriben en el nivel de las políticas que son las que hacen válidas o legítimas las aspiraciones de colectivos por nuevas formas de reconocimiento institucional⁶⁵. En esa línea se inscribe también Ch. Taylor para quien la cuestión del reconocimiento de la alteridad debe instalarse en el plano institucional de los derechos privados y públicos. Pues es desde el ámbito de las instituciones donde sólo cabe la diferenciación de la otredad, como grupo o cultura, pero también desde donde se configuran las identidades de los colectivos. Los actores sociales son los que permiten, finalmente, concederle una nueva interpretación al tema de lo político.

⁶⁴ Para Jonas la responsabilidad se entiende a partir de las consecuencias, es algo posterior al acto (Véase H. Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, 1982, pp. 14-21).

⁶⁵ A. Honneth: *Kampf um Anerkennung*, 1992, pp. 37-42.



Efectivamente, son los actores sociales, que a través de su *praxis* organizativa, interpeladota de formas y decisiones injustas, interpelan y proponen esquemas de reconocimiento⁶⁶, ciudadanía activa, de igualdad y justicia⁶⁷.

⁶⁶ Taylor, Ch.: *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, FCE, México, 1997, pp. 64-84.

⁶⁷ Indudablemente Kymlicka es uno de los exponentes más claros sobre cuestiones del multiculturalismo. Lo relevante de su propuesta y que tiene que ver con los contenidos de la presente investigación, es la forma en que la *praxis* política es la vía razonable para los movimientos sociales (culturales) de lograr ser incluidos en los paquetes de institucional. Los movimientos de adultos mayores, indudablemente, han retomado parte de la estrategia que plantea Kymlicka en lo referente a la elaboración de programas y propuestas con pretensión de respeto a la autonomía, reconocimiento y justicia social (Véase principalmente w. Kymlicka: *Ciudadanía Multicultural*, 1996, pp. 25-70, 151-176).



1. ESTRUCTURACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

He señalado la importancia de la sociedad civil a través de su reconstrucción histórica y del lugar que ocupa en teoría política. Las contradicciones teóricas que emergen de la vida práctica de los actores sociales en sus múltiples esfuerzos de organización y de búsqueda por incidir en las decisiones y esquemas institucionales de los cuales depende la viabilidad de las demandas sociales, posibilitan el gran dinamismo de grupos o actores organizados que constituyen los llamados movimientos sociales. Indiscutiblemente, para los teóricos de la filosofía política, el tema de los movimientos sociales, si bien es cierto no le han otorgado momentos serios de reflexión, sin embargo, es una temática rica y creativa. Su lógica de configuración, el poder cautivador que provoca a los estudiosos de las ciencias sociales y el potencial desafiante que encierra en las sociedades democráticas, en su versión de países desarrollados y periféricos, como el nuestro, ha posibilitado la apertura de la esfera del poder en la cual los canales institucionales han tendido a flexibilizarse y los movimientos sociales, aprovechando los mínimos espacios abiertos, han logrado interactuar con ciertas unidades político-institucionales. Sin embargo, en los procesos sociales democráticos ha quedado claro que no se trata de oposiciones excluyentes, (sociedad civil-Estado o movimientos sociales-partidos políticos) sino fuerzas interrelacionadas marcadas por el conflicto. De ahí que la concatenación y confrontación de esas fuerzas es condición necesaria en la búsqueda del consenso y de acuerdos políticos.

La configuración o estructuración de los movimientos sociales tiene como punto de partida el mundo de la vida social, cotidiana. El plano o la superficie que permite la gestación de las polisémicas relaciones sociales es la vida práctica, concreta, de los sujetos sociales. Dichas formas de vida fundamentalmente son definidas en el espacio público. Aunque también el



espacio privado representa un potencial que cada día permite vincularse con lo público. Por ejemplo, las luchas sociales de género o de los ancianos recluidos en el asilo o en el hogar, se han convertido en una cuestión pública relevante, aunque no necesariamente sea una problemática política. ¿Cuándo el espacio público deviene político? Cuando aparecen otras instancias que permiten o establecen el conflicto o el enfrentamiento de fuerzas. Dichas instancias son las instituciones en sus diversas formas de manifestación: poder legislativo, administrativo, judicial, estructuras de poder religioso, educativo, cultural, económico, etcétera. ¿Qué es lo que genera el surgimiento de los movimientos sociales? Indiscutiblemente las consecuencias de las decisiones de quienes monopolizan el poder político, económico, cultural. Decisiones que afectan el entorno o los diversos subsistemas sociales. Es la injusticia social, el inequitativo reparto de los bienes materiales generados socialmente, la concentración del poder en manos de oligarquías, pero también se puede tratar de grupos organizados que se ven afectados ante situaciones que ponen en riesgo privilegios y espacios de poder. He ahí la disyuntiva y la ambigüedad de los procesos de estructuración de los movimientos sociales que más adelante analizaré.

En la mayoría de las veces los movimientos sociales son producto, en primera instancia, de los efectos negativos de la decisión políticamente autoritaria, injusta “antipopular” (es decir, que sólo favorece intereses particulares en contra del interés común) y, en segunda instancia, del derecho de los afectados a constituirse como grupos, asociaciones o colectivos contestatarios e interpeladores de las decisiones unilaterales buscando a la vez contrarrestar dichos efectos o bien, porque surgen carencias materiales o prácticas de exclusión que se convierten en crítica y demanda social. Pese a las objeciones hechas a los movimientos sociales en cuanto a su presencia contingencial en el espacio público, la susceptibilidad o inconsistencia de planteamientos o demandas que se enfocan a sectores relativos o locales de la



sociedad, la posibilidad de convertirse en facciones monopolizadas y manipuladas por personajes que les interesa desmovilizar públicos organizados o utilizarlos con fines partidistas, sin embargo, no se puede negar su potencial democratizador en la búsqueda de abrir canales institucionales y conquistar espacios de participación ciudadana.

Si bien es cierto que tradicionalmente las revoluciones sociales del siglo XX eran protagonizadas por actores que en nombre del sujeto proletariado pensaban abarcar universalmente a las sociedades, en la actualidad, especialmente a partir de la década de 1960, se comprende que la sociedad civil no es el conglomerado homogéneo, unívoco, sino heterogéneo, polisémico, con rupturas y continuidades. A menos Hegel percibió el carácter diferencial de la sociedad civil desde un esquema estrictamente funcional y subsumido por la lógica de la sociedad política. Gramsci, como ya he señalado anteriormente, intenta revertir la lógica de la subsunción hegeliana para proponer el antagonismo de los bloques (el de los oprimidos y el de la clase hegemónica) históricamente confrontados. Pero es interesante que también Gramsci reconozca que el bloque está constituido por partes o subsistemas diferentes que convergen, política e históricamente en un frente. La diversidad con la que se compone un movimiento social no solamente radica por los afectados económicamente, políticamente, culturalmente, sino también por sujetos que actúan solidariamente a través de valores, símbolos, costumbres, concepciones de la vida compartidas.

Cabe detenerse un momento en el argumento de que la política (no lo político, pues alude a la mecánica con que trabajan las instituciones) con la que operan los diversos públicos en su autoconstitución organizativa está marcada por una especie de pacto afectuoso. Rousseau intuyó que el contrato de convivencia establecido por individuos era un pacto de voluntades, no de cálculo, estrategia de poder y eficacia –a la manera de Weber-. La voluntad (*voluntas*) en su sentido etimológico a la que se refiere Rousseau, consiste en el



esfuerzo del sujeto por preservar su vida intelectual y corporal. La voluntad conlleva, en efecto, una carga de afecto emocional, de concordancia. Esa concordia es lo que determina el vínculo cultural e histórico necesario en toda relación intersubjetiva. De tal forma que los sujetos, en su esfuerzo por aglutinarse en unidades de carácter político, comparten justamente la dimensión racional y afectiva.

Tiene razón Derrida cuando en su libro *Políticas de la amistad* señala que “*todo lo que se llama aquí democracia funda el lazo social, la comunidad, la igualdad, la amistad de los hermanos (...) entre lo político y la consanguinidad*”¹. Pero la amistad no es una nota exclusiva de la sociedad política, de los grupos de poder o de las instituciones, también comprende o abarcan otras formas de organización social. De esa manera, los movimientos sociales, en efecto, se estructuran con base a ciertas políticas amistosas, ciertos códigos de concordancia y reciprocidad.

Los movimientos sociales si bien es cierto consisten en desplazamientos de actores organizados que comparten un espacio público común, siendo los afectados por decisiones y procesos político-económico, también lo es el hecho de que su configuración suele estar marcada por la transitoriedad, la contingencia. Justamente el factor del tiempo, en términos de proceso político, suele ser una nota típica en la estructuración de un movimiento, pues la duración o permanencia de éste se pone en juego constantemente y de ahí que acontezca lo siguiente: a) resueltas las demandas éste desaparezca; b) se vea cooptado por intereses ajenos y se convierta en grupo de presión al servicio de intereses partidistas; c) sea institucionalizado y por ende pierda la dimensión contestataria; d) o bien, logre sobrevivir entre la contención y la capacidad de movilización con base al poder social de convocatoria y a la creatividad de interacción con otros grupos o movimientos. En efecto, la premisa básica del

¹ J. Derrida: *Políticas de la amistad*, 1998, p.121. Es interesante observar que por encima de lo propuesto de lo propuesto por Schmitt, Derrida establece que la amistad es el eje rector de toda forma de organización social y política.



comportamiento de los movimientos sociales sigue siendo la movilización pública como instrumento abierto y manifiesto de participación pública. Sin embargo, también hemos de reconocer que los movimientos sociales suelen en la mayoría de las veces conformarse por sujetos, actores o simpatizantes -de alguna causa- que actúan con base al espontaneísmo. Ese aspecto ha deslegitimado la composición y credibilidad política de éstos. ¿La espontaneidad es una cuestión meramente subjetiva e irrelevante para la teoría política? La pregunta no es del todo novedosa, menos para los anarquistas, especialmente Kropotkine y Bakounine. La espontaneidad es lo más original en el actuar humano. Ella es libertad plena, indeterminada. Es instintiva y brotante.

Sólo a través de ella es posible derrocar, por ejemplo, paternalismos autoritarios, modelos despóticos de poder y en general toda forma de restricción (institucional) social. Las masas deben actuar en función de la espontaneidad, en función de ese instinto natural violento². Teóricos como Labriola también señalan que la espontaneidad es esencial en los movimientos sociales (revolucionarios) puesto que es una especie de termómetro social que permite diagnosticar de manera intuitiva la inconformidad de un grupo o movimiento social³. Rosa Luxemburg, por su parte, encuentra que espontaneísmo no funciona para los objetivos estratégicos de la movilización revolucionaria, no deben conducirse por la espontaneidad, puesto que es una especie de voluntarismo ciego, aunque sí reconoce su fuerza movilizadora.

Los mecanismos de estructuración de los movimientos comparten también un común denominador: la *praxis* pública en cuanto a búsqueda de incidir en las decisiones estrictamente política logrando dos cuestiones centrales: a) consolidación de la identidad del colectivo (aspecto que abordaré más adelante) y b) reconocimiento y solución a los pliegos de demandas. Éstas son dos consideraciones que, en última instancia, proporcionan sentido al

² Según Kropotkine la espontaneidad permite la movilización libre de las masas (P. Kropotkine: *Paroles d'un révoloté*, 1885). Por su parte Bakounine indica que la espontaneidad es el único recurso eficaz para canalizar la inconformidad social (M. Bakounine: *Oeuvres complètes*, I y II, 1923).

³ Véase la obra A. Labriola: *Socialisme et philosophie*, 1982, pp. 34-67.



quehacer pragmático de los movimientos sociales y, además, los alientan en su lucha por permanecer en la arena de lo público-político. De ahí que sea central diferenciar analíticamente los niveles de composición, contradicción y sentido de todo movimiento social.

2. DIFERENCIACIÓN

El concepto de diferenciación en el terreno de la filosofía política ha sido clave para comprender la dinámica de las relaciones sociales. Metodológicamente permite elucidar la deferencia de ámbitos y formas de organización colectivas. A través de ella es posible descubrir las contradicciones históricas de los diversos modelos políticos. Justamente dicho concepto refleja también la riqueza pluridimensional de estructuración de la sociedad y del ejercicio del poder político. Contrariamente la indiferencia, signo de los tiempos actuales, indica el proceso de despolitización y descomposición de la sociedad civil y la incredulidad de las masas hacia las formas de representación institucional. Cohen y Arato han revivido el concepto de diferenciación y lo han dotado de sentido y fundamento, pues consideran que éste es central para comprender el desarrollo de la sociedad civil. Además piensan que es una nota fundamental en las democracias participativas ya que otorga dinamismo plural y responsabilidad a los agentes organizados⁴.

Para la concepción aristotélica la categoría de diferenciación ayuda a vislumbrar la mecánica de constitución de la *politike koinonia* diferente a la familia. Establece que los ciudadanos griegos al ser arrancados de los lazos privados eran homogenizados bajo un modelo de convivencia basado en las leyes y las costumbres. A menos esa idea de independencia entre dos ámbitos

⁴ Según estos autores la diferenciación es una categoría implícita en los procesos de organización política. La diferencia, necesaria en la unidad, al parecer es constitutiva al desarrollo histórico de la ciudad-Estado. Categoría analítica útil para vislumbrar la confrontación de las esferas de los poderes sociales y políticos (J. Cohen y A. Arato: *Sociedad Civil y Teoría Política*, 2000, pp. 38, 84, 100, 117-18, 203-204).



distintos pero al mismo tiempo el predominio de uno sobre el otro (lo público sobre lo privado), se extendió a la baja Edad Media donde se restringió la *societas civilis* a la ciudad-Estado medieval. Probablemente, para los griegos como el medioevo, diferenciar lo familiar de lo político era darle una forma de prioridad a éste último ya que el objetivo era la unidad territorial, la soberanía de la ciudad-Estado. Sin embargo, al interior de la sociedad feudal las formas de organización estuvieron acotadas por la dimensión dualista en la que el príncipe representaba el monopolio del poder y por otra parte el pueblo compuesto por múltiples gremios de oficios. Esa dualidad significó diferenciación en la estructura tradicional medieval.

Es Hobbes quien diseña el modelo de integración contrapuesto al de diferenciación. El *Leviatán* deja fuera todo lo que es diferente al poder despótico. Los individuos sólo tienen razón de ser en y por las normas provenientes del soberano. El espacio público es sólo uno: el Estado despótico. Años posteriores y contrariamente a Hobbes, Locke es quien busca diferenciar gobierno y sociedad. ¿Cuál sociedad? Para Locke pensar la oposición entre esas esferas es porque le interesa que la segunda adquiera autonomía, poder político disuelto en los órganos institucionales y pueda así convertirse en instrumento de gobierno o sea, en poder legislativo. De todas maneras el proceso de diferenciación es a la vez de integración. Además como bien señala Cohen y Arato, que el término sociedad, según Locke, llegó a reservarse para la sociedad gentil o alta, pero nunca los estamentos inferiores (no propietarios, campesinos, artesanos).

Siguiendo los trabajos de Tocqueville⁵, el proceso de diferenciación marca la separación de ámbitos excluyentes: el Estado y la sociedad civil con sus numerosos niveles de conformación. La riqueza de la diferencia del proceso estriba en el carácter plural de la sociedad. Diferenciación significa para

⁵ Para Tocqueville la diferenciación permite la creación de espacios autónomos de los individuos para asociarse actuando y buscando la autorrealización sin la intervención de los poderes políticos (A. Tocqueville: *La democracia en América*, 1973, pp. 31, 33).



Tocqueville pluralismo democrático. Arendt intuyó años posteriores la importancia de afirmar el pluralismo en las sociedades democráticas, pensando específicamente en Estados Unidos de Norteamérica. Salvo que esa pluralidad de expresiones de la sociedad sólo está en función de los órganos del poder político (parlamento republicano). El carácter polifacético de lo social es significativo si es solamente reconocido al interior del poder político. Precisamente la diferenciación define los esquemas de poder y control político⁶. Estructura y delimita la acción social. La diferencia no implica, en la visión arendtiana, autonomía y autogestión, por el contrario, subsunción de lo social, pero a la vez expresividad representativa de éste en los órganos parlamentarios. En ese sentido y, como bien dice Foucault, la diferenciación sólo sirva para redefinir las formas de poder, la disciplina y la regulación de los individuos por parte de los aparatos estatales. El Estado, en términos de administración gubernamental, es el centro de coordinación del poder disciplinario dirigido a los diversos colectivos asociados con autonomía relativa. De esa manera la forma de diferenciar a la sociedad de las formas del poder político implica, a la vez, que lo social es sólo el campo empírico que los aparatos administrativos y legales operan y coordinan⁷.

Para la tradición liberal delimitar el carácter diferencial de las sociedades democráticas a través de la separación de lo social y lo estatal donde este último era la representación legítima de los intereses sociales y guardián de los derechos subjetivos, tuvo como finalidad denunciar y prevenir las atrocidades generadas por sistemas totalitarios. Sin embargo, el totalitarismo no es sólo una determinación de los regímenes socialistas como pensó Arendt, sino también una cualidad de las democracias liberales. Si la crítica al socialismo es por la excesiva presencia del Estado en la economía y la sociedad civil, también sucede lo mismo con la crítica a las democracias liberales donde el mercado lo

⁶ H. Arendt: *Sobre la revolución*, 1988, pp. 23-27, 39-51, 120, 170-172.

⁷ Para Foucault más que la diferenciación, en cuanto a capacidad de autonomía, se trata de la lógica integracionista, de penetración y control de lo social (M. Foucault: *Vigilar y castigar*, 1997, pp. 27, 32, 53-61).



domina todo. En ambos casos la vida de la sociedad civil y de los movimientos sociales en particular, corren el riesgo de atomizarse y pasar de la diferenciación a la indiferencia despolitizada. Precisamente ese es el aspecto que tematiza Touraine cuando indica que el proyecto de las democracias representativas radica en asegurar el control del poder político-económico y homogenizar la sociedad civil, en donde el fin último es el individualismo posesivo⁸. En ese sentido, reivindicar el fenómeno de los movimientos sociales a partir de su diferenciación conlleva a realizar un análisis profundo y sistemático sobre su composición, su orientación político-ideológica, los intereses que están de por medio, el papel que juegan en las relaciones conflictuales con la sociedad política y su radicalidad cuando asume proyectos populares. La vida de los movimientos tiene grados de conformación, de orientación y de estrategia. No todos los movimientos son sociales. Aunque busquen diferenciarse de las estructuras institucionales no siempre buscan objetivos comunes. A continuación veamos tres tipos de movimientos que, aunque comparten ciertas similitudes, los contenidos y las posiciones políticas son diferentes.

2.1 MOVIMIENTO POLÍTICO

Por “movimiento” se entiende el despliegue de ciertas acciones de actores, grupos o asociaciones cuyo interés radica en proponer e incidir en un ámbito dado. “Político” se refiere a los objetivos del movimiento, a su actuar fundamentalmente en el campo estricto de las formas del poder que van desde las instituciones hasta la esfera constitucional. El movimiento político está compuesto por principios o idearios que definen el rumbo de la acción bajo el terreno institucional. Debe quedar claro que no hablo de un partido o de un grupo de poder. Me refiero a un conjunto amplio de público aglutinado por

⁸ A. Touraine: *¿Podremos vivir juntos?*, 2000, pp. 255-259.



principios y tipificados por acciones que buscan regular el espacio público-político. La estructura de dicho movimiento suele ser homogénea y continua. Se localiza en la arena de la participación interna gubernamental y se define por mantener fuertes tensiones en las relaciones políticas. Es interesante señalar que el movimiento político tiene un comportamiento similar al del aparato institucional, es decir, al de la sociedad política. En efecto, las contradicciones se resuelven con decretos o leyes de acatamiento obligatorio o, en última instancia, con la coacción pública.

En términos de Luhmann, los movimientos políticos no son subsistemas diferenciados, sino pequeños apéndices del sistema de poder y control. La movilidad del movimiento político siempre estriba en la autorización dada por el sistema. El movimiento es punto de escape pero no puede ser dislocación o transformación sistémica. De hecho, los sistemas requieren de movimientos políticos, pues son ellos los que legitiman la coacción, la disciplina y control: la legalidad legitimada por los movimientos políticos. Incluso, un movimiento político opuesto a un sistema económico y estatal no puede poner en crisis a la contraparte, pues por regla procedimental (constitucional, diría C. Schmitt) le es permitido observar y juzgar las irregularidades sistémicas pero no puede transgredir nada puesto que se pondría en riesgo la estabilidad y el orden.

El *modus operandi* de los movimientos políticos casi siempre está orientado en reivindicar estrategias ideológicas, principios normativos y apertura en el sistema político para colocar algunos de sus planteamientos. Busca, más que transformar, pactar acuerdos. La concertación y la negociación son dos de sus instrumentos pragmáticos para encontrar eficacia y reconocimiento. Normalmente no tiene por objetivo definir estructuras de identidad, sino velar la reproducción del sistema a partir de la observación y la crítica. Generalmente el sistema siempre se hace acompañar de un movimiento. Este último es una especie de plataforma reivindicativa de mecanismos procedimentales. ¿Es posible un sistema que genere a la vez dos movimientos políticos antagónicos?



Desde la perspectiva de Luhmann es válido el antagonismo, la confrontación, pero a partir de reglas producidas por el sistema. Las reglas del conflicto institucional necesariamente implican que las partes en tensión negocien o que una de ellas desista o bien, mantener el conflicto como procedimiento institucional siempre y cuando no se ponga en entredicho al sistema. Normalmente los movimientos políticos aceptan ser cooptados por el sistema pero a cambio solicitan mantener un mínimo de autonomía. Ese mínimo es lo que permite identificarlo aparentemente distinto al sistema. Los movimientos políticos comúnmente pueden trascender el tiempo histórico pero esto sólo es posible si justamente es capaz de adaptarse al funcionamiento sistemático y si sus principios o contenidos ideológicos permiten a la vez diferenciarse del sistema como tal. Por ejemplo, el movimiento político obrero de principios del siglo XX en Europa se gestó bajo las turbulencias del capitalismo industrial a finales del siglo XIX, sobrevivió ante los colapsos financieros, se adaptó a la región agrícola de la Rusia, triunfó junto con la revolución, se convirtió en instrumento de poder bajo el gobierno de Stalin, se desmanteló en época de Gorbachov y ahora, después de la caída del llamado socialismo real, intenta reconfigurarse bajo una economía de mercado. Lo mismo acontece con el movimiento obrero mexicano que justamente irrumpe bajo los auspicios del gobierno federal. Su sobrevivencia es porque el Estado lo ha permitido ya que funciona no sólo como dotador de votos, sino también porque funge como válvula de escape de conflictos generados al interior del poder político. En efecto, el movimiento político gusta mimetizarse de social pero el objetivo es mantener las estructuras de poder y dominio. En síntesis, el movimiento político es una determinación o momento del sistema. Contribuye a que este último mantenga la hegemonía y procese los conflictos sociales.

Como determinación interna de las formas de control institucional los movimientos políticos no son del todo estructuras herméticas y unívocas, también suelen fracturarse y en ocasiones pueden modificar los programas y las



estrategias de lucha. Cuando acontece eso entonces ya no estamos hablando de movimiento político, sino social o popular. La ubicación de la lucha y del conflicto cambia porque cambian las directrices o los contenidos ideológicos. En ese tenor es indicativo el esfuerzo que realiza Lenin cuando sugiere a los mencheviques que abandonen la posición “conservadora” y se sumen a la lucha bolchevique, al movimiento del proletariado.

Es menester destacar que el movimiento político si bien es cierto que puede ser unívoco y tendiente a la permanencia, también puede ser transitorio. La transitoriedad depende de su habilidad para permanecer o reproducirse en el esquema del poder. Del sistema depende la existencia del movimiento. Además cabe destacar que cuando un movimiento político fenece es porque desaparece el campo político o bien, se transforma en alguna entidad progresista o en su defecto posibilita el nacimiento de algún partido político. Frecuentemente tiende a seguir los cánones institucionales y aspira a convertirse en partido. Por ejemplo, el Movimiento Sinarquista en México dió paso al Partido Acción Nacional. Sin embargo la transmutación no significa transmutar los ideales. Se trata de la continuación de los ideales por otros medios.

Finalmente debe quedar claro que un movimiento político es ambiguo en su constitución y orientación aunque en la mayoría de las veces y, contra los que se oponen, siempre tiende a la *institucionalidad*, no como lo hace un partido, pero sí como un instrumento generado al interior del sistema que lo hace posible⁹.

⁹ En las dictaduras de Francia, España y Argentina, había un desprecio a los partidos políticos pues estos eran parte del sistema democrático. Sin embargo, ellos utilizaron la categoría de *movimiento* para asociarlo a organizaciones políticas institucionales cuyo fin era sustentar y legitimar las estructuras del poder. En Francia fue el “Movimiento Degaulista”, en España “Movimiento Nacional” y en Argentina “Movimiento Justicialista” o “Peronista”.



2.2 MOVIMIENTO SOCIAL

De la rigidez institucional del movimiento político pasaré a la flexividad del movimiento social. En primer lugar quiero señalar que hablar de lo “social” y no de lo “político” no significa caer en un sociologismo, por el contrario, implica analizar la dialéctica presente en ambas esferas. En segundo lugar, existe un desencanto de las formas del poder y del Estado. Si bien para los viejos tiempos propedéuticos el Estado Absoluto de Hegel era la única certeza encarnada del espíritu, de la historia, hoy día dicha certeza provoca desaliento. Para ejemplificar lo dicho basta decir que:

- 1) La corrupción, la cual constituye la práctica más extendida en todos los niveles de la vida social. Al parecer se genera porque la actividad política se ha convertido en un modo de vida rentable para aquellos que conciben el ejercicio público de manera pragmática y en el que solamente se busca la ganancia y el cálculo de los intereses individuales. De ahí que se genere un ambiente de desconfianza entre las diversas capas sociales.
- 2) Por tanto, el desprestigio de lo político y los vituperios hacia aquellos que administran el poder, generan los vacíos de representación y de poder. La incredulidad de los gobernados hacia las instituciones y a cualquier principio de normatividad, ponen en riesgo la legalidad y legitimidad de cualquier posible Estado de derecho.

A partir de esos hechos cotidianos se plantea entonces las interrogantes: ¿cómo transformar experiencias fraudulentas en convicciones que contribuyan a replantear la legitimidad de la política?, ¿es a partir de las instituciones de donde proviene la cura?, ¿qué papel puede desempeñar los gobernados? Si respondemos desde la óptica luhmanniana diríamos que no es necesaria la intervención de los gobernados. El remedio está en el mismo sistema ya que éste autoreproduce sus propios mecanismos de control, coacción y legitimidad.



En efecto, estamos instalados en un régimen totalitario, hermético y anacrónico. Empíricamente eso desembocaría en regímenes autoritarios y dictatoriales. Factible lo es, razonable no lo estimo así. Pues como bien señala Adela Cortina de que “*el Estado es necesario, pero no como un lugar sagrado monopolizador de lo universal (...) la sociedad civil encierra de hecho y de derecho un fuerte potencial de universalismo y solidaridad*”¹⁰. Si las turbulencias políticas escapan al análisis institucional, entonces hay que buscar las alternativas en otro ámbito de reflexión, más allá del horizonte institucional. La sociedad

civil organizada es entonces dicho horizonte alternativo dotado de dinamismo y diacronía. La riqueza teórica y práctica de la sociedad civil no solamente estriba en constituir una referencia diferencial con respecto al Estado y de mostrar su rica trayectoria histórico-filosófica, sino también, posibilita el enriquecimiento de las diversas formas de organización democrática.

No son el procedimiento, el canon, la regla, el cálculo, el partido y las instituciones en general, los que determinan el sentido de un proyecto de Estado. Lo son también aquellos interlocutores válidos que conforman una sociedad plural y democrática. Esos interlocutores desde antaño se les ha denominado, con el rótulo general, sociedad civil organizada pluralmente.

En la historia de la filosofía política el tema de los movimientos y asociaciones ha sido una temática apasionante. Así tenemos que, por ejemplo, continuando con la línea de análisis iniciada por Tocqueville, Parsons rastrea la importancia de una visión pluralista de asociaciones en la historia de los Estados Unidos. La organización del protestantismo estadounidense, a menos desde el siglo XIX, ha favorecido el pluralismo y la libre asociación defensora, entre otras cosas, de los derechos subjetivos. En efecto, los patrones seculares provenientes del poder de convocatoria que ejerció principalmente la iglesia protestante, contribuyeron considerablemente a conformar tres tendencias

¹⁰ A. Cortina: *Ética aplicada y democracia radical*, 1998, p. 150.



cuyos efectos se manifestaron en tres niveles: a) una historia montada sobre la tradición de asociaciones voluntarias; b) la inclusión de grupos socialmente desprotegidos y marginados; c) reconocimiento jurídico y definición de la identidad de los colectivos¹¹.

La perspectiva ofrecida por Parsons nos ayuda a comprender que los movimientos sociales son un producto que se genera en la sociedad civil y cuya dinámica se orienta racionalmente a la defensa de intereses particulares (grupos). La tradición liberal ha confundido el proyecto reivindicativo y transformado de los movimientos sociales con el mecanismo de autodefensa y conservación de intereses particulares. Tanto Tocqueville como Parsons no pudieron superar las cuestiones de los movimientos o asociaciones como un mecanismo renovador y alternativo a ciertas prácticas institucionales anquilosadas y extremadamente conservadoras. Ellos no logran elucidar los efectos negativos de las instituciones que responden a los intereses de la aristocracia protestante. Además otro problema se desprende de la visión liberal y es la situación que la distribución del poder representativo, parlamentario, judicial y administrativo que se da por el parentesco y la amistad. Esos aspectos resultan ser las limitantes de la propuesta de Parsons, principalmente.

Aunque cabe destacar los aportes de la tradición liberal norteamericana al indicar que las asociaciones, que aún no devienen movimientos, posibilitan la apertura del espacio institucional y fomenta la interacción entre los sujetos organizados. En ese sentido la pregunta obligada es ¿cuál es la diferencia entre asociación, organización y movimiento? La asociación es el conjunto de individuos aglutinados en un espacio público y en el que su interrelación determina el conocimiento jurídico. No necesariamente una asociación tiene principios políticos-jurídicos, aunque sí reglamentos de autoconstitución.

¹¹ Parsons considera que las luchas sostenidas por las diversas asociaciones tendrá como punto de partida promover nuevos valores basados en los trabajos voluntarios, de simpatía y de ayuda. También considera que la vía válida para tal cometido no es la protesta social, sino la educación como forma legítima de transformar estructuras burocráticas y anquilosadas (véase T. Parsons: "Politics and Society: Some General Considerations", en *Political and Social Structure*, 1973, pp. 110-112, 117-121).



Normalmente se pertenece a una asociación cuando se adquiere una membresía, es decir, cuando se aportan ciertas cuotas fijadas por sus representantes y estipuladas en sus reglamentos. La organización es el conjunto de los instrumentos (órganos) elegidos por un sujeto o un grupo con vistas a la consecución de determinadas finalidades. La organización implica el orden en las acciones y relaciones intersubjetivas e institucionales. Ésta puede ser de múltiples niveles: internacional, eclesiástica, burocrática, militar, económica, social. Por organización socio-política ha de entenderse el conjunto de procedimientos ordenados que determinan el comportamiento de los agremiados que gozan de un reconocimiento explícito o institucional. Normalmente las organizaciones socio-políticas son mediaciones entre lo político-administrativo y lo social. Su dilema es que pueden coadyuvar a transformar espacios y reglas público-políticas propuestas por la sociedad civil, por ejemplo, o bien se convierten en obstáculos.

Por su parte el movimiento es la síntesis de las multiplicidades sociales (familia, asociaciones, partidos, organizaciones). En un movimiento convergen las diferencias orientadas a un mismo objetivo: incidir en el espacio del poder y defender intereses específicos. Justamente los aportes centrales de los movimientos sociales es que generan normas, interpretan las tradiciones y construyen identidades. Los movimientos sociales también pueden *ser políticos* (no institucionales como suelen serlo los movimientos estrictamente políticos) dotados de carácter crítico e interpeladores de las decisiones injustas. Sus estrategias de lucha y de resistencia pueden estar más fácilmente relacionados con los movimientos populares. Como un simple caso fáctico, la praxis política de los ancianos en México ha demostrado ser un movimiento social pero también crítico-político que ha sido capaz de mantener lazos solidarios con otros frentes populares.



2.3 MOVIMIENTOS POPULARES

Si los movimientos sociales están compuestos por formas de organización tanto tradicionales como independientes las cuales pueden representar los intereses de grupos vulnerables así como también pueden defender a grupos dominantes instalados en el sistema de poder, por su parte el movimiento popular es la síntesis de las diversas formas de organización social encaminada a la movilización y al desmantelamiento de las estructuras hegemónicas. Si los movimientos sociales tienen como tarea incidir en las decisiones de quienes administran el poder público, por su parte los movimientos populares aspiran a transformar radicalmente los ejes institucionales de donde mana el poder. Mientras que los movimientos sociales demandan inclusión, reconocimiento y postulan nuevos derechos (políticos y económico-sociales) aprovechando los espacios institucionales conformados, los movimientos populares demandan nuevas formas de organización social, económica y política. Para estos últimos el sistema político es el objetivo a transformar. El movimiento popular puede aglutinar diversos sectores de la sociedad pero cuya condición necesaria es la convergencia en el postulado radical: la toma del poder político y su transformación.

Mucho se ha discutido por saber quiénes son los sujetos que lo conforman. Desde la perspectiva radical de izquierda se pensaba que eran los sectores sociales víctimas de la denominación y explotación. El pueblo era ese conglomerado explotado. Quizá esa aseveración era pertinente en los momentos históricos de las luchas sociales que acontecieron en Europa después de la revolución rusa. Sin embargo, es a partir de la revolución cubana, donde la categoría de pueblo adquiere connotaciones más amplias pues no es identificado con la clase, pero tampoco se opone a ella. Por pueblo se entiende a los sectores sociales que no ejercen ningún poder político en las estructuras de un sistema. Aunque se hable en nombre de él no significa de *facto* que sea



quien administre la vida política o el Estado. Pueblo es el subsistema subsumido por un sistema de poder dado. Pero también puede ser sector excluido, por ejemplo, los marginales. De esa manera el pueblo es aquel conglomerado explotado por procesos económicos y dominado por instrumentos político-ideológicos. Normalmente la sujeción y el control sobre el pueblo provienen de formas históricas determinadas.

En efecto, los movimientos populares se construyen a través de procesos históricos que vienen desarrollando experiencias sociales y fuerzas políticas capaces de interpelar aparatos de dominio hegemónico y a la vez proponer nuevas formas de convivencia social. El movimiento popular, cuantitativamente, puede superar a un movimiento social en particular. No se excluyen ambos, por el contrario, el primero es la suma de los movimientos sociales. Los principales desafíos de los movimientos populares son:

- 1.- Constituirse como fenómeno histórico-coyuntural manteniéndose por encima del espontaneísmo que suele caracterizar a ciertos movimientos sociales.
- 2.- Comúnmente actúa bajo los esquemas de contención y no cooptación. Por el primero debe entenderse la acción desarrollada por un Estado con el fin de impedir el campo de expansión y difusión de “grupos” o movimientos populares que representen la inestabilidad de un sistema hegemónico.
- 3.- Los programas, las técnicas y las estrategias de lucha se enfocan a la transformación y ven con escepticismo la reforma, aunque no signifique error político pretender hablar de reformismo. La flexibilidad entre transformación/reforma quizá apunte a un mismo objetivo común: idea de cambio. La diferencia es que la primera alude al esfuerzo por destruir y construir (algo así como el concepto de *deconstrucción* derridiano). Mientras que la segunda se orienta solamente en incidir en el campo de las decisiones aprovechando la infraestructura política conformada. Además el carácter de flexibilidad política de los movimientos populares es también producto de la inclusión no sólo de la diversidad social, también de la sociedad política, por



ejemplo los partidos. Las diferencias de clase y las preferencias políticas son desvanecidas en el espectro de la vanguardia política del movimiento. El esquema tradicional de conceptualización del movimiento popular era definido en términos de clases, económicamente hablando. A menos para los siglos XIX y XX éste era identificado como lucha de campesinos o de obreros. Hoy día resulta inoperante querer hablar de movimiento popular campesino u obrero. Hacerlo implicaría exclusión de otros sectores sociales. De esa manera la explotación y dominación no son formas exclusivas ejercidas hacia un sector exclusivo de la sociedad. En términos foucaultianos éstas son relaciones de poder edificadas sobre la micro y macrofísica del campo social, es decir, se construye por encima de niños de la calle, desempleados, profesionistas, mujer de empresa o campesina, ecologistas, ancianos o pacifistas.

Por otro lado debo decir que los teóricos de la sociedad civil, por ejemplo Cohen y Arato¹² en sus análisis de movimientos sociales no plantean la cuestión de los movimientos populares. Incluso en la reedición del *Diccionario de Política* de Bobbio¹³ no hay un apartado dedicado al movimiento popular. A decir es que tampoco en la definición del pueblo se haga alusión a él¹⁴. A lo sumo se habla de “populismo latinoamericano” como simple expresión denotada¹⁵. Sin embargo, el análisis sistemático sobre los movimientos populares ha sido esbozado por críticos sociales latinoamericanos¹⁶ ya que, con cierta razón dicho concepto alude de manera directa a las experiencias políticas de Latinoamérica que de Europa. En ese sentido, los movimientos populares pueden diferir de los movimientos sociales, pero en definitiva ambos comparten el común denominador de que están constituidos por actores sociales portadores de

¹² Son aproximadamente ochenta páginas donde esos autores discuten la pertenencia de los movimientos sociales, pero no abundan sobre el movimiento popular (J. Cohen y A. Arato: *Sociedad civil y teoría política*, op. cit. pp. 556-635).

¹³ N. Bobbio: *Diccionario de Política*, 2000, pp. 1003-1020.

¹⁴ *Ibidem.*, pp. 1318-1319.

¹⁵ Aunque reconoce y pone en boca del “Comité Editorial” que “América Latina ha sido, y hasta cierto punto es un continente fértil en experiencias populares”, sin embargo, no deja de ser, de acuerdo con el politólogo Gino Germani, algo “aberrante” (*Ibidem.*, p. 1253).

¹⁶ Al respecto consúltese la excelente compilación que realizan D. Camacho y R. Menjivar: *Los movimientos populares en América Latina*, 1989.



proyectos políticos que exigen reconocimiento, viabilidad, apertura. Claro, no todos los movimientos sociales poseen carácter progresista. Pero los que coinciden y podrían ser incluidos en los movimientos populares aspiran también a la transformación o reforma de los poderes políticos hegemónicos.

3. TEORÍAS DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

De entrada la pregunta es ¿en qué consiste la novedad, en términos políticos, de los movimientos sociales? En realidad no hay consenso entre los teóricos sobre lo que implica el papel innovador. En lo único que coinciden es que se trata de una forma diferente de organización social la cual se contrapone a viejas prácticas de asociación: lo nuevo frente a lo viejo. También convergen en cuanto que son construcciones recientes de organización del espacio público y en el que se expresan y cristalizan identidades colectivas y formas simbólicas de interacción y pertenencia¹⁷. Sin embargo, pienso que la novedad radica fundamentalmente en que los movimientos sociales, a diferencia de los populares y estrictamente sistémico-políticos, son constructos identitarios que abogan no sólo por un reconocimiento explícito a su diferencialidad, sino que ante todo exigen protecciones institucionales. El aporte novedoso de éstos en el terreno de lo político es que ya no se trata de la lucha a muerte entre el Estado y las diferentes formas de estructuración social donde el primero es el *Leviatán* y las segundas las víctimas condenadas a la sumisión, sino que aceptan el conflicto como condición necesaria para buscar esquemas de procesamiento o solución a demandas (políticas, económicas, culturales) viables en la que las instituciones juegan un papel central. La procesualidad del conflicto deriva en dos cuestiones: a) reconstrucción y reconocimiento de los participantes en los movimientos; b) apertura democrática de las instancias institucionales. En efecto, al aporte de los movimientos sociales consiste en pretender coordinar

¹⁷ J. Durand Arp-Niesen: *Movimientos sociales. Desafíos teóricos y metodológicos*, 1999, p. 35.



bajo esquemas de reconocimiento, equidad y justicia actores organizados socialmente y poderes políticos. No se trata de vincular mecánicamente los poderes sociales y los poderes institucionales, como la escuela de Frankfurt – especialmente Adorno- nos había prevenido, sino de concordarlos bajo proyectos democráticos comunes.

Touraine asienta que la novedad política en los movimientos sociales no consiste en conquistar u ejercer el monopolio del poder, sino en promover la defensa de los derechos humanos mínimos (respecto a la diferencia, derecho al trabajo, servicios públicos dignos, percepciones económicas justas ya sean salarios, sueldos, pensiones, jubilaciones, retiros, etcétera). Derechos que son civiles, políticos y económicos¹⁸ que posibilitan la emergencia de modelos democráticos participativos. Justamente es lo que también señalan Cohen y Arato cuando dicen que no se trata del enfrentamiento descarnado, aunque sí de conflicto entre sociedad y Estado. Indican que lo “nuevo” en los movimientos sociales es la “ruptura radical con el pasado”. Sin embargo, supone “*continuar con lo que vale la pena conservar en las instituciones, normas y culturas políticas de la sociedad civil*”¹⁹. Gunder Frank también considera que los movimientos sociales son novedosos en cuanto que representan nuevas formas de organizar el espacio público-político a partir de la directriz del consenso democrático²⁰.

Para los detractores de los movimientos sociales y de las posibilidades de autogestión, tales como Luhmann y Elster, sostienen que aquellos constituyen una realidad desafiante para el orden y la estabilidad del sistema. Luhmann considera que quienes analizan lo social y político a través del “sujeto” o de actor/movimiento social no logran un adecuado estudio de la sociedad

¹⁸ Touraine primero habla de movimientos sociales y lo remite a la década de 1960 y después habla de movimiento societal que significa desde nuestra óptica proyecto público-político asociado al conflicto social (A. Touraine: *The worker's movement*, 1987, pp. 37-49)

¹⁹ J. Cohen y A. Arato: *Sociedad civil y teoría política*, op. cit., p. 557.

²⁰ A. Gunder Frank y M. Fuentes.: “El estudio de los ciclos de los movimientos sociales”, en “Revista Sociológica”, 1995, pp. 37-60.



contemporánea²¹. Para éste los movimientos sociales son conglomerados motivados por resortes psicológicos que, políticamente, no deben representar problema alguno, aunque sí cierta atención. Atenderlos no significa otorgarles un nivel de racionalidad e independencia, sino más bien reordenar la mecánica del sistema, corregir las fallas del funcionamiento, subsumir y controlar la inoperatividad de subsistemas (sociales). Habermas se opone al proyecto teórico de Luhmann sosteniendo que los movimientos sociales son construcciones novedosas que emergen del mundo de vida y que no son ajenos a las coordenadas del ejercicio político. De ahí que elucide tres tipos de acción: instrumental, estratégica y comunicativa. La primera puede entenderse como seguimiento de reglas y metodológicas; la segunda, cuando tienen como referente un oponente; la tercera cuando las interacciones sociales no quedan coordinadas mediante cálculos egocéntricos del propio éxito, sino con operaciones cooperativas de interpretación de los interlocutores. En efecto, la producción de un acuerdo a seguir por un movimiento social está mediada por el consenso y los planes de acción.

En ese sentido, podemos darnos cuenta que explicar la constitución de los movimientos sociales implica tematizar posturas teóricas diferentes y muchas veces contradictorias. A continuación veamos los diferentes niveles argumentativos encargados de precisar analíticamente el problema de los nuevos movimientos sociales y escudriñar la compleja lógica interna con que operan.

²¹ N. Luhmann: *Sociedad y sistema. La ambición de la teoría*, 1990, pp. 18-23.



3.1 LA ACCIÓN SOCIAL

Según Weber “*la acción social puede ser 1) racional con arreglo a fines (...) utilizando esas expectativas como condiciones o medios para el logro de fines propios racionalmente juzgados y perseguidos; 2) racional con arreglo a valores (...) éticos, estéticos, religiosos (...) puramente en mérito de este valor; 3) afectiva, especialmente emotiva determinada por afectos y estado sentimentales actuales y 4) tradicional, determinada por una costumbre arraigada*”²². Para Weber los actos que operan con “arreglo a fines” tienen que ver con juicios de hecho que son formalmente un ejercicio de la razón instrumental y en ciertos casos científica. Las acciones, según valores, afecciones, tradiciones, son meros impulsos subjetivos e irracionales. Para la lógica webberiana toda acción social es comprensible a partir del criterio “medio-fin” donde el cálculo y la eficiencia resultan ser cualidades del sistema que permite la acción colectiva. Estas últimas sólo son inteligibles a la luz del sistema que es el que permite la posibilidad de sus realizaciones. Por eso es sorprendente el desdén que hace Weber de las acciones sociales cuyos objetivos son las decisiones autónomas, la legitimidad del acto y el reconocimiento diferencial de sus múltiples formas de constitución. Sería algo similar a lo propuesto por Parsons y su discípulo Luhmann, para los cuales la acción social no es un acto racional y autosuficiente, sino una construcción o determinación interna del sistema. Acción social *versus* sistema implica que este último es el dador de sentido. Mientras que el primero es la referencia pasiva y aleatoria²³.

Uno de los objetivos de la tradición del funcionalismo (Weber y Luhmann) es el restarle importancia a los actos provenientes de sujetos particulares y organizados. Para el problema de la filosofía política hobbsiana sería algo similar: la bipolaridad entre el Estado soberano y los miembros civiles

²² M. Weber: *Economía y sociedad*, 1984, p. 20.

²³ Ver especialmente los comentarios que hace al respecto M. Crozier y E. Friedberg: *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva*, 1990, pp. 72-107.



subsumidos por el imperio soberano. Es importante recalcar el peso con el que ha venido operando la filosofía política al medir la polémica desde el espectro binario de gobierno/sociedad, político/masa, sistema/actor, público/privado, racionalidad política/emotivismo social. El dualismo metapolítico tiene su historia. Para llamar la atención basta recordar que por ejemplo para el platonismo la verdad de las cosas le pertenecía a los profesionales del saber y a la aristocracia; el común de los mortales eran incapaces de asimilar las virtudes de la política y la república. Por su parte Hegel pensaba que el Estado representaba la razón o el Espíritu Absoluto, verdad suprema, soberana, mientras que la vida de los miembros sociales (asociaciones, policía, familia) más o menos mantenían lazos racionales, substanciales pues en ellos se manifiesta más el afecto y el interés particular que intereses universales. Lo mismo sucede, por mencionar a otra teórica de la política, H. Arendt, quien a pesar de que observa el conflicto y la complementariedad entre lo público y privado, pone por encima al primero sobre el segundo. Lo público-político representa el ideal máximo del republicanismo.

Sorprendente es el hecho de pretender colocar el dinamismo, la creatividad y la legitimidad en un sólo soporte y a partir de ahí juzgar que, por ejemplo, lo social, es un referente secundario, pasivo (en cuanto que no es un interlocutor válido), contingencial, expuesto a la dinámica y procedimientos de lo ya constituido jurídica y racionalmente; el sistema, el Estado o las instituciones.

No olvidemos lo reiterado anteriormente de que es Foucault quien levanta la voz y cuestiona el acto despótico del poder que actúa en nombre de las instituciones y denuncia la colonización agresiva de las diversas formas de la vida social. Sin embargo, es Touraine quien transforma la interpretación de la acción racional, política, monopolizada por los sistemas de poder. Justamente considera que la ciencia política clásica parte de la dicotomía que separa al sistema (formas de organización institucional) de los actores (sujetos que están constituidos u organizados al margen del sistema). El primero es lo público, la



razón, el orden, mientras que los segundos son lo privado, lo sentimental, lo inconmensurable, las pasiones y el desorden. Uno es la estabilidad conmensurable, aquellos lo secundario y contingencial²⁴.

La postura teórica de Touraine, que es la que pretendo rescatar, me parece fundamental para comprender la acción social vista desde los afectados de las decisiones emanadas de los aparatos de poder. En primer lugar plantea la incorrecta dualidad excluyente entre sistema/actor, ya que no conduce a ningún camino las tendencias que pretendan, por un lado, interpretar al sistema en términos de conmensurabilidad cuasi-metafísica cuya estructura funcional se coloca por encima de los sujetos particulares e interés común y, por otro, considera al actor social como una entelequia que sólo reacciona y actúa en función de simples resortes propios de la psicología de las emociones, como lo cree Skinner. En segundo lugar, la historia y el pensamiento filosófico-político no se escriben a partir de un sólo ángulo de interpretación, es decir, a partir de la óptica que considera que el Estado, por ejemplo, es el único criterio de referencia y válido para reflexionar sobre temáticas políticas. Cambiar los ángulos es una postura sana y proponer nuevas líneas interpretativas es aún mejor. De ahí que poner los ojos de la reflexión sobre el proceso de diferenciación de los sujetos sociales en relación al Estado es un cometido relevante en la presente investigación.

La acción social, según Touraine, es un hecho histórico permanente en la que los sujetos concretos han manifestado reiteradamente de que los conceptos no caminan solos, sino que están encarnados en aquellos. Los movimientos obreros, campesinos, o de sectores vulnerables han demostrado empíricamente que son los “ciudadanos organizados” los portadores materiales de dichos conceptos y que además en la práctica social se presupone cierto grado de racionalidad y cierta orientación de principios mínimos universales, por ejemplo,

²⁴ Para Touraine el sistema o el macro-poder institucional ha creído ser el “único sujeto de la acción legítima”, sin embargo eso ha sido un error ideológico e histórico. Lo social también constituye otra forma legítima de acción (A. Touraine: “La voz y la mirada” en “Revista Sociológica”, 1979, pp. 12-17).



la justicia, la equidad, la solidaridad. En ese sentido, la acción social debe primeramente considerarse un esfuerzo constante de los sujetos por alcanzarse a sí mismos en la producción de sentido, tanto en la vida individual como en lo histórico. Es el anhelo y la fuerza social que los hace actuar para pasar de lo anónimo a lo público o reconocido²⁵. Justamente la resistencia del actor social contra el sistema, emerge de esa fuerza que hace lanzar al actor a la escena de lo común y en la que el éste toma conciencia de lo relevante que puede ser su gestoría organizada.

De esa manera, la acción social es la posibilidad de interpretar y realizar el potencial reformador de las formas tradicionales y verticales de organización social, política, económica y cultura. Debe quedar claro que no se trata de afirmar la acción social de los actores o de poner ésta por encima o al margen del sistema, más bien implica una nueva forma de orientar las prácticas sociales y políticas en función al conflicto y la procesualidad del mismo. De ahí que Touraine diga que la historicidad “*es la capacidad de una sociedad para construir su práctica a partir de modelos culturales y a través de conflictos y movimientos sociales*”²⁶.

Tiene razón Habermas cuando presupone que la acción social de los movimientos contestatarios es una nueva forma de ejercer ciertas garantías legítimas de acción en el mundo de vida. Por eso dice Touraine que el movimiento social consiste en que “los actores opuestos por relaciones de dominación y conflicto tienen las mismas orientaciones culturales y luchan precisamente por la gestión social de esta cultura y de las actitudes que produce”²⁷. Efectivamente, el movimiento social gracias a la acción orientada permite descubrirse como actor de su propio destino y a la vez facilita que sea

²⁵ Touraine considera que “lo que orienta la acción colectiva como las pasiones individuales es la afirmación del derecho de cada individuo a crear y regir su propia individualidad dentro de predominio de un nuevo modelo (...) de organización histórica” (A. Touraine: *El regreso del actor*, 1987, p.13).

²⁶ *Ibidem.*, p. 17.

²⁷ *Ibidem.*, p. 30. Es interesante el concepto que utiliza Touraine de “produce”, pues al parecer conecta el término con la connotación que Marx le da al carácter del trabajo liberado como una necesidad histórica en la que el trabajador debe apropiarse del producto trabajado.



él quien produzca sus formas de autoproducción. En terminología marxista sería el movimiento social apropiándose de sus frutos y logros políticos conquistados. Además es interesante la insistencia de Touraine al considerar que los movimientos sociales, a través de la práctica, ponen en cuestión no solamente la monopolización del ejercicio de la violencia y del poder político, sino también los recursos teórico-culturales que justifican dicho ejercicio. Al parecer hay una relación muy importante entre Touraine y Gramsci, ya que este último también considera que la confrontación entre los bloques históricamente constituidos es definida por el grado de conflicto presente en las formas culturales. Pues es en ellas donde se definen y orientan las acciones de organización institucional o de resistencia. De ahí que ambos consideren la centralidad de los movimientos sociales reivindicadores como una oportunidad de lo social o de los bloques oprimidos por gestionar su destino y su desafío histórico elevándose por encima de simples reivindicaciones ideológicas para reconocerse y afirmarse como productores de sentido. De tal forma que los movimientos sociales ya no pueden hablar en nombre de la historia, sino solamente por sí mismos como sujetos determinados.

Finalmente podemos señalar que los movimientos sociales, como interacciones orientadas normativamente entre sus adversarios, son posibles si y solo si convergen en las disputas sobre las interpretaciones según los problemas en discusión y en grados de conflicto a partir de los cuales es posible la reinterpretación de las normas, la creación de nuevos significados y el desafío de la construcción social de los límites mismos entre los dominios de la acción privada, pública y la política. De esa manera asumir el conflicto como nota central en el terreno de las interacciones políticas (institucionales) supone no solamente la redimensión constante de los actores que conforman los movimientos sociales, sino también construye y orienta el sentido identitario de éstos. De esa manera el modelo de identidad construido a través de las acciones estratégicas en campo del conflicto no significa que dichas identidades



propias de los movimientos sociales sea el fin último cuya estrategia sea meramente *defensiva*, sino que la originalidad y centralidad de los movimientos sociales es la acción *proactiva*, pues es solamente en la lucha organizada donde los movimientos sociales son capaces no solamente de demostrar, como dice Habermas, su potencial social, sino ante todo la capacidad de interpelar estructuras o sistemas excluyentes y autoritarios.

3.2 REFLEXIVIDAD Y ACCIÓN SIMBÓLICA

Otro ángulo de explicación de los movimientos sociales es aquel que considera que toda *praxis* social es cognoscible si solamente recurre a la “razón” o criterio racional como condición necesaria para elucidar los actos de organización societal. Dicha condición tematizada por los profesionales de la sociología no es novedosa en el campo de la filosofía política. Hegel pensaba que todo lo real es racional y que cualquier acontecer en la esfera de la actividad humana solamente cobraba sentido según la fuerza explicativa o uso de la razón. De hecho, el despliegue de todo lo acaecido en la realidad es una manifestación del “espíritu” en su afán por aprehenderse a sí mismo. La realidad social no es ajena a ese devenir de la razón en su esfuerzo por autocomprenderse. Así, el idealismo hegeliano inaugura el paradigma radical de la “modernización reflexiva”²⁸. La reflexividad en el lenguaje explicativo de los movimientos sociales es el recurso teórico-metodológico que permite analizar los grandes procesos del cambio social que van de la globalización de los mercados, las crisis de las tradiciones culturales, pasando por la estructuración de lo social hasta las luchas ideológicas sobre género, etnias y diferencias generacionales. De esa manera el análisis reflexivo y el potencial explicativo constituyen dos notas esenciales en la analítica de los procesos sociales en

²⁸ Es Giddens quien más ha enfatizado la idea de “modernidad reflexiva”. Considera que el fundamento de la modernidad estriba en que tanto el orden social y la dimensión subjetiva son construcciones que parten de la conciencia quien es la dadora de sentido (A. Giddens: *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, 1997, pp. 15, 22, 38-56).



toda su complejidad. Por eso es que los movimientos sociales, desde el nivel de la reflexividad, son unidades sociales insertadas en el terreno del conflicto capaces de autodirigir sus acciones y de explicarse a sí mismos su importancia en el campo de las decisiones políticas.

Los movimientos sociales son conglomerados *autorregulados* y *autoconscientes*, son lo primero porque eso implica su potencial de movilización en circunstancias que lo ameriten. En cuanto a lo segundo porque “*son algo sobre lo que se refleja la sociedad y que impulsa la capacidad de ésta (la razón) por reflexionar y ser consiente de lo que son*”²⁹. Al parecer se trata del desarrollo explosivo de una especie de una nueva “identidad moderna” del “yo” colectivo. Definir la configuración identitaria de un determinado movimiento social significa establecer una explicitación no sólo de los marcos normativo-estratégicos que orientan la acción, sino fundamentalmente permitan que los actores que lo conforman definan sus perfiles personales, orienten sus convicciones y preferencias y actúen de manera colectiva bajo ciertos esquemas homogéneos construidos por los mecanismos simbólicos y discursos que contengan los principios éticos y de organización.

Como he señalado anteriormente, el papel desempeñado por los símbolos es de extrema importancia no sólo porque permite trazar las líneas que constituyen al sujeto humano en sus diversas tareas en el mundo de vida, sino ahora porque permiten orientar las acciones colectivas. De ahí que para el modelo de la reflexividad la construcción de los movimientos sociales tengan una doble exposición: a) como agencias de significación colectiva que difunden nuevos significados en la sociedad; b) como sistemas de acción y mensajes simbólicos. El primero está constituido por la tradición epistemológica norteamericana en la que sobresalen las creencias colectivas y la orientación de las prácticas sociales. En ese terreno lo indicativo es ver cómo dichas creencias

²⁹ J. Gusfield: “La reflexividad de los movimientos sociales: revisión de las teorías sobre la sociedad de masas y el comportamiento colectivo”, en *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, 1996, p. 17.



(ideales, principios, normas) forman parte de todo movimiento social donde los actores son sus portadores materiales capaces de autodefinirse a partir de sus convicciones o programas políticos. En ese sentido los movimientos sociales capaces de estructurar de manera sólida sus esquemas de significación serán aquellos que soporten la contingencia y aseguren su permanencia.

Es muy importante el factor permanente de dichos movimientos pues de lo que se trata es que se reproduzcan los códigos de identidad e interacción. Quizá esa línea de análisis corresponda a la tradición anglo-americana que concibe la civilidad y las organizaciones sociales como partes autónomas y diferenciadas del aparato estatal. Dicha tradición, como todos sabemos, es de origen religioso. Ahora el antecedente de los movimientos sociales norteamericanos es la secularización del dogma en concepciones diversas del mundo de la vida. Rawls captó perfectamente el carácter pluridimensional de las concepciones culturales como un factor fundamental en la comprensión de las sociedades democráticas³⁰. De hecho, las asociaciones fundadas bajo esquemas de compromisos y afectos tienen la dinámica de autocomprensión y diferenciación. Por tanto, los movimientos sociales, bajo la óptica de la reflexividad y la significación son importantes pues permiten comprender el grado de corresponsabilidad e interacción social.

En cuanto al segundo, no sólo basta la conformación de la identidad de los participantes en los movimientos sociales, sino también comprender el papel de los referentes simbólicos como parte de la lógica de configuración. En esa esfera sobresale la perspectiva europea como un mecanismo multilateral de explicar las macro-interacciones sociales. Si la perspectiva norteamericana se inscribe en la explicitación local de un movimiento social, de sus costumbres y de su permanencia, para la interpretación europea la interregionalidad es central en la comprensión de las acciones de los sujetos organizados, ya sea a través

³⁰ Rawls habla de “la moral de la asociación” como una co-participación de ideales “comprometidos en un sistema de cooperación social (...) con el propósito evidente de mantener sus justas normas (...) lazos de amistad y de confianza mutua” (J. Rawls: *Teoría de la justicia*, 1995, p. 425).



de asociaciones, frentes, movimientos, redes. Justamente lo que permite dicha interacción son los juegos simbólicos que regulan la praxis social organizada. Por ejemplo, el fenómeno guerra/paz en la que muchas organizaciones y movimientos actúan públicamente por referentes simbólicos: los que piden paz y no guerra, aunque no sean los directamente afectados. El concepto “paz” actúa como ideal regulativo, como diría Kant. Y de esa manera los colectivos en diversas latitudes pueden manifestarse por la paz y no la guerra.

En ambos casos reflexionar por las causa que posibilitan la acción organizada, la definición de identidades y la comprensión de la función de los referentes simbólicos, es con el propósito de elevar a tema de debate el *modus operandi* de las identidades colectivas en la forma de oponerse y cuestionar estructuras simbólicas y códigos dominantes. Al parecer para ambos el problema de los movimientos sociales se inscribe en los debates de reconocimiento y autonomía de las diversas manifestaciones culturales. La validez y legitimidad de las demandas de éstos se fundamentan en que si por un lado los actores organizados establecen formas de vinculación tendientes a la permanencia la demanda se ubica en la exigencia de reconocimiento a la libertad de asociación y respeto a los códigos culturales, por otro lado, también los actores están en la posibilidad de interactuar en un nivel de macro-regionalidad en la cual éstos no tienen una presencia localizada permanente y donde la demanda se orienta en la libertad de espacios de manifestación y respeto a la experiencias interculturales. Sin embargo, ambas perspectivas no explican suficientemente sobre lo justo e injusto de las reivindicaciones. A lo más consideran que los movimientos sociales son portadores de una herencia del pasado (visión anglo-americana), que movilizan categorías sociales y referentes simbólicos y utilizan lenguajes que heredan de la cultura disponible.

Sin embargo, es Melucci quien intenta responder a la cuestión de las reivindicaciones, pues considera que lo justo o injusto de las demandas está en la eficacia de los recursos simbólicos, pues ahí está la manera teórica de



comprender cómo operan principalmente los códigos simbólicos dominantes. En la gramática simbólica dominante se establecen las relaciones de poder y dominio de los grupos hegemónicos instalados en las esferas del poder y las diversas formas de organización social. Claro, Melucci piensa que en conflicto de esas relaciones se estructura una forma especial de dominación política y, por tanto, relaciones de justicia o injusticia. De ahí que diga que “en las orientaciones de la acción de los movimientos contemporáneos emerge un núcleo antagonista. Si en las sociedades de información el poder se ejerce mediante el control de los códigos, de los sistemas organizadores del flujo informativo, el conflicto antagonista radica en la capacidad de resistencia, pero todavía más en la capacidad de subvertir los códigos dominantes”³¹. Más aún considera que lo central en los movimientos sociales es pensar cómo incidir en las decisiones institucionales. Para tal efecto es necesario “*ejercitar una reflexividad afectiva y no instrumental*”³².

Sin embargo, Melucci considera que la variedad de movimientos sociales y las experiencias diversas de los sujetos que los conforman no solamente deben quedarse ancladas las acciones en el terreno meramente público-cultural, sino que es necesario pasar a la acción público-política ya que es ahí donde se generan las oportunidades de manifestarse en condiciones políticas mínimas. El análisis de los sistemas políticos y de la democracia es central para la reflexión de la acción colectiva, porque en el nivel de lo social y político el criterio de reflexividad debe ser explícito sin olvidar los juegos simbólicos que determinan el conflicto entre las diversas expresiones culturales. Por eso es básico comprender cómo se movilizan los actores para alcanzar poder y representación en el terreno de lo político (aspecto que abordaré más adelante).

³¹ A. Melucci: “¿Qué hay de nuevo en los movimientos sociales?” en *Los nuevos movimientos sociales. De la identidad a la ideología*, op. cit., p. 142.

³² *Ibidem.*, p. 143.



3.3 MOVILIZACIÓN: CONFLICTO Y CONSENSO

Kant nos recuerda que toda acción humana está planteada en términos de movimientos continuos de un estado de cosas a otro. El movimiento, en el programa filosófico kantiano, no se circunscribe a la dinámica de los objetos representados según los conceptos, sino a los intereses prácticos que permiten orientar proyectos intersebjtivos. De esa manera el ser humano está en constante movilización para adecuar los medios y los fines³³. Para Kant el sujeto humano es el fin de su actuar. Los medios son recursos con los que se apoya (las leyes y la moral) para realización del fin último: vivir bajo imperativos morales en cumplimiento de máximas universales. La acción humana tiende a la *movilización* la cual permite lograr los objetivos trazados. Más aún, Weber también nos señala que *“la acción social como toda acción (...) puede ser racional con arreglo a fines: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres y utilizando esas expectativas como condiciones o medios para el logro de fines propios racionalmente calculados y perseguidos”*³⁴. Ciertamente es que para Kant, lo que denominaré “movilización”, es un interés práctico fundado en una especie de razón moral, mientras que para Weber, dicha movilización, es una acción social fundada en la razón instrumental.

Ahora bien, en teoría política los argumentos kantianos y webberianos adquieren una complejidad que incluso los teóricos sociales continúan, muchas veces sin darse cuenta, la estrategia argumentativa de Weber y presuponiendo a Kant. De tal forma que los movimientos sociales, ahora desde la perspectiva de la llamada “movilización de recursos” contienen en su conceptualización un común denominador: medio-fin y cálculo.

³³ Es muy interesante los comentarios de Kant cuando nos dice que la razón práctica está determinada por la facultad de juzgar en función del cumplimiento de las máximas: “la regla de la facultad de juzgar bajo leyes de la razón práctica (...) es tal si resiste la máxima de la ley universal” (I. Kant: *Crítica de la razón práctica*, 1979, pp. 18-23).

³⁴ M. Weber: *Economía y sociedad*, op. cit., p. 20.



La novedad del paradigma de movilización de recursos consiste, en primera instancia, en el que los movimientos sociales son grupos humanos con intereses prácticos, como diría Kant. Pero fundamentalmente se basan en acciones estrictamente racionales, como bien piensa Weber. Es muy importante el aspecto racional de los intereses concretos de los movimientos, ya que éstos no son como superficialmente se han venido interpretando en el sentido de que son manifestaciones más o menos organizadas pero espontáneas, emotivas y por ende, subjetivas e irrelevantes. Según el representante y teórico de la movilización de recursos, Anthony Oberschall, señala que: “1) *las acciones de los movimientos son respuestas racionales (...)* 2) *por finalidades básicas (...)* 3) *cambios en los recursos (...)* 4) *planteamiento de retos importantes que las estructuras descentralizadas (...)* 5) *el éxito de los movimientos se determina en gran parte por los factores estratégicos y los procesos políticos donde se encuentran insertos*”³⁵. La movilización de recursos significa dinámica estratégica donde los “recursos” o medios permitan orientar objetivos realizando fines últimos: incidencia e “insetación” en el campo político. De esa manera “*la movilización se refiere a los procesos por los recursos de cada uno de los miembros del grupo se ceden, se reúnen y comprometen a fin de alcanzar objetivos comunes y defender los intereses de grupo*”³⁶. De esa manera, los movimientos sociales conceptualizados a partir del modelo de movilización de recursos introducen el criterio racional de acciones sociales organizadas, puesto que los sujetos que conforman un movimiento son capaces no solamente de reflexionar sobre su actuar, como diría Giddens, sino que son conscientes en utilizar los recursos necesarios para lograr realizar objetivos según sus intereses como colectivo. Sus integrantes pueden interactuar solidariamente, pero el colectivo no debe perder de vista el carácter instrumental (cálculo-medio-fin).

³⁵ A. Oberschall: *Teorías sobre el conflicto social*, 1996, p. 17.

³⁶ *Ibidem.*, p. 18.



Para los simpatizantes de dicho paradigma³⁷ los “actores racionales” (el sujeto particular y el grupo) que emplean un razonamiento estratégico e instrumental, reemplazan a la multitud como referente central abstracto. Así se establece la dicotomía entre grupos asociativos organizados y la “masa”. Los primeros determinan y organizan el espacio público en función de ser los “sujetos sociales organizados” a diferencia del conglomerado social indiferenciado o masas. Establecen las condiciones prácticas para lograr beneficios específicos. Frente a las instituciones aparecen los interlocutores válidos. Además, la contienda o el conflicto no se definen, a diferencia de los movimientos populares, entre aquéllos y el sistema político, sino entre los mismos grupos organizados. De esa manera, el conflicto entre éstos obedece a la lógica de sobrevivencia en el campo público, que al poder político le sirve porque la competencia y la interpelación conflictual no son entre éste y los grupos organizados, sino entre ellos mismos. Al sistema sólo le corresponde procesar los grados de tensión social y después establecer los esquemas mínimos de reparto de beneficios. Al respecto es muy interesante lo comentado por Cohen y Arato cuando dicen que los movimientos sociales desde la perspectiva de la movilización de recursos deben entenderse como *“una teoría del conflicto de la acción colectiva (...) conflictos de intereses contruidos dentro de las relaciones de poder institucionalizado (...) implicando la búsqueda racional de intereses por los grupos (...) en lo que los objetivos y reclamos son producto permanente de relaciones de poder (...) El éxito implica el reconocimiento del grupo como un actor político o la obtención de mayores beneficios materiales”*³⁸. Justamente los recursos movilizados que pueden emplear los movimientos sociales dependen de la habilidad y la eficiencia con que logran incrustarse en el aparato institucional o negociar y obtener recursos económicos y cierto reconocimiento político. Además entre los recursos

³⁷ Entre los más significativos están Oberschall: *Teorías sobre el conflicto social, op. cit.*; Ch. Tilly: *From Mobilization to Revolution*, 1978, pp. 23-37; B. Fireman y W.A. Gamson: “Utilitarianism Logic in the Resource Mobilization Perspective” en *Dynamics of social Movements*, 1989, pp. 24-29.

³⁸ J. Cohen y A. Arato: *Sociedad civil y teoría política, op. cit.*, pp. 561-562.



empleados están las estrategias que los hacen entrar en conflicto con otros grupos y en plena competencia por lograr los beneficios institucionales. De esa manera sus demandas son apoyadas por las instituciones políticas representativas.

En términos pragmáticos los movimientos sociales no están obligados a diseñar estrategias basadas en principios morales, ideológicos, sino relaciones costo-beneficio. El costo puede implicar el retroceso, el desmembramiento o la inmovilidad de grupos que no logran competir en el campo del conflicto intermovimientos. Los beneficios son la cartera que asegura el poder social reconocido institucionalmente y bonanza económica en forma de subsidios o estímulos.

Sin embargo, es menester acotar que la mayoría de movimientos sociales actuales está instalada en el proceso de conversión tendiente al modelo de los recursos movilizados. Precisamente la crítica lanzada por los movimientos populares contra aquellos radica en la incapacidad de revertir o transformar las estructuras del sistema y a la vez en la capacidad de institucionalizados o coptados.

La dialéctica de la movilización de recursos en la que pueden ser seducidos los movimientos es la estrategia del beneficio particular y donde la lucha comienza con la movilización, la competencia, la hegemonía y termina en la inmovilidad. Y es precisamente en ese nivel de movilizar para inmovilizar donde los movimientos corren el riesgo de ser reducidos a simples organizaciones representadas por simples líderes profesionales, burócratas, sumidos en la incondicionalidad mediática al poder.

Ante tales circunstancias, la relación entre sociedad civil representada por asociaciones burocratizadas y el poder político, se reducen a mecanismos de negociación fundados en el ejercicio pragmático de la política, es decir, en el cálculo, el costo-beneficio y en una especie de esquema procesual del conflicto social y del equilibrio institucional. Por ende, los actores sociales identifican lo



político como un quehacer donde solamente priva el tráfico de influencias. Es muy indicativo que el concepto de “influencia” desempeña un importante papel estructural en la teoría de los movimientos sociales. A menos para los teóricos de la movilización de recursos dicho concepto, junto con el reconocimiento político, el dinero, y el conflicto, no solamente son los recursos deseables, sino también la influencia es el otro medio o instrumento de intercambio simbólico, como diría Melucci, que muchas veces reemplaza las relaciones de negociación directa. ¿Qué es lo que se intercambia con el tráfico de influencias? En primer lugar se renuncia a la autonomía y autogestión del movimiento buscando el beneplácito institucional. Segundo, crítica contestaria por dinero y poder. Tercero, susceptibilidad de que el movimiento sea incluso traicionado por representantes que negocian “a espaldas de los representados”. Es así que las teorías de los movimientos sociales implican que analistas y estudiosos de la filosofía política y de las ciencias sociales en general, tomen en cuenta los ricos significados hermenéuticos de tal manera que podamos tener una visión más analítica de los problemas prácticos que generen. Además, es necesario que cuando se reflexiona sobre ese tópico tener extremo cuidado para clarificar a qué tipo de movimiento se refiere, cómo son los actores que lo conforman, bajo qué estrategias de lucha se constituyen, cuáles son los medios y los fines con que operan y cómo lograr influir en el campo institucional. Sin embargo, las mayores interrogantes consisten cuando éstos se enfrentan en el campo del espacio público al poder político y las tramas conceptuales que se gestan en la confrontación. Veamos a continuación la dialéctica en los dominios institucionales y el desafío transformador.



3.4 INSTITUCIONALIDAD Y META-INSTITUCIONALIDAD

El binomio movimiento social e institucionalidad arroja una serie de problemáticas teóricas y prácticas donde el reto mayor se inscribe en el sentido de que si todo movimiento social, si quiere ser reconocido y estimulado por parte del sistema político u opta por mantenerse al margen del reparto de beneficios asumiendo papel de contestatario y reivindicando cierto grado de autonomía, o bien, acepta ser subsumido por procesos institucionales que lo normaliza y paraliza a cambio de canonjías y premios a líderes oportunistas. A menos desde Hobbes el contrato social da origen al Estado, no una sociedad. La fusión de la sociedad solamente se logra por el poder del Estado. La única institución legítima es la soberanía estatal: fuera de ella nada es legal y todo es desorden. De ese axioma hobbsiano se deduce que el poder institucional es quien forma la voluntad colectiva. Pensar lo contrario es un atentado contra las leyes y los imperativos morales que están por encima de los particulares. Algo similar ocurre también en el análisis hegeliano de la sociedad civil, específicamente de las corporaciones. Considera que a pesar de que la corporación es capaz de crear motivaciones internas sin atender a ningún criterio que imponga la obediencia a las instituciones, sin embargo, sí se autolimita en sus motivaciones y actos. Advierte Hegel, que si bien las corporaciones aspiran a un reconocimiento pleno, solamente ha de ser posible si son integrados a la asamblea de los estamentos reglamentados por ciertos procedimientos normativos. Claro, la reglamentación tiene que ver principalmente con el ámbito de los intercambios económicos. Sin embargo, aunque las corporaciones son expresiones públicas de la libertad (deliberaciones) no pueden ser evocadoras ni formadoras de las leyes ni del Estado puesto que aquellas son constructos racionales de éstas.

Luhmann entiende por institución el sistema basado en sanciones y procedimientos. La creación de instituciones desempeña un papel crucial en la



administración del conflicto normativo y social. De ahí la necesidad imperiosa de institucionalizar los movimientos sociales. La institucionalización, según Luhmann es la única vía racional, para procesar los conflictos emanados de reivindicaciones organizadas. Si Hobbes, Hegel y Luhmann consideran la facticidad de institucionalizar todo régimen de organización social, Habermas, por su parte, también señalará que las instituciones son fundamentales en toda forma organizada de dominación política. Según Habermas los movimientos sociales se juegan la vida cuando el poder político no solamente significa también poder económico, sino también “poder comunicativo”³⁹ que según, la fórmula de Arendt, significa la posibilidad de inclusión de toda forma social de asociación en la esfera institucional la cual actúa no por imposición sino por acuerdo⁴⁰. De tal manera que el poder no es para Arendt, incluso ni para Weber, la oportunidad de imponer dentro de una relación social la propia voluntad contra quienes se resisten a ella, sino el potencial de una *voluntad común*, formada en una comunicación exenta de coerción. Justamente, el destino de todo movimiento social es su capacidad de actuar según, fórmulas racionales comunicativas, buscando entendimiento y acuerdo con las instituciones y así evitar la coerción y la violencia institucional. Habermas al igual que Arendt estiman que el poder comunicativo sólo puede formarse en los espacios públicos no deformados y sólo puede surgir a partir del diálogo intersubjetivo.

Pero ¿por qué los movimientos sociales deben institucionalizarse? Porque es la única manera de instrumentar órdenes jurídicos que protejan las libertades sociales (la asociación y la expresión) evitando las represiones que amenazan y ponen en riesgo la estabilidad del orden, la credibilidad de las instituciones y la legitimidad de las leyes. Por ende, “*la libertad de asociación y el derecho a fundar asociaciones y sociedades definen, junto con la libertad de*

³⁹ Dice Arendt: “el poder surge entre los hombres cuando actúan en común y desaparece tan pronto como se dispersan de nuevo” (H. Arendt: *La condición humana*, 1993, p.23).

⁴⁰ Continúa diciendo Arendt que “el poder no brota de la capacidad humana, no de actuar o hacer algo, sino de concentrarse con los demás para actuar de común con ellos” (H. Arendt: “Sobre la violencia”, en *Sobre la revolución*, 1988, p. 146).



*opinión, un espacio para asociaciones libres que intervienen en el proceso de formación de la opinión pública (...) El sistema político, que no tiene más remedio que permanecer sensible a estas influencias publicísticas, queda entrelazado (a través de la actividad de los partidos y del derecho a voto de los ciudadanos) con la esfera de la opinión pública y con la sociedad civil*⁴¹.

¿Todo movimiento social es digno de formar parte del proceso de formación política? Para Habermas, por ejemplo, eso no es posible fácticamente, es decir, normativamente ya que la ultrarepresentación de los movimientos sería tan aparatosa que no habría manera de asegurar su autonomía ni mucho menos garantizar las soluciones a *infinitas* demandas.

Entonces podemos preguntarle a Habermas: ¿cómo se establece la relación entre sociedad política y sociedad civil, entre poder institucional y poder social? La respuesta es muy importante. Según él el entrelazamiento o conexión queda garantizado por el derecho de los partidos a ejercer su influencia sobre el proceso de formación de voluntad política. Efectivamente las tensiones sociales, sus demandas y, por ende, su derecho a coexistir, sólo es a través de la representación de los partidos políticos como únicos interlocutores legítimos -constitucionalmente- de formación política. Al parecer hay una contradicción en el planteamiento habermasiano entre la idea de que los movimientos sociales son parte fundamental en los procesos de formación de la voluntad política y que por otro lado sólo es a través de las gestiones de los partidos donde se asegura dicha formación. Lo que ocurre es que en un primer nivel *lo social* es una fuerza de expresión legítima. En un segundo nivel *lo político* de toda expresión social es legal cuando los partidos políticos reemplazan su expresividad y normativizan al movimiento y sus demandas. De esa manera, Habermas presupone un acercamiento coherente entre movimiento social, partidos políticos e instituciones. Acercamiento consensual y equilibrado. Sin embargo, el problema no es establecer los mecanismos

⁴¹ J. Habermas: *Facticidad y validez*, 1998, pp. 448-449.



políticos organizadores del trinomio, sino también asegurar y conservar ciertos espacios públicos, autónomos y espontáneos a los movimientos sociales. Pues es de vital importancia garantizar la riqueza expresiva del pluralismo de formas de vida y de orientaciones concernientes a creencias y expresiones culturales. Por tanto, concebir las expectativas de los movimientos en función de los procesos institucionalizadores, significa, en última instancia, comprender el signo de la “democracia radical.”

Contra la propuesta de Arendt y Habermas basada en una especie de consenso institucional de corte liberal (sistema partidista y de sufragio), Claus Offe sostiene que no es el consenso el que regula las acciones sociales y políticas, sino el conflicto en sus múltiples grados de manifestación. El consenso es la figura metapolítica que pretende construir sistemas ideales de organización y de órdenes jurídicas. El consenso es un recurso característico de la modernidad y de las democracias formales. Por el contrario, el conflicto define, por un lado el respeto y el reconocimiento por lo diverso en el interior de la sociedad y, por el otro, define la consolidación de la unidad y cohesión del poder político. Los proyectos de los movimientos sociales en su sentido radical son en su mayoría contrarios a la visión institucional. De antemano es inconsistente el argumento de institucionalización de los movimientos sociales, pues eso implica la negación de éstos. En el terreno del orden institucional, del poder y la administración de la política, los movimientos y toda forma de organización social son secundarios. Al poder político le interesa su autoreproducción, autorreferencialidad, al poder social basado en principios de justicia y de resistencia le interesa por conquistar *“un espacio de actividades en el mundo de vida, como el cuerpo, la salud e identidad sexual; la vecindad, la ciudad y el entorno físico; la herencia y la identidad cultural, étnica, nacional y lingüística; las condiciones físicas de supervivencia de la humanidad en general (...) De entre estos valores los más preeminentes son la autonomía y la identidad (...) en oposición a la manipulación, el control, la dependencia*



*burocratización, regulación*⁴². Los procesos institucionales sólo enmudecen la voz de las protestas e inmovilizan las acciones sociales organizadas.

Metainstitucionalidad significa, para C. Offe, estar más allá de los regímenes controladores, normalizadores, disciplinadores, coaccionadores, homogenizadores, del campo social en sus más diversas manifestaciones. De esa manera, los nuevos movimientos sociales deben estar ubicados más allá de los poderes institucionales. Estar “más allá” no significa soberanía absoluta, sino autonomía. Tampoco separación, sino vinculación con los aparatos institucionales. El vínculo no se refiere a la capacidad de negociar demandas, sino a la exigencia de conservar y conquistar espacios públicos donde se pongan en cuestión de prácticas político-institucionales. Las tomas de las calles, los plantones, las protestas, justamente son las acciones público-políticas más estimadas por los nuevos movimientos.

Desde la perspectiva de Offe los movimientos sociales están compuestos por tres segmentos: la nueva clase media, elementos de la vieja clase media y un grupo de nuevos sujetos que están al margen del mercado de trabajo y que han construido su identidad: los jubilados y ancianos, por ejemplo. Ese último nivel es muy importante porque marca un tipo de conflicto específico: cuestiona las políticas económicas y culturales de exclusión y se mantiene al margen de la cooptación y homogenización de las instituciones. Además no sólo critican la ilegitimidad de ciertas acciones políticas injustas, sino que también intentan conquistar espacio y lograr reconocimiento en la opinión pública. Esa última no es como pensaba Hegel, testimonio empírico cuasi-racional y a la que solamente las élites políticas e intelectuales podían dar cuenta racionalmente⁴³. Además ésta estaba imposibilitada de ejercer directamente el poder político.

⁴² C. Offe: *Pratidos políticos y nuevos movimientos sociales*, 1998, p. 177. Para este autor los movimientos sociales son definidos a partir de la búsqueda de valores, identidades, autonomía y resistencia. Por su parte lo político sólo busca la legitimidad de los medios que utiliza. Has un divorcio entre ambos campos, aunque se pueden complementar.

⁴³ Cfr. J. Cohen y A. Arato: *Sociedad civil y teoría política*, *op. cit.*, pp. 138-144.



Ante tales circunstancias, pienso que sí puede el actor social devenir poder político: cuestionar prácticas institucionales y políticas unilaterales, lograr reconocimiento e identidad, radicalizar acciones colectivas como manifestaciones públicas, pero sobretodo interpelar y sensibilizar el cuerpo político a través de los actores institucionalizados, es ejercitar el poder político o a menos una praxis tendiente a la “*formación democrática de la opinión y la voluntad políticas*”⁴⁴. De esa manera, puede surgir de la opinión pública, pero especialmente de los actores sociales, razonamientos que orienten y transformen las decisiones políticas que afecten a una comunidad de vida injustamente. Entonces sí puede acontecer lo que propone Offe de ampliar las formas políticas de tal manera que éstas tengan más vinculación con la realidad social y que, a la vez, generen cambios en las formas de organización institucional⁴⁵. En efecto, a eso se refiere la metainstitucionalidad de los movimientos sociales: trascender un ámbito basado en un orden legal no justo y proponer otro espacio construido por formas alternativas incluyentes, creativas y racionalmente válidas.

4. DEL ACTOR SOCIAL AL ACTOR POLÍTICO

Se puede objetar que la acción social no necesariamente está instalada en la esfera de la política. Y con justa razón se puede interrogar la pretensión de la praxis social de querer devenir acción política pues para algunos, especialmente para C. Schmitt, se trata de actos soberbios de intentar elevar las acciones múltiples y abstractas al rango de lo estrictamente político. Incluso se

⁴⁴ J. Habermas: *Facticidad y validez*, op. cit., p. 452.

⁴⁵ Quizá el temor de Offe es que con la institucionalización todo movimiento social tiende a morir. Pero él se refiere a la homogenización de la diversidad social. Aunque reconozca la importancia relacional de lo social y lo político. De ahí que diga: “Estoy profundamente convencido de que todos los futuros diseños políticos estarán mezclados y serán en alguna medida eclécticos. El desarrollo político adoptaría la forma de una combinación más multifacética de diferentes formas de racionalidad económica, tecnológica y política de manera que lo viejo y supuestamente lo obsoleto se mezcle y haga compatible con los nuevos a un nivel superior. Este abandono de la oposición viejo *versus* nuevo es una marcada tendencia dentro de los nuevos movimientos sociales” (C. Offe: *Contradicciones en el Estado de bienestar*, 1990, p. 297).



cree que la cuestión democrática nada tiene que ver con la cuestión social. A lo sumo y de acuerdo con H. Arendt, lo social es reconocido como especialidad pública donde acontecen los voluntarismos expresivos del obrar. La voluntad social sería para Arendt y Schmitt, una especie de artefacto ficticio, referencial, carente de homogeneidad y fuerza política. Por esa última se entiende la capacidad de mantener, a través de la coacción y administración del poder, la cohesión de los sujetos. Sin embargo, no podemos negar que la praxis social [más allá de la visión republicana (Schmitt) y liberal (Arendt)] organizada de manera indiscutible la libertad pública, cuestionando el orden institucional, incidiendo en la administración de las decisiones políticas y determinando, a la vez, formas de identidad y promoviendo grados de conflictos fuera de la institucionalidad. La expresión de sus intereses supera claramente al ámbito de la representación política ejercida tradicionalmente por partidos o grupos institucionalizados.

Cabe indicar que el futuro de las democracias participativas no radica en continuar con la postura de los teóricos de la filosofía política los cuales siguen con la tendencia de dividir lo político de lo social. En las teorías conservadoras de la democracia y la Constitución esa contraposición se intensifica cuando se ejerce la coacción con el fin de justificar la imposibilidad institucional de cobertura a todas las demandas planteadas por movimientos sociales. Si bien es cierto que la praxis social no significa legalidad o ejercicio institucional del poder, sin embargo, su estrecha relación con los aparatos o mediaciones de la política la sitúa en un nivel de reflexión significativo donde las relaciones entre lo social y lo político se vuelven irrevocables. El carácter innegable de esa vinculación no es algo que se dé mecanizadamente o por algún mandato trascendental, sino que es un producto histórico determinado. Es decir, es una construcción humana que nace de contextos concretos a partir de las carencias o necesidades materiales. La praxis social es un constructo histórico determinado. En la forma en que se organiza la sociedad civil y en los



mecanismos utilizados para cuestionar, interpelar o incidir en la esfera institucional, se construye un nuevo dominio de acción circunscrito en un nuevo campo de reflexión. Me refiero al *topos* de lo político. Estamos ubicados en el espacio de transición del actor social al actor político. No se trata de dos personajes distintos, sino de uno solo, pero con “libretos” y escenarios diferentes. Dos ámbitos bajo un mismo proceso de construcción. Si la praxis social mide su capacidad con base en los programas que le dan orden, los principios en que se sustenta, la suma de voluntades bajo parámetros y objetivos comunes, los códigos axiológicos compartidos, los dispositivos simbólicos expresados en la libertad pública de demanda y cuestionamientos, por su parte los esquemas políticos se constituyen en función de la existencia y reordenamiento de las instituciones en la administración del poder, ya sea en sus formas judiciales y legislativas, en el mantenimiento de los derechos y en la fuerza legitimadora de la Constitución. En ese sentido, los actores sociales son fuerzas potenciadas capaces de abrir espacios institucionales y configurarse ahora como *actores* políticos. El actor político no es un ente abstracto arrojado en el complejo espacio homogenizador del sistema, ni tampoco se remite al sujeto institucionalizado (clase política, partidos y movimientos políticos), sino un personaje articulado al contexto concreto desde el cual se forja la voluntad política, combativa, crítica de las estructuras injustas de poder, proponiendo, a la vez, nuevas formas de inclusión, reconocimiento y justicia. No se trata de que los movimientos sociales o frentes, por ejemplo, sean los interlocutores políticos legítimos, sino que son mediaciones que posibilitan, determinan y proponen esquemas de reordenamiento institucional y apertura del espacio político orientado las demandas sociales a posible rango normativo-constitucional.

Quede claro que el actor político no es un partido, grupo, fundación, asociación o club de amigos emparentados con el poder o institucionalizados, sino actores articulados a través del conflicto, a instancias legislativas, pero, a la vez, separado de éstas. Es una especie de juego donde el poder social se



convierte en poder político y después retorna nuevamente al campo social, al mundo de vida, como dice Habermas. La movilidad o desentrenamiento creativo del actor político puede también significar su flaqueza pues en el momento de participar en los procesos de las decisiones publico-políticas y regresar al campo de la acción social (si es que no de instalan en los espacios institucionales) sus demandas planteadas y aceptadas legalmente, no significan el cumplimiento y aplicación normativa. De esa manera y para evitar el incumplimiento, el sujeto social y político emerge como observador legítimo que puede apelar la conducta institucional recurriendo a la movilización y, si es posible, a las controversias legales a partir, para esos efectos, de partidos políticos solidarios con las demandas sociales. Indudablemente, estaríamos apuntando a una democracia radical donde la política estaría al servicio de la vida de los sujetos y no éstos sometidos a los caprichos de unos cuantos administradores y profesionales de ella.

De tal forma que en la relación entre actores y sistema estaría el conflicto de por medio pero, a la vez se construiría el espacio público donde las deliberaciones a destensar y la confrontación apuraría a la búsqueda del consenso. Políticamente es imposible reducir la relación actor-sistema al conflicto o al consenso únicamente.

La astucia del futuro de las democracias deben *ser conscientes* de la operatividad dialéctica entre consenso y conflicto subsumidos en un espacio público de deliberación racional entre los interlocutores válidos: actores y “representantes” del sistema. Por tal motivo, es muy importante elucidar con claridad el tránsito de lo social a lo político a través de las distintas teorías, comprender al ámbito político y saber cómo se construyen los actores y sus estrategias y de qué manera éstos se convierten en un poder democratizador innegable. Pero veamos con más claridad el paso de un ámbito a otro.



4.1 TRÁNSITO DE LO SOCIAL A LO POLÍTICO

Indudablemente, el punto de partida de la transición de lo social a lo político es el conflicto. El tránsito de un nivel a otro no se logra, primeramente, por medio de situaciones ideales, ni por la armonía de las voluntades, sino por medio de la confrontación, tanto en el terreno empírico, teórico, ideológico simbólico. El proceso conflictual no es aquel señalado por Hegel cuando describe la lucha de conciencias (del señor y del esclavo) en la que una, la que tiene miedo a la libertad, renuncia al conflicto y acepta ser subsumida por la otra que se consagra en la victoria, en tanto que la voluntad de poder. Marx había señalado que el conflicto o la lucha de clases es el motor de la historia. A menos en la filosofía liberal y en la perspectiva marxista, la contradicción entre las esferas de lo social y lo político determinó posturas teóricas que apuntaron a la irreconciliabilidad, es más, a la exclusión de una y el dominio de la otra. Según Touraine, esas circunstancias determinaron el rumbo de la modernidad que en el discurso de la filosofía política se manifiesta en la jerarquía privilegiada del Estado sobre la estructura social. Además esa prioridad no es más que el triunfo de intereses hegemónicos proveniente, retomando a Marx, de la clase dominadora⁴⁶.

Sin embargo, el problema no reside en continuar con esa lógica de oposición basada en la incomunicabilidad. La tarea central es comprender cómo interactúan ambos horizontes (lo social y lo político) y de qué manera se establece la alternancia pero a la vez la diferencia de ambos casos. De ahí que Touraine señale que la praxis social permanezca constantemente en la tensión con el sistema político. Considera que la confrontación puede convertirse en interacción a través de tres fórmulas posibles: a) combinación entre la unidad y la pluralidad; b) como mediación entre la historicidad y la organización social; c)

⁴⁶ Touraine considera que el discurso filosófico-político se ha escrito desde los intereses de la modernidad que coloca al Estado como prioridad histórica, intelectual. Llega a decir que “el sistema político ni proviene e un sistema de acción histórica equilibrada (...) Proviene en cambio de la dominación de clase” (A. Touraine: *La producción de la sociedad*, 1995, pp. 150-169).



como combinación entre actores y problemas. El pasaje de la acción social a lo político se logra a través de esas combinaciones. En primer lugar esas articulaciones sólo son posibles si la acción social renuncia al uso de la violencia y acepta reglas de compromiso y de conducta bajo un marco normativo. Segundo si los actores sociales son incluidos en los procesos de reconocimiento institucional. Cuando finalmente esos actores institucionalizados reconocen a los mecanismos constitucionales como únicas vías legales para resolver los conflictos, las demandas sociales y las controversias públicas tienden a encontrar soluciones justas y racionales.

Para Touraine el pasaje de lo social a lo político siempre se da por medio del proceso de institucionalización. En particular, la crítica que hace Touraine al mecanismo de inclusión institucional, consiste en que el poder social puede renunciar o verse afectado a su capacidad movilizadora y de crítica. La pluralidad social puede verse adaptada en un proceso de homogenización donde las fuerzas sociales pueden ser apagadas por medio de la coacción o de los recursos otorgados. Incluso las estructuras políticas pueden tender a radicalizar la disciplina generando un ambiente de control y autoritarismo. Ese último riesgo puede apuntar a lo recomendado por Luhmann para el cual toda expresión social debe renunciar a cualquier pretensión democrática o conquista del espacio público y delegar su potencial al *statu quo* institucional, pues a través de él solamente es posible *tener resonancia* política⁴⁷. Algo parecido a la postura clásica de Hobbes cuando éste acota la necesidad de que los gobernados renuncien a todo impulso voluntario y acepten el poder de *Leviatán* como único camino legal, tranquilo y legítimo.

De esa manera el pasaje de lo social a lo político está marcado por problemáticas serias. Por ejemplo, los movimientos sociales -utilizando la terminología de Touraine- se ven amenazados por los criterios formales del

⁴⁷ Luhmann señala claramente que el poder social sólo adquiere sentido cuando es subsumido por el poder político. "El poder viene dado con la centralización estatal del poder. El poder es ahora político sólo que en tanto pueda ser instituido en defensa de las decisiones colectivamente vinculantes" (N. Luhmann: *Ökologische Kommunikation*, 1980, p. 169).



sistema. La primera amenaza es la pérdida de su capacidad contestataria y de autonomía. El tránsito de esa esfera a la otra implica en su mayoría de las veces la cooptación pero, sin embargo, la interacción entre ambas, posibilita abrir las estructuras institucionales y lanzar al espacio público las demandas sociales con pretensión de justicia.

Existe otro argumento que explica de manera distinta el tránsito del actor social al actor político. Si para Touraine es el conflicto lo que posibilita la interacción de ambos niveles, la inclusión el rechazo, para A. Melucci no es la confrontación, sino la aceptación de reglas mínimas. De entrada el conflicto solo tiene significado en el campo complejo de las reacciones sociales, en la confrontación de interés entre grupos y colectivos. Sin embargo, para que la voluntad social devenga voluntad política es menester que se renuncie a la confrontación y acepte las reglas del juego impuestas por el orden político-institucional. En el orden político se producen las decisiones con carácter normativo. En las instituciones se representan legalmente las decisiones normativas. La definición que permite comprender la transición de lo social a lo político es la aceptación competitiva. La aceptación puede ser voluntaria resultado de la coacción. La primera se refiere a que los actores sociales por voluntad y de acuerdo a las estrategias y objetivos a realizar interpelan las estructuras políticas para obtener un espacio público y a partir de ahí asumir libremente el compromiso por respetar las reglas y normas que permiten el reconocimiento de un campo común y los límites del mismo como condiciones mínimas para entrar en la competencia.

La segunda es con base a la subsunción en la que se acotan los espacios libres deliberativos ejerciendo un control directo sobre los actores organizados. En esa óptica los actores corren el riesgo o bien de ser desplazados por los partidos o ser incrustados como representantes o base de apoyo. Quede claro que un actor social sólo es político en la medida en que aceptan el juego y las reglas bajo un marco normativo. Si las cuestionan dejan de serlo y pasan al nivel



de la contingencia y del conflicto social. De ahí que lo institucional admita las controversias de los diversos actores sociales y éstos asumen la competencia. Melucci, apoyado en la teoría de juegos, señala que los actores políticos basan su relación en la “suma cero” en la cual lo que uno gana, lo pierde el otro. De esa manera los actores políticos pueden competir por la distribución de recursos. Por lo tanto, los actores pasan a ser políticos en el momento en que tienen derecho al acceso al sistema según las condiciones establecidas. Son actores políticos porque son legítimos en la medida en que son capaces obedecer y afectar las reglas. Trastocar una regla no es violentarla sino a partir de ciertos procedimientos legales, transformarla. La legalidad es el único recurso legítimo de los actores políticos dentro del espacio institucional, pero en el espacio social la movilización sigue siendo el otro elemento indispensable para ejercer presión en las válvulas del poder.

El actor social entonces puede ser un actor político en el momento de acceder a las garantías institucionales. Al respecto señala Melucci que *“el impulso innovador de los movimientos no se agota en una transformación del sistema político por obra de los actores institucionales; sin embargo la posibilidad de que las demandas colectivas se expandan y encuentren espacio, depende del modo en que los actores políticos logren traducir en garantías democráticas las demandas procedentes de la acción colectiva”*⁴⁸.

De esa manera, lo político se convierte en el ámbito fundamental donde los procedimientos, las controversias y la normatividad, adquieren una dimensión coactiva y formativa de la voluntad política, institucional y social. Es el ámbito regulador, ordenador y distribuidor de las ventajas puestas en la competencia. Si bien es cierto que el ámbito social marcado por la contingencia, los intereses confrontados, las voluntades congregadas, las movilizaciones y las discontinuidades en las acciones, también es cierto su nivel de pretensión *formal* que aspira al reconocimiento y aceptación por parte de lo político. El

⁴⁸ A. Melucci: “¿Qué hay de nuevo en los movimientos sociales?”, en *Los nuevos movimientos sociales*, op. cit, p. 121.



problema estriba en que si la legitimidad está en lo político exclusivamente o si está en lo social. Justamente los procedimientos normativos pretenden darle prioridad a lo primero, mientras que el poder social radical señala que es la sociedad el criterio último de configuración política. Sin embargo, esa bipolaridad irreconciliable no sirve de mucho para los actores que intentan construir esquemas de protección y reconocimiento institucional. La riqueza estriba en el proceso dialéctico de interacción en el que uno no excluya al otro y que ambos construyan una lógica basada en la tolerancia, en la inclusión de lo social en lo político y en el respeto a la diferencialidad (social). Por tanto, el pasaje de un ámbito a otro, no es algo mecánico y lineal, sino producto construido cotidianamente, históricamente. El pasaje no es algo ya dado. Es el resultado del esfuerzo de los actores por alcanzar un espacio de significatividad y un tiempo histórico de realización de principios éticos y de justicia. Lo político tampoco es una estructura inmóvil y ahistórica, ni exclusivamente institucional.

4.2 LOS ACTORES Y LA CONSTRUCCIÓN DEL CAMPO POLÍTICO

Realizando un balance de lo expuesto en los capítulos anteriores podemos señalar que tanto las problemáticas de la sociedad civil, los metalenguajes del sujeto, la irrupción de los sujetos sociales convertidos en movimientos emergentes y la constitución de los actores políticos, muestran en primer lugar la inconsistencia de pretender fundamentar estructuras discursivas homogéneas sustentadas en esencialismos abstractos. En segundo lugar, el replanteamiento de las condiciones teóricas que permiten explicar los escenarios empíricos donde acontecen las relaciones intersubjetivas, especialmente la praxis organizativa de los movimientos insertados en las expresiones múltiples de la llamada sociedad civil. Los mecanismos reflexivos



que dan cuenta de la manera en que emergen los actores sociales y los esfuerzos de éstos por conquistar espacios público-políticos utilizando múltiples recursos para alcanzar un nivel de reconocimiento, incidencia y quizás de transformación de los instrumentos normativos, demuestran que lo político no es un ámbito unívoco cuyas estructuras descansan en las ideas de inmovilidad, ni mucho menos en el monopolio del poder que ejerce la clase hegemónica. Los quiebres y las rupturas de lo social indudablemente repercuten en el terreno de lo político. De tal forma que lo que le ocurre a la sociedad civil, repercute no sólo en las decisiones de lo político, también determina cierta percepción interpretativa de la política: un discurso específico de lo político implica una determinada concepción de la praxis social. A partir de esa interacción necesaria se desprende una nueva concepción del ámbito político: lo contingente. En la relación de social y lo político se establece el por qué los actores, en el espacio institucional, no concuerdan con la lógica de la institucionalidad, puesto que si fuera así no sería actores sino partido. Además correría el riesgo de cancelar toda expresión contestataria, crítica y de interpelación de grupos y movimientos de la sociedad civil. Así mismo, se nulificaría los esfuerzos de significancia emprendidos por las diferencialidades sociales y sus demandas permanentes. De ahí que N. Lechner señale que la praxis de los actores políticos está marcada por *“la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado”*⁴⁹. La configuración del actor social y luego, del político, no es algo acabado, sino un continuo esfuerzo por mostrarse en la arena política sin caer en la institucionalización y por redefinir y reorientar sus estatutos identitarios, procedimentales, estratégicos de lucha.

La lógica de la contingencia no es sólo aquello que define los procesos de construcción de los actores, sino fundamentalmente la nueva lógica con la que *debe* empezar a operar los discursos de lo político. Eso implica la capacidad de innovación, creatividad y dinamismo en el ejercicio del poder.

⁴⁹ N. Lechner: *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, 1986, pp. 17-45.



Los actores políticos no únicamente deberán ser capaces de diseñar los mecanismos legales de su participación e incidencia en el terreno de lo político y de las instituciones. Habrán de implementar instrumentos a través de los cuales definan el grado de conflicto por el que acceden a las controversias públicas para darle sentido y legitimidad a las demandas sociales prioritarias y luego, tendrán que clarificar un programa de acción en el que tomen conciencia de que su aparición legal no implique su institucionalización, sino el abandono de ese espacio conquistado cuando las controversias hayan sido deliberadas, elevadas a rango normativo y aplicadas en los problemas planteados a solucionar. Lo contingente marca los tiempos políticos en los que el actor debe tomar en cuenta el momento de aparecer en la escena publico-política y cuándo *debe* “desaparecer”. Eso es precisamente lo que Habermas señala cuando habla de que los actores políticos, después de haber conquistado el espacio institucional y haber ventilado los grados de conflictos y demandas, se repliegan nuevamente al mundo de vida.

Cuando Laclau habla de la “imposibilidad de la sociedad”⁵⁰ no significa la muerte de lo social, sino una nueva forma de abordaje discursivo en el que sobresalen los distintos esquemas o posiciones que guarda la complejidad social. Las posiciones múltiples que guarda el sujeto particular son proporcionales a la diversidad polisémica que conserva el campo social. En ese tenor, lo político vendría a desempeñar el papel de regulador de lo diverso, lo contingente. Precisamente la institucionalidad aparece como el efecto regulador, resultado de normalizar y aprehender lo diverso. Sin embargo, el problema se extiende cuando afirmamos que lo político no es la contraparte excluyente de la diversidad social, sino un elemento más en la configuración de los órdenes institucionales inevitables. Cuando digo que lo político debe aparecer como un nuevo ámbito abierto a las contingencias, significa no seguir entendiéndolo

⁵⁰ E. Laclau: “La imposibilidad de la sociedad”, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, 1990, pp. 52, 55-69, 71.



como unidad cerrada autorreferencial, sino como unidad abierta resultado de la expresión diferencial de la sociedad.

En la construcción concatenada del actor social, de los actores políticos y de las instituciones, encontramos que ésta es posible gracias a dos elementos fundamentales: los dispositivos discursivos y las acciones colectivas.

La construcción discursiva del campo político se refiere a los procesos de conceptualización y de sentido que se establecen tanto en las fronteras que delimitan el ejercicio del poder, la ley y los saberes, como también fuera de ellas. El campo político es el espacio público donde acontecen prácticas sociales, institucionales y controversias constitucionales cuyos objetivos consisten en procesar conflictos, construir el espacio de equilibrio entre las fuerzas y lograr abrir la escena donde están de por medio las decisiones de interés general. Según Bourdieu el campo es el *locus* donde se establece una especie de batalla permanente entre aquellos que interpelan al sistema para ingresar a su lógica y de aquellos agentes que se oponen a su ingreso y prefieren movilizar recursos, graduar tensiones y general competencias⁵¹. Es de suma importancia señalar que el campo político, en singular, no existe. Lo que acontece es la pluralidad del campo por eso se habla de campos políticos a los que les pertenecen redes polisémicas de discursos. La trama de los campos políticos se establece a partir de la configuración de fuerzas indudablemente confrontadas y que en efecto, instalan redes de articulaciones que posibilitan la gestación de procesos unitarios de convivencia social, institucional pero, a la vez, determinan las diferencias de aquellos actores que hacen posible la unidad. No se trata de llegar a juicios políticos de inducción, sino de evidenciar las complejas redes de vinculación entre las fuerzas confrontadas. La certeza es su relación. Algo similar a lo acotado por Spinoza cuando señalaba que la verdad de la sustancia no está ni en los atributos ni en la esencia, sino en la relación de ambos⁵².

⁵¹ P. Bourdieu: “¿Cómo liberar a los intelectuales libres?”, en *Sociología y Cultura*, 1992, p. 113.

⁵² Véase B. Spinoza: *Ética*, 1997, pp. 9-10.



Tampoco se trata de la unilateralidad del discurso en su afán por construir perfectamente a su “objetivo”. No estamos aquí amparando la tesis kantiana de que el concepto construye al objeto, sino de establecer la dinámica donde el objeto interactúa con el concepto. En nuestro lenguaje significa la interacción entre actores y discurso. Los campos políticos justamente presuponen la interconexión entre los actores y los discursos elaborados y representados por ellos. Es algo similar a la idea del teatro donde emergen actores que representan un guión. El teatro, lugar físico de la actuación y escenificación es un campo político, los actores son las fuerzas políticas y los guiones son los discursos en los que finalmente se despliega cadenas de significancia.

La significancia se entiende como la dirección racional de acciones e interpretaciones dudosas de orden o cuestionadas del mismo. La significancia indudablemente permite orientar los discursos que se realizan sobre los campos políticos. Ella posibilita la legitimidad y la eficiencia del discurso, pues en última instancia son los usuarios a quienes va dirigido y quienes califican, según la representación de intereses, las discursividades. Los discursos no son ajenos a las acciones sociales ya que ambos son codeterminantes.

La acción social también construye espacios público-políticos, campos que pueden ser afectados cambiados o transformados por acciones colectivas organizadas. Si bien todo campo político es un constructo fundado en el discurso y en la acción, no significa necesariamente los aparatos institucionales con los que opera la clase política. A lo mucho se puede incidir, cuestionar, modificar procedimientos, institucionales y crear dispositivos constitucionales, pero no revertir radicalmente al sistema (esa sería tarea del movimiento popular). Para tal efecto, quizá sea necesaria otras vías como por ejemplo la revolución. Según Laclau dependiendo de las posiciones que guarden los sujetos en el conflicto social de eso dependerá las posiciones de los discursos⁵³.

⁵³ E. Laclau y Ch. Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, 1987, pp. 137-142.



En efecto, la movilidad del sujeto implica la movilidad del discurso. Eso es fundamental para erradicar posiciones anquilosadas tendientes al despotismo, la burocracia y el autoritarismo, el caudillismo y la expertocracia en materia de política y de organización social. Al parecer las tendencias de un sistema basado en la democracia representativa estimula la proliferación de grupos expertos en temas de política y representantes sociales con los que hay que negociar sin necesidad de reconocer diferencialidades ni de solucionar demandas. El campo político puede verse minado cuando es un constructo social pero ejercido por un poder hegemónico unidimensional. La acción social construye campos políticos no necesariamente al interior del sistema institucional aunque ese sea uno de sus cometidos. Por lo general esos campos permanecen en constante movimiento en torno al sistema. Son fuerzas en tensión entre actores sociales, instituciones y sistema que se desplazan según grados de conflicto, procedimientos y acuerdos mínimos en la búsqueda del equilibrio político.

Arditi Benjamín en su rastreo de lo político acota lo siguiente: *“la distinción entre el adjetivo político y el sustantivo política no es meramente gramatical sino también conceptual. La política tiene su propio espacio o locus público. Es el terreno de intercambios entre partidos políticos, de actividades legislativas y gubernamentales de elecciones y representación territoriales y, en general, del tipo de actividades, prácticas y procedimientos que se desarrollan en el entramado institucional del sistema o régimen político (...) Lo político, en cambio, es un tipo de racionamiento que se puede desarrollar en cualquier espacio independiente si permanece o no dentro del terreno institucional de la política. Incluso rebasa ese terreno. No tiene un objetivo específico o actores particulares, ni necesita tener su propio apoyo institucional. Lo único que importa es la presencia de oposiciones amigo-enemigo; lo político aparece ahí donde éstas se den. Lo político es, pues, movimiento vivo, el magma de voluntades contrapuestas (...) Al igual que la política, también cuenta con un*



*espacio público, sólo que éste es móvil y ubicuo y no está confinado tan sólo a marcos institucionales o definido por estos. Ya hemos dado un nombre a ese espacio: espacio público virtual*⁵⁴. Efectivamente, la política es el espacio público institucional. Pero lo político es el campo donde se generan las controversias sociales en su afán por interpelar lo institucional. En ese sentido tiene razón Claus Offe cuando dice que el campo político es producto de acciones sociales no institucionalizadas, pero que atañe también a las fuerzas del poder⁵⁵.

No olvidemos que también existe el enfoque sistémico que se opone al campo político como entramado de acciones, estrategias y discursos promovidos por actores en su afán por desequilibrar la pretensión de estabilidad autorreferencial del sistema. Si bien es cierto que lo político es la topografía donde emergen actores que diseñan formas de organización social tendientes a buscar reconocimiento, viabilidad a demandas económicas, construcción de nuevos derechos y ser promotores de una nueva visión en las relaciones de gobernantes y gobernados, resulta que para el funcionalismo sistémico, dicha topografía es insostenible para regímenes cerrados en cuanto a su organización social, política, económica, técnica. Los sistemas, según sus capacidades autogeneradores y por ende autorreferenciales, no permiten la posibilidad que el entorno, es decir, los actores sociales, por ejemplo, intenten conformar, regular y fundamentar el funcionamiento. Es importante señalar que los movimientos sociales y los actores de esos movimientos carecen de estructuras referenciales pues no tienen representación natural: son acéntricos e irreferenciales. El único sentido posible es a través del sistema. Lo sistémico solamente permite la observación que pueden ejercer aquellas partes del entorno pero nunca pueden tener criterios válidos y factibles de transformación. Incluso, el campo político es definido por Luhmann como el lugar privilegiado del poder sin sujetos que administran las reglas del ejercicio político, el funcionamiento de las

⁵⁴ A. Benjamín: *Rastreado lo político*, 1995, p. 342.

⁵⁵ C. Offe: *Contradicciones en el Estado de bienestar*, op. cit., p.156.



instituciones y la legitimidad de las decisiones producto de grupos hegemónicos⁵⁶.

En la óptica sistémica los actores son una especie de “participantes” no invitados al festín. La tarea de los actores sólo se centra en ver u observar pero no en actuar. Quizá su único funcionamiento es reproducir el movimiento como engranaje que el sistema pide. De esa manera los actores son esos perfectos autómatas sin voz ni voto y la pretensión de construir el campo político y organizar la vida de los sujetos no está en manos de ellos sino en procedimientos y reglas orgánicas inferidas por la lógica sistémica.

Sin embargo, podemos constatar la propuesta interesante de Luhmann con la realidad socio-política. El teórico de los sistemas se queda en el enfoque avieso de la realidad reduciendo su propuesta a la lógica abstracta del funcionalismo ahistórico. Olvida Luhmann que los sistemas están montados sobre las espaldas de sujetos vivos. Quizá a Luhmann le interesa fundamentar en un lenguaje metapolítico el concepto de sistema justamente como coartada ideológica que invalida su posible transformación ejecutada por ese “entorno” despreciado por la mecánica organicista y que sin duda es un componente fundamental, referencial y necesario, en todo análisis político, institucional. De ahí que sea, de vital importancia, reconsiderar cómo los actores políticos construyen campos donde se despliegan sus fuerzas, sus proyectos y sus estrategias.

⁵⁶ “El sentido -dice Luhmann- dota al vivir u obrar actualmente realizados de unas posibilidades redundantes y con ello caracteriza aquella selección de la realidad que, a pesar de un despliegue inacabable del vivir y del obrar concreto (...) posible y actualizado por el sistema” (N. Luhmann: *Soziale Systeme Grundriss Einer allgemeiner Theorie*, 1996, p. 92).



4.3 LA RAZÓN ESTRATÉGICO-CRÍTICA DE LOS ACTORES POLÍTICOS

El desarrollo de la presente investigación ahora nos instala en el “núcleo duro” de fundamentación de la estrategia argumentativa de los actores políticos en general y los adultos mayores en particular. Sin embargo, antes de terminar con la argumentación del tránsito del actor social al actor político, es fundamental tematizar, por último, dos cuestiones centrales: la razón estratégico-crítica y el poder democratizador de los nuevos actores políticos.

Indudablemente, los discursos y las acciones de los actores teóricamente atraviesan cadenas de significancia complejas. Pero uno de los bastiones más importantes es el horizonte de la factibilidad práctica, concreta, de los métodos o mediaciones utilizados por los actores en procesos de su configuración política. En ese sentido, las cuestiones de consolidación de movimientos sociales y de la posibilidad de la actoria política de éstos se circunscriben necesariamente en el ejercicio de la razón estratégico-crítica. En efecto, eso no sólo es el análisis reflexivo orientado por medios y fines para el logro exitoso de algo, sino fundamentalmente la condición del acto organizado por principios que garanticen la sobrevivencia de la comunidad de vida de cualquier sujeto y que, a partir de acciones transformadoras, sean capaces de generar mecanismos influyentes en las decisiones institucionales que aseguren reconocimiento jurídico, nuevos derechos sociales, económicos y políticos, respecto a las identidades diferenciales, trato equitativo y participación directa en los procesos políticos en los que estén de por medio los intereses de los afectados. Sin embargo, antes de definir la problemática y los límites teórico de la razón estratégico-crítica, es menester escudriñar su contextualización histórica y su diferenciación con el enfoque formalista.

Para Marx el campo político es el lugar histórico de las contradicciones sociales, de las luchas de emancipación y de las estrategias transformadoras. A



menos en sus primeras obras de juventud⁵⁷ encontramos un desfase entre teoría y práctica. Sin embargo, es a través de la experiencia de la insurrección de los tejedores de Silesia⁵⁸ donde descubre la importancia de la estrategia como recurso político programático central en la emergencia de un actor social: en proletariado con conciencia propia y con capacidad para medir los efectos de las decisiones histórico- políticas y económicas. De ahí que diga “*el primer deber de una cabeza pensante y amiga de la verdad a la vista de la primera expresión de la revuelta obrera silesiana, no era colocarse en la actitud del maestro de escuela (...) sino más bien la de esforzarse en estudiar su carácter propio (...) un pueblo filosófico puede encontrar su práctica adecuada y, por tanto, solamente en el proletariado puede encontrar un elemento activo de su liberación*”⁵⁹. Justamente, la “práctica adecuada” no es la táctica a corto plazo, sino la estrategia programada a largo plazo. La estrategia es la mediación entre el ejercicio teórico y la orientación práctica del referente discursivo. En ella se pone a prueba la viabilidad o factibilidad de los métodos que permitirán la cristalización discursiva y la regularidad -en términos kantianos- que ejercen los principios contenidos en el discurso. Los principios presupuestos en la visión de Marx no tienen nada que ver con la concepción liberal contemporánea de Rawls en el sentido de concepciones libres de individuos que perciben de manera diversa el mundo de vida⁶⁰ o de conjunto de normas que obligan a los sujetos a reconocer la imparcialidad de las instituciones⁶¹. Me refiero a los imperativos que exigen corregir o transformar situaciones de

⁵⁷ Partiendo de Hegel piensa Marx que la filosofía es como la “forma” que debe ejercerse sobre la “materia”. En sus cartas a Ruge, Marx va mostrando la necesidad de que la filosofía cambie su interlocutor y sus métodos de acción. Aún en sus *Manuscritos del 44*, vemos todavía a un Marx que coloca la teoría de manera externa con respecto a la realidad material (véase también J.C. García Ramírez: “Corporalidad y derechos humanos en Karl Marx”, 1995, pp. 27-77. En ese trabajo planteo las condiciones ético-políticas de la elaboración de discursos críticos.

⁵⁸ Véase el artículo titulado “Glosa crítica al artículo: el rey de Prusia y la reforma social” en K. Marx: *Obras fundamentales*, 1956, I, pp. 505-522.

⁵⁹ *Ibidem.* p. 543.

⁶⁰ Rawls argumenta primeramente que los principios son un “deber natural” de los individuos al darse a sí mismos formas de ver e interpretar el mundo (J. Rawls: *Teoría de la justicia*, op. cit., pp. 306-314).

⁶¹ Más adelante señala Rawls que los principios son obligaciones de los particulares contraídas en un marco institucional y bajo el esquema de imparcialidad (*Ibidem.*, pp. 314-320).



anomia y de negación de sujetos humanos a los cuales se le somete a relaciones de dominación y de exclusión. Conocer las causas de la explotación y del sometimiento bajo determinadas relaciones sociales de producción, significa para Marx la posibilidad de liberarse y, por ende, de actuar *adecuadamente*, es decir, estratégicamente. Son los actores prácticos o afectados en posición crítica, los interlocutores válidos para enunciar juicios interpeladores y los responsables de diseñar las estrategias de lucha.

Marx descubrió la capacidad práctica transformadora de sujetos afectados por decisiones y sistemas cuya lógica funcional es el monopolio u oligopolio del poder. A lo que denominamos actores sociales y políticos, en el lenguaje de Marx eran identificados con el nombre de proletariado. De ahí que en 1847⁶² Marx haya redactado el celebre *Manifiesto Comunista* como un documento estratégico-crítico donde las víctimas (el proletariado) definen su posición interpeladora frente al sistema, explican las causas histórico- económicas de su negatividad material, establecen las bases para interactuar con otros grupos de opinión (comunista) y diseñan las relaciones entre “amigos y enemigos” (el capitalismo como sistema y el socialismo de Estado de Lasalle como ideología) y el diseño de los métodos para superar las condiciones socio-históricas. En efecto, el programa teórico de Marx es un modelo histórico-político de concebir de manera crítica la acción estratégica de los actores sociales y políticos de aquellos años.

Otro personaje fructífero que contribuyó a tematizar la razón estratégico-crítica fue la intelectual judía polaca Rosa Luxemburg. Su vida de militante y científico-crítica mostró una coherencia extraordinaria. Al igual que Marx se ocupó de dos cuestiones centrales en sus discursos filosófico-políticos: a) la fundamentación de los principios en el ideario del socialismo; b) el análisis de las acciones estratégicas y tácticas. Nuevamente observamos en la intelectual

⁶² En ese año el grupo de opinión internacional (“los comunistas”) nacido de la “Liga de los comunistas” o de los “Fraternal Demócratas” y dentro de los partidos obreros europeos (cartistas y otras organizaciones inglesas, francesas, alemanas y norteamericanas) piden a Marx y a sus amigos redactar la estrategia combativa del *Manifiesto Comunista*.



la preocupación por concatenar los principios y la estrategia como única fórmula segura para evitar los oportunismos y el espontaneísmo de los grupos contestarios emergentes de finales del siglo XIX en Europa, especialmente en Polonia, Alemania, y Francia. Si Rosa Luxemburg se planteaba la interrogante: ¿cuál es la nota distintiva de los revolucionarios? En la actualidad nos podemos también preguntar: ¿cuál es la nota central que caracteriza a los movimientos sociales y a los actores políticos? Seguramente nuestra autora judío-polaca contestaría: *“Los principios del socialismo científico imponen a nuestra actividad práctica marcos estrictos, tanto en referencia a los fines a alcanzar, como los medios de lucha que se implican y, finalmente, a los medios de lucha que se aplican. Naturalmente que buscan sólo los éxitos prácticos pronto desean tener las manos libres, es decir separar la praxis de la teoría para obrar independientemente de ella”*⁶³.

Es de una vital importancia releer con atención a Rosa Luxemburg cuando plantea la construcción de los posibles actores y los mecanismos prácticos que éstos han de contemplar en los procesos de la lucha política por el reconocimiento, la inclusión y la transformación de estructuras represivas, injustas y autoritarias. Es muy importante detenernos en la relación “principios, fines, medios y modos de lucha” que establece Luxemburg y cotejarlos con la teoría de la elección racional promovida por J. Elster. Para la filósofa polaca los principios vienen a ser los juicios reflexivos de una realidad histórico-social contenidos en un marco teórico. Los principios, en última instancia, se remiten a los juicios éticos los cuales operan como reguladores de la acción social o praxis transformadora. En ese sentido, los principios en tanto que ideales regulativos forman parte de comunidades humanas que orientan sus vidas en la producción y reproducción de una comunidad de vida. Además los principios tienen que ver con una razón discursiva compartida intersubjetivamente y desde

⁶³ R. Luxemburg: *Reforma o Revolución*, 1967, p. 104. Para la autora la estrategia es la praxis organizada de los afectados y los principios son el marco teórico que iluminan y justifican la acción social.



los cuales se juzgan o critican normas, instituciones, sistemas que tiendan a negar, excluir y dominar. Por su parte, Elster, teórico contemporáneo de la política, sostiene que los individuos no actúan por medio de principios, sino por motivaciones orientadas estratégicamente a partir del cálculo egocéntrico utilitario. Para él la acción estratégica va más de la mano con las motivaciones que de los principios. Tiene que ver más con actos arreglados a fines particulares⁶⁴ y racionales. Es importante señalar que la acción racionalmente motivada sólo puede cobrar la forma de un convenio entre actores que actúan estratégicamente. Acuerdo racional viene a ser sinónimo de negociación, de *bargaining* de compromisos. Y, por cierto con tales negociaciones que exigen la disponibilidad a la cooperación por parte de individuos orientados a su propio éxito, las normas surgen y se asocian en forma de restricciones empíricas que los particulares se imponen.

Si Luxemburg habla de acción estratégica transformadora, Elster hablará de acción estratégica negociadora. Para la primera se trata de prácticas transformadoras (reformadoras) de una realidad social y política determinada. Para el segundo de acuerdos parciales regulados normativamente bajo marcos de cooperación y éxitos particulares. En el primero está de por medio destinos comunitarios. En el segundo intereses individuales o grupales. Ese último aspecto es central para los nuevos movimientos sociales emergentes que, como ya señalé en los apartados anteriores, al asumir su reconfiguración social y al incrustarse al espacio público-político para cuestionar y proponer alternativas de convivencia social, se deberá tener cuidado, en que no se conviertan en simples grupos privilegiados cooptados por el poder o en su defecto corran el riesgo de centralizar el poder social en unos cuantos actores políticos profesionales. A menos esa fue siempre la preocupación de Luxemburg en la época de la revolución rusa en cuanto un grupo pretendiera asumir la vanguardia

⁶⁴ La teoría de la elección racional, cuando se presenta con pretensiones explicativas en el campo de las ciencias sociales, en cierto modo sigue dando vueltas todavía al problema de Hobbes. No puede explicar como actores que actúan estratégicamente son capaces de estabilizar sus relaciones (ver J. Elster: "The Possibility of Rational Politics", en D. Held: *Political Theory Today*, 1991 pp. 120-125)



revolucionaria y donde el ejercicio del poder en la estrategia estuviese en manos del partido único o, de que es lo mismo, de la clase dirigente. De ahí la celebre pugna entre Lenin y Rosa Luxemburg. Sin embargo, en ese contexto y pese a las diferencias estratégicas de ambos, existe un común denominador: la organización como punto de partida en todo proceso renovador. Una estrategia que carezca de organización está condenada al fracaso. Pero una organización carente de principios y conformada de manera asimétrica entre sus miembros tiende también al colapso. De ahí que continúe diciendo: *“ya se trató de la organización o de otra cosa, el oportunismo tiene un solo principio: la falta de principios. Escoge sus medios de acción de acuerdo a las circunstancias, si estos medios le parecen aptos para lograr fines, entonces los persigue”*⁶⁵.

Luxemburg está planteando el problema fundamental de la razón estratégico-crítica al cuestionar por anticipado la razón instrumental weberiana. Lenin, sin advertirlo y haciendo una interpretación unilateral de lo que es el oportunismo, propone una férrea y unificada disciplina partidaria bajo las directivas centralizadas en un comité central. Luxemburg muestra que dicho tipo de organización responde a un “error teórico” gravísimo al proyectar la hegemonía de un sólo sujeto político. La razón estratégico-crítica no es una razón estratégica que simplemente intenta realizar los “fines” que las tácticas o las circunstancias imponen. Esa sería la posición Weber para quien los fines son inevitablemente los de una cultura dada, una tradición vigente y que como tal deben ser aceptados sin más. Mientras que la estrategia es el cálculo racional de intereses (posición similar a la de Elster).

De todos modos la razón estratégico-crítica contempla las siguientes regularidades necesarias que han de tener presente los actores políticos: a) principios cuyos contenidos son evidentemente ético-políticos; b) explicaciones de las causas de la negatividad de los afectados; c) proyecto de ejecución (que incluye programas estratégicos) decidido intersubjetivamente por la comunidad

⁶⁵ R. Luxemburg: “Problema de la organización de la socialdemocracia”, en *Teoría del partido político*, 1980, p. 57.



afectada o actores críticos. Esos tres niveles enmarcan los fines (del programa estratégico), los *medios* (que ya están definidos en el programa o se van definiendo en marcha) que se descubren consensualmente (pensando en una política democrática vivida al interior de los movimientos sociales) y permiten controlar los métodos (evitando las ventajas de aquellos que negocian a espaldas del consenso). En este tenor son muy interesantes las observaciones que hace Dussel al respecto: la razón estratégico-crítica constituye el camino de reflexión, la organización, de concienciación y acción de los actores políticos.

De esa manera la estrategia fundada en principios implica, además, la factibilidad o aplicabilidad de sus programas y métodos. El primer requisito para tal efecto es que sean los propios sujetos que conforman la organización o el movimiento los ejecutores fácticos de sus proyectos y discursos. La aplicabilidad presupone el ejercicio co-responsable de los afectados o interlocutores. El programa de acción de los actores políticos debiera estar fundado en métodos claros de participación y representación de éstos en el campo político por excelencia. Son los actores quienes “portan” las condiciones formales del discurso (proyecto o programa) y quienes también son los operarios, y encargados de aplicar los procedimientos consensuados y velar por el cumplimiento de los principios éticos. Dichas premisas nos conllevan a enfrentar el otro derrotero vislumbrado por Marx cuando escribe las famosas líneas de que “*los filósofos no han hecho más que interpretar (...) de lo que se trata es de transformar*”⁶⁶.

La mera “interpretación” es buscar el sentido desde el punto neutro de un observador no comprometido. La “transformación” comienza por el compromiso del observador que a su vez también puede ser actor en la estructura de la acción: el primer momento del programa que exige la estrategia crítica es el asumir la propia responsabilidad de la crítica. Después vendrán otros momentos como por ejemplo la consecución de las exigencias transformativas de toda

⁶⁶ Marx/Engels: “Theses und Feuerbach”, en *Die Deutsche Ideologie*, 1951, p. 667.



norma, acción, institución e incluso valores y dogmas. Sin crítica estratégica no hay lucha política exitosa. No olvidemos que el éxito no radica exclusivamente en el medio, sino en el fin que consiste en la solución cabal de las demandas de los actores políticos en sus diferentes facetas de participación o representación y en la que se aseguren dos cuestiones centrales para el presente y los próximos años: una calidad de vida digna y sostenible y una forma de concebir y vivir procesos democráticos que permita la inclusión de sectores vulnerables (la administración los beneficios y en su consideración jurídico-constitucional). Transformar significa socializar de manera alternativa beneficios directos a los miembros de una sociedad determinada. Beneficio no significa la fórmula del cálculo egocéntrico, sino asegurar la producción y reproducción de los sujetos vivientes en condiciones de justicia y equidad. Cuando hablo de justicia me estoy refiriendo a un principio ético fundamental que exige cumplimiento político, económico, técnico, cultural, histórico y, para llegar a tal cumplimiento, hay que echar mano de la razón estratégico-crítica.

Como puede verse nuestra propuesta de la estrategia crítica supera la esquemática visión que tienen de ella Arato y Cohen cuando se refieren en su análisis de los movimientos sociales al papel que desempeña la estrategia. Esa solamente posee un doble papel mediático: **a)** como modelo conductual de actores “*que se resisten a ser reducidos al status de consumidores del cambio sin poder y dependientes*”⁶⁸, dejando en manos de los “expertos” (el partido, la gerencia, el Estado) la administración del poder. Dicho modelo corresponde al análisis estratégico *defensivo*; **b)** como esquema de acción *proactiva* u *ofensiva* que solamente se encamina a la competencia abierta por el poder y el privilegio; generando conflictos al interior de los grupos organizados y dependencia plausible hacia las instituciones⁶⁹. Se trata, evidentemente, de problemáticas advertidas por Luxemburg pero que al parecer siguen siendo el talón de Aquiles en la vida de los actores sociales y políticos. Así tenemos que la razón

⁶⁸ J. Cohen y A. Arato: *Sociedad civil y teoría política*, op. cit., p. 575.

⁶⁹ *Ibidem.*, pp. 575-577.



estratégico-crítica representa una apertura diacrónica en el tiempo histórico, es decir, una respuesta fundamental a largo plazo en el que esta comprometida la estabilidad de cualquier sistema o institución. Dicha razón nubla de frente a los problemas presentes y futuros.

Existen dos limitantes de la acción estratégico-crítica: por un lado las contingencias que, como expliqué en el apartado de sociedad civil, recobra una fuerte presencia cuando se trata de la continuidad de las luchas de los actores. La discontinuidad de los actos quebranta el seguimiento de los pasos en la lucha y debilita el logro de los objetivos. ¿A qué se debe que un “X” actor sea contundente en un momento y después deje de serlo en otra circunstancia? No comparto la tesis cognitivo-conductista que señala que los individuos actúan siempre por causa-efecto en la que siempre hay una variabilidad temperamental emotiva. Conuerdo más con la tesis Walter Benjamín la cual se nutre a la vez de la idea de enajenación que cuestiona Marx: es el tiempo cotidiano vacío, cuantificable, lo “siempre-retornante-igual” de la mera sobrevivencia, de la reproducción mecánica de la ley y de los mitos dominantes, que se oponen a la responsabilidad de los actores organizados. De tal manera que la lucha se convierte en una doble batalla, primeramente por reconfigurar y transformar las relaciones de dominio y negación y, por otro, la subversión contra las estructuras simbólicas y reales que perforan de manera constante la vida de los sujetos: tiempo de enajenación, tiempo de pérdida de tiempo, tiempo del sistema⁷⁰. De esa manera, el acto del actor en un sistema donde pesa abruptamente los códigos de apatía, irresponsabilidad y alineación (no sólo social sino también espiritual) está marcado por la irregularidad y la inconsistencia de la participación real y la decisión coherente. También suele ser otra limitante de la estrategia crítica la falta de operatividad a corto plazo que normalmente repercute en el desaliento de los actores. Ahí se pone en juego el

⁷⁰ El tiempo del sistema vigente es el tiempo de la mitificación. De ahí que diga: “la historia es objeto de la construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno el tiempo-ahora” (W. Benjamín: *Discursos interrumpidos*, 1989, I, p. 188).



tiempo político, por cierto poco considerado en las estrategias, como una variante que comúnmente y mal manejada provoca el desgaste y finalmente en la desarticulación de todo movimiento contestatario.

La segunda limitante de la razón estratégico-crítica tiene que ver con la validez y la legalidad. En primera instancia la validez constituye el orden del discurso y los acuerdos realizados para conformar lo formal es decir, el discurso. La discursividad es un constructo inteligible y con sentido proveniente de comunidades dialógicas que no solamente lo elabora para entenderse y compartir mundos de vida, sino también para observar una realidad determinada, juzgarla y después transformarla. La validez del discurso no se opone a la idea de justicia, sino que se articula a ella y deviene “verdad practica”. En ese sentido, el discurso estratégico de los actores políticos posee una pretensión de validez en cuanto que es un constructo intersubjetivo, simétrico, entre los que conforman una comunidad o bien, un movimiento social. Los actores políticos son los configuradores de discursos críticos y por ser ellos los constructores y los representantes son así los interlocutores válidos. La validez es el momento práctico con que operan actores y discurso. Sin embargo, el problema que hay entre la pretensión de validez de los discursos critico-estratégicos de los actores políticos, está ubicada en el terreno del conflicto. Por un lado están las tensiones entre los grupos que pretenden ser los interlocutores con las instituciones pero excluyendo a otros y, por otro lado, está la incredulidad de los que administran el poder, pues consideran que los criterios de validez no son determinados por los actores, sino por los órganos institucionales. De tal manera que si los diversos grupos pretenden poseer cada uno su propia validez discursiva no hay más regla racional (institucional) válida que la impuesta por el sistema y que es la que determina el equilibrio de las diferencias. De ahí se desprende lo que Weber llamó la dominación legal-racional⁷¹.

⁷¹ Es de interés recordar la temática de la supresión de la diferencias por parte de una unidad institucional que las trasciende. Se trata efectivamente del problema que Hobbes había planteado



En efecto, el problema de la validez monopolizada desemboca en la legitimidad de la coacción por parte de las instituciones vigentes y, por ende, en la legitimidad de las acciones estratégicas contestatarias.

Aclaremos primeramente cómo se legitima una acción coactiva proveniente de los que monopolizan el poder y después cómo se deslegitima el ejercicio de movimientos sociales interpeladores de la violencia monopolizada y excluyente. Veamos.

La institución vigente debe apoyarse en cierta coacción legítima que permita encausar a los que no estén dispuestos a cumplir con los acuerdos validamente aceptados. Idealmente la coacción legítima es ética en la medida en que se ejerza cumpliendo con las exigencias de los principios que garanticen la vida de todos los miembros de una comunidad. Hasta ahí todo está en orden. Sin embargo, el problema se quiebra cuando la legalidad de un orden establecido se convierte en ilegítimo y dominador, ejerciéndose de manera violenta y excluyente a través de estructuras injustas. Entonces la coacción legal comienza a perder su legitimidad y, por ende, se suscita una crisis de hegemonía. Pues bien, la legitimidad, en términos ideales, es aquella que corresponde al orden y garantiza la justicia en la convivencia social. En ese renglón, es posible la comunicación entre instituciones y actores sociales y políticos. Pero cuando se quiebra el posible entendimiento las primeras se totalizan y las segundas radicalizan sus acciones estratégicas⁷². Las instituciones totalizadas ilegítimamente utilizan un concepto de “legitimidad” basado no en el acuerdo válido de una estructura social, sino como simple voluntad de poder. Weber al respecto dice: “*Poder significa la probabilidad de*

indicando cómo del encuentro de las perspectivas egoístas de individuos (grupos) que actúan enderezándose a la realización de su propio interés particular puede surgir un orden que lleva a los particulares a renunciar a su propio interés amparándose en Estado soberano.

⁷² El orden vigente tiene derecho (legalidad) al ejercicio monopolístico legítimo de la coacción, en virtud de que lo público (desde Kant) no puede dejarse en manos de las decisiones subjetivas o grupales. Repitiendo la idea de Gramsci la “hegemonía” es el orden social, político, económico y cultural, que goza de aceptabilidad por parte de los dominados que no tienen todavía conciencia de la dominación. La legalidad legítima opera, como dice Carl Schmitt, sin oposición. Pero cuando es ilegítima trabaja con la interpelación y con la violencia.



*imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aún contra toda resistencia*⁷³. En ese sentido, imposición y obediencia son el binomio que definen la “validez” hegemónica.

Por su parte Habermas, para localizar un criterio normativo que permita flexibilizar el uso monopólico de la violencia “legítima”, muestra que la legitimidad no es el resultado solamente de la coacción sino ante todo de la aceptabilidad consensual. Para distanciarse de Weber considera que la legitimidad no debe descansar en la dominación violenta, sino que debe ser un producto político compartido intersubjetivamente, de manera dialógica y simétrica, *“pues la legitimidad significa pretensión concomitante a un orden político de ser reconocido como recto y justo (...) la legitimidad constituye una pretensión de validez discutible de cuyo reconocimiento fáctico depende la estabilidad de un orden de dominación”*⁷⁴. Con eso Habermas funda la legitimidad en la normatividad discursiva⁷⁵. Sin embargo, al igual que Weber no deja de considerar que la dominación sigue siendo un momento empíricamente inevitable y fuente de permanente crisis.

Es justamente en el momento de la “crisis de legitimidad” cuando los grupos y movimientos sociales que han sido excluidos violenta y discursivamente del sistema, cobran conciencia, se organizan, formulan diagnósticos de su negatividad y elaboran programas alternativos para transformar dicho sistema que se han tornado dominantes, opresores y excluyentes. De esa manera nace la estrategia crítica que, al enfrentarse al sistema, aparece frente a éste como ilegítima. Finalmente, el riesgo es que, o bien los actores políticos y sus alternativas estratégicas sean coptados, desmovilizados o, simplemente se haga uso de la violencia como recurso desmembrador. La razón estratégico-crítica se debate entre la coacción o la

⁷³ M. Weber: *Economía y sociedad, op. cit.*, p. 43.

⁷⁴ J. Habermas: *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1976, p.243.

⁷⁵ Habermas también señala que el poder debe ser entendido como “poder comunicativo” desde el cual se desprende el poder político y administrativo que, en relaciones simétricas y abiertas, posibilitan la legitimidad de cualquier orden constitucional.



sujeción violenta. Los actores políticos de cualquier movimiento social emergente deberán tener presente el compromiso y el desafío, si es que hay interés por transformar espacios y estructuras público-políticas para dar paso a nuevas formas de convivencia democrática.

4.4 LOS ACTORES POLÍTICOS COMO PODER DEMOCRATIZADOR

Con la ejecución del monarca en el curso de las llamadas “revoluciones democráticas”, como el caso de Jacobo II en Inglaterra y Luis XVI en Francia, termina la personificación del poder divino en la tierra. El lugar del poder queda literalmente vacío. El resultado es una despersonificación tanto de la sociedad como del poder. Ese último tiene ahora que renunciar a la justificación religiosa y puede aparecer como usurpación. En el interior de la sociedad despersonificada se hacen posible los conflictos relativos al proyecto de un nuevo orden social y gubernamental. Aunque de hecho el régimen absolutista se ha colapsado, los ciudadanos y asociaciones de la sociedad civil emergente fueron capaces de crear un nuevo significado social imaginario⁷⁶, esto es, la imagen de sí mismos como sociedad autónoma capaz de obrar, que decide su destino e historia. Ese nuevo significado social imaginario del poder social que tematiza Castoriadis abre paso a una discordia entre la sociedad y la posición del poder, que en el curso de la revolución democrática se realiza simbólicamente e institucionalmente de diversas maneras al derribar principalmente el régimen absolutista.

Ante esa premisa histórica y, como ya he señalado anteriormente, la sociedad civil, tanto para la tradición liberal como para la posición crítica de

⁷⁶ Al respecto sugiero la obra de Castoriadis quien desde una posición crítica señala que todo análisis de lo político no solamente se refiere a las determinaciones socio-históricas, políticas, económicas y culturales, sino también y fundamentalmente, a las representaciones simbólicas destinadas a orientar la actuación de los sujetos y producir a la vez diversas identidades (C. Castoriadis. *Gesellschaft als imaginare Institution*, 1984, pp. 233-245, 559-563).



Gramsci, se vuelve *autónoma y capaz de obrar* en la medida en que se constituye una esfera de lo público-político indiferenciada en la cual pueda desplegar su poder sobre sí misma y decidir igualmente por sí *su* historia. En efecto llegamos al momento configurador de la sociedad. Del proceso constructivo de lo social a la manera de Giddens, se derivan algunas problemáticas: en primer lugar qué es lo que pone límite al ejercicio del poder político y, en segundo lugar, qué es lo que la sociedad civil, sus movimientos sociales y sus actores sociales saben de, sí en sus procesos de construcción histórica. Arendt intuyó las limitantes de dos formas del ejercicio del poder social se limitan solamente al ejercicio de las libertades públicas, mientras que el poder político se circunscribe en el diseño del espacio constitucional, republicano. Ese último está por encima del primero. Sin embargo, a pesar de que Arendt estuvo fascinado por la fuerza organizativa y propositiva de la sociedad civil norteamericana, no logra fundamentar la relevancia de los movimientos sociales, especialmente del *Civil Rights Movement*. No se percató de la praxis política de los actores sociales y su apertura en el horizonte público-político, abrieron espacios institucionales los cual aprovecharon los ciudadanos para intervenir en todos los asuntos de interés público. Dicha situación permitió que en el terreno de lo constitucional se mantuviera un carácter receptivo ante la expresión organizada de todo ciudadano. De ahí que los ciudadanos activos y sus asociaciones exploraron constantemente nuevos escenarios de actuación pública para así intervenir en la formación de la voluntad política⁷⁷.

Así tenemos que, tanto el derrumbamiento de las monarquías absolutas, así como la apretura en las sociedades democráticas de los siglos XIX y XX, los procesos constituyentes republicano-democráticos representan históricamente el primer acto de autoinstitución explícita de la sociedad civil recién configurada (sin atender aun que ella no era sino el futuro emancipatorio de la clase

⁷⁷ Para una hermenéutica de los movimientos de protesta y resistencia consúltense W. C. Caffé: *Civilites and Civil Rights*, 1980; C. Bernard: *Rights in Conflict. The Official Report to the Nation Comission on the Causes and the Prevention of Violence*, 1968 y del mismo autor *Gessellschaft und ihre Rebellen*, 1981.



burguesa naciente, a menos en los siglos XVIII y XIX en Europa y Norteamérica). Hemos de reconocer que las revoluciones burguesas, como también lo indica Marx, permitieron cierta autonomía de la sociedad con respecto a los poderes institucionales. El poder social burgués indudablemente permitió el establecimiento de la autonomía y la defensa de los derechos subjetivos frente al poder y el derecho de la vieja sociedad estamentaria. *“La democracia moderna es la única forma de gobierno que expresa la separación de lo simbólico y lo real y enlaza con un concepto del poder del cual nadie, ni el príncipe, ni un pequeño número, puede adueñarse. Su superioridad consiste en que la sociedad debe poner a prueba de nuevo cada vez su institución. Ahí donde se perfila un espacio vacío no hay ningún enlace posible entre el poder, el derecho y el fundamento. El ser social está fuera de la vista o, mejor dicho, se deja ver como un planteamiento de la cuestión que es imposible de cerrar (cosa que testimonian los inacabables debates de los ideólogos). Los últimos puntos de apoyo de la certeza quedan disueltos al tiempo que surge una nueva sensibilidad hacia lo desconocido, hacia las posibilidades de la humanidad en toda su diversidad”*⁷⁸.

“Nueva sensibilidad” y “diversidad” apuntan, en el lenguaje de Claude Lefort, a la construcción de una nueva sociedad. El simbolismo hermenéutico-político de Lefort implica un desafío atractivo para las sociedades actuales, especialmente para los nuevos movimientos y actores sociales. Pues en definitiva lo que pretendo justificar es que la sociedad organizada esté disponible para el ejercicio del poder político: *“el hombre se convierte en el testigo de la experiencia del poder para adquirir el derecho y el conocimiento de los principios y los fines últimos de la vida social”*⁷⁹. En efecto, el poder se fortalece como *poder social* de manera activa y consciente: El papel movable de lo social a partir de las estrategias de lucha que asumen los actores sociales organizados, permite descubrir que todo gobierno democrático permanece

⁷⁸ C. Lefort: “¿Permanece du théologico- politique?”, en *Essais sur le politique*, 1986, p. 268.

⁷⁹ C. Lefort: “El’image du cops et le totalitarisme” en *L’invention démocratique*, 1985, p. 175.



insertado en el espacio del conflicto. Tanto para los actores sociales como para las instituciones democráticas el ejercicio que pretendan ambos como legítimos están delimitados. Justamente el poder social tiene sus límites: la democracia representativa que según David Held, “es un sistema de gobierno basados en funcionamientos electos que se comprometen a representar los intereses o las perspectivas de los ciudadanos dentro de territorios delimitados y a la vez garantizar el imperio de la ley”⁸⁰. A menos reivindicar el poder social de una “democracia popular”, directa o participativa, tiene sus bemoles. Precisamente el conflicto radical entre movimientos sociales emergentes y Estado se instala en el qué o de cuál democracia se habla en los debates teóricos.

Para los objetivos de la presente investigación, señalo que una posible transformación histórica de los actores sociales y políticos no institucionalizados, deben tener como punto de partida la transformación de las prácticas democráticas fundadas en las condiciones que permitan relacionar principios transformadores y procesos de reconocimiento salvaguardando los derechos sociales, políticos y económicos. Estratégicamente, la democracia social tiene que deconstruirse para incorporar, reconocer y respetar las autonomías diferenciales de la sociedad. A menos esa estrategia es mucho más viable en tiempos donde la cerrazón y la miopía de la clase política pueden desbaratar todo impulso democratizador. Para evitar que la democracia formal o representativa pierda sus contenidos (la pluralidad social) es menester la interacción de los diversos actores. Para tal efecto, el poder social, al estar incrustado en el espacio institucional, no como grupo de poder o apéndice de una facción partidista, sino como “palanca” reconstructiva, influyente, autónoma, habrá de ejercer influencia en los administradores del *poder político*. Mediante la garantía de la libertad de reunión, de opinión y autogestión, será posible diseñar los marcos de participación, respaldo jurídico y, por ende, lograr leyes que protejan los derechos demandados. El poder democratizador de los actores

⁸⁰ D. Held: *La democracia y el orden global*, 1997, p. 25.



políticos tendrá que ser creativo al combinar racionalidad crítico-estratégica y principios éticos, no olvidando los canales constitucionales para proponer proyectos de equidad, justicia y reconocimiento. Ahí radica la nueva sensibilidad que habrá de definir el rumbo de las democracias en los siguientes años. De paso permitirá la recreación del espacio público-político donde la integración comunicativa, según Habermas, reducirá la violencia y la represión institucional contra los movimientos sociales y actores políticos contestatarios.

Los desafíos para los actores políticos emergentes están en la posibilidad fáctica de aportar enormes recursos para la reconstrucción de los fundamentos de la democracia. El poder de éstos tiene que ver con la capacidad de generar condiciones racionales de interacción y vida. Precisamente si el poder es conceptualizado como un fenómeno relacional, según Giddens, éste debe ser capaz de articular nuevas formas simétricas de participación y justicia. En ese sentido, el problema de los actores políticos no tiene que ver solamente con lo indicado por D. Held quien considera que éstos pertenecen a una “*cuarta esfera del poder*” donde su tarea es obtener recursos para una vida propia⁸¹. El proyecto de la praxis política de los actores también tiene una dimensión ampliada de la democracia en la que ésta no sea una simple valoración formal, sino un modo de vida concreto, incluyente, simétrico y justo.

⁸¹ *Ibidem*; pp. 221-222. Aunque también Held reconoce el papel importante de los movimientos sociales en cuanto fuerza política democratizadora latente y constructiva.



1. DE LO INVISIBLE A LO VISIBLE: LA VEJEZ Y LA DIACRONÍA DE LO PÚBLICO

Por “invisibilidad” me refiero a una metáfora que indica el resultado de una práctica histórica determinada, excluyente de porciones o segmentos de la realidad. Es un producto palpable que no alude a lo inconmensurable e ilusorio. Por el contrario, tematiza la existencia de aquello que *está ahí*, ocupando un lugar en el espacio social y operando como una consecuencia específica de las relaciones sociales. En la complejidad del espacio público se generan vastos segmentos excluidos de los procesos sociales, políticos, económicos y culturales. Son fragmentos de la realidad vacíos, insignificables, irrelevantes. Al excluir un dominio práctico de la historicidad se detecta su negación y en el peor de los casos su disolución. Lo invisible aparece de tres formas esenciales: 1) como resultante de todo proceso sistémico; 2) como una variante configurada en el orden del discurso; 3) como un mecanismo simbólico introyectado en la subjetividad, es decir, un conjunto de actitudes íntersubjetivas.

Explicemos cuidadosamente esos tres niveles. Primero, partiendo de la diferenciación que establece Habermas entre “sistema” y “mundo de vida” resulta posible distinguir dos lógicas diferentes en los objetivos a perseguir. En el primer caso se establece la dinámica que permite la reproducción de las estructuras sistémicas que fundamentan el orden de toda forma de cohesión social. Los sistemas sociales son una parte de un todo organizado autorreferencialmente. Luhmann considera que todo sistema se contrapone a toda idea que ponga en riesgo la estabilidad del mismo. Cuando Luhmann habla de la “sociedad del riesgo” apunta a un doble aspecto: primeramente lo que se contrapone al sistema, al orden. La protesta, la incertidumbre social, incluso la pobreza, pueden poner en riesgo la permanencia y la reproducción sistémica. Esas eventualidades históricas han de ser subsumidas por la lógica unidimensional del sistema. Segundo, si no es posible lo primero, entonces



utiliza otro recurso como lo es el de la expulsión de toda aquella turbulencia que ponga en crisis el orden sistémico. Significa que ni siquiera en el entorno social hay cabida para ese segmento segregado. Se trata de fragmentos que produce el sistema y que después pretende invisibilizar. De ahí se desprende que todo lo invisibilizado por mecanismos funcionales ahora es declarado como inexistente. Invisibilidad e inexistencia son dos expresiones que nulifican lo distinto y heterónomo de la realidad empírica. Gilles Deleuze afirma que el sistema capitalista, por ejemplo, es una especie de maquina esquizofrénica que produce lo que después detesta: de la riqueza y perfección de su mecánica arroja grandes masas de pobres. No puede soportar lo que genera. El orden del sistema (capitalista) necesariamente tiene que desprender “material” no reciclable, no útil para su reproducción. Así, ese material permanente y abundante son los bastos sectores sociales excluidos. De esa manera los productos sociales, económicos e históricos, generados por el sistema son invisibles porque son inoperantes. Hace un par de años en un Encuentro Internacional de Redes de Participación Política de Adultos Mayores, celebrado en Bolivia, se llegó a la conclusión de que los sistemas vigentes de cada país expulsan cantidades de *paupers*, marginales, ancianos, niños, indígenas, que además no creen en ellos porque simplemente no existen para el sistema.

En cuanto al “mundo de vida”, viene a ser el espacio físico donde el sistema descarga sus contradicciones. Es el entorno, según Luhmann, el cual debe estar sujeto a los imperativos sistémicos. El mundo de vida es la complejidad cotidiana donde constantemente se reordena las relaciones intersubjetivas. Si el entorno es considerado por el funcionalismo sistémico como un conjunto de observadores a los que solamente les compete reproducir el sistema que los domina, entonces hay porciones sociales a su interior que no figuran en la *Lebenswelt*. Sin embargo, esos espacios no están vacíos, pues comprenden conjuntos de seres humanos los cuales son invisibilizados. Esa es la problemática social para los ancianos organizados: la lucha constante contra



un sistema que los invisibiliza y diluye cualquier espacio donde éstos pretendan agruparse. De ahí que la lógica del mundo de vida y de sus espacios sociales “invisibles” opte por la reordenación de los miembros diferenciales que lo componen. Si el sistema apunta al orden reproductor, el mundo de vida se orienta a la irrupción muchas veces desordenada pero tendiente a su reordenación.

Segundo. El orden del sistema, de la totalidad, supone el orden del discurso que justifica su funcionamiento. El discurso es el instrumento encargado de omitir lo que irrumpe. Estamos ante un momento crucial en teoría política cuando nos preguntamos sobre la función del discurso. En términos generales las discursividades sirven para justificar relaciones de poder y del *statu quo* o bien, para impulsar prácticas alternativas de liberación. Evidentemente, me refiero primeramente al momento instrumental del discurso hegemónico en cuanto dispositivo de poder. Dicho discurso refleja un saber y aplica un poder. Saber y poder son dos caras de una misma moneda al servicio de la legitimidad de un sistema totalitario. Fundamentan principios de exclusión.

Toda la obra de Foucault, por ejemplo, se liga a ese tema: crítica al discurso de la invisibilidad. No en vano titula Habermas “Foucault: desenmascaramiento de las ciencias humanas en términos de crítica de la razón”, del cual podríamos cambiar algunos términos y decir “desinvisibilizar” a partir de la “crítica al sistema”. Efectivamente el discurso de la modernidad política está basado en mecanismos de exclusión bajo el influjo normalizado de un poder disciplinador omnipresente. Dice Foucault: *“la disciplina no debe identificarse con una institución o un aparato social; es un tipo de poder, una modalidad de ejecución, aplicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos. Es como una física o una anatomía del poder, una tecnología. Y puede ser tomada a cargo: sea por una institución especializada (prisiones o casas de corrección del siglo XIX), sean por instituciones que sirvan de instrumento esencial para un fin determinado (escuelas, hospitales, etc.)*



sean por estancias preexistentes que encuentran así medios para recrudescer o reformar los mecanismos internos del poder (sería necesario mostrar cómo las relaciones intrafamiliares, esencialmente en la célula padre-hijos se disciplinan, subsumiendo en la época clásica esquemas externos, escolares, militares, después médicos, psiquiatras, psicólogos, que hacen de la familia el lugar de emergencia privilegiado en torno a la disciplina de lo normal o anormal)”¹.

El discurso al servicio de la instrumentalidad y de la disciplina opera como un mecanismo que legitima algo y desautoriza otra cosa. El discurso hegemónico, basado en la regla del poder, actualiza realidades, eventos, acciones, pero también ignora lo que no forma parte de su espacio, de su geometría. Existen discursos institucionales, como bien señala Foucault, que solamente abordan cuestiones intrainstitucionales de polémicas que pueden ser subsumidas por aquellos, sin embargo, el orden de las palabras e interpretaciones institucionales excluyen realidades posibles de ser tematizadas. Más aún, grupos humanos y acciones sociales suelen ser relegados y no tomados en cuenta. Suele suceder con grupos sociales vulnerables que constantemente sufren por ser ignorados por los constructores de los discursos. Mientras el sistema produce campos de invisibilidad, por su parte, el discurso viene a funcionar como el dispositivo legitimador del sistema. Es obvio que un discurso hegemónico pueda justificar ciertas prácticas excluyentes con el simple argumento: “realidades inconsistentes, cambiantes, ficticias, caprichosas, inconmensurables”. De ahí que los discursos invisibilizan lo que el sistema no quiere reconocer.

El discurso que valida una práctica política de invisibilización incurre en la inmoralidad, la irresponsabilidad social, histórica (claro, desde la perspectiva de

¹ M. Foucault: *Vigilar y Castigar*, 1997, p. 237. Indudablemente Foucault es un pensador crítico central para poder lanzar una defensa de los que sufren el discurso de la exclusión, de la invisibilidad. Su crítica desde los invisibilizados de la sociedad nos permite descubrir muchas estructuras de dominación, numerosas víctimas ignoradas. Al respecto véase también los excelentes comentarios de D. Eribion: *Michel Foucault*, 1989, pp. 35-70, 80-83, 92, 97, 107-125. Vale la pena también consultar los comentarios que hace Dussel sobre Foucault desde la perspectiva de las víctimas (E. Dussel: *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*, 1998, pp. 495-498).



los que no son reconocidos). De todas maneras los ancianos o adultos mayores son víctimas de la soberbia de los discursos oficiales los cuales, como no aceptan la especialidad ni el tiempo de estos, obviamente no reconocen sus formas de organización ni mucho menos normativizan demandas políticas o económicas. Indudablemente, la construcción discursiva es básica en aquellos sectores sociales negados y no visualizados institucionalmente, como es el caso del adulto mayor.

A través de la historia del pensamiento filosófico y político encontramos momentos donde se configuran hechos y conceptos que tienen que ver con las formas de organización social, cultural, política y económica. Siempre aparecen en la escena histórica sujetos, grupos, partidos, instituciones, sistemas de representación, que proporcionan el sentido a las narrativas sociales. Sin embargo, es interesante señalar que los actores sociales y políticos siempre son tipificados y localizados en un espacio público donde se desenvuelven. En cambio, el vagabundo, el desterrado, el anciano que normalmente aparece en la historia de la política como un don nadie, no tiene un reconocimiento público, pues como no tiene un lugar de residencia, un espacio físico que ocupe y se le localice, entonces no tiene un espacio social asignado. Más aún se le ha remitido a los vericuetos caseros. Su drama se resuelve en lo privado. El viejo sólo tiene rostro y se visualiza al interior de la familia en la que muchas veces es relegado y colocado en la esquina del cuarto habitacional. Su espacialidad es reducida al grado que suele confundírsele con las cosas o los utensilios de la casa. Dicha lógica propia del espacio privado suele ser semejante a la lógica del espacio público. El anciano y su historia nunca han gozado del reconocimiento público (salvo en las civilizaciones del neolítico y todavía en algunas comunidades tradicionales, autóctonas, en las que hoy día podemos encontrar elementos que valoran la dimensión positiva de la vejez) ya que, a menos para la modernidad industrial, se les ha visualizado como despojos del tiempo, desechos de la producción, parias sin hogar y sin destino. De esa forma, no es



posible asignarles un espacio social, ni mucho menos pueden ser contemplados por discursos. No ocupar un lugar en el espacio social, público, implica no reconocer que son sujetos humanos, sujetos con derechos. Uno de los estragos de la modernidad que ha pasado desapercibido es el hecho de que la vejez al haber sido estereotipada culturalmente, dejó de ser relevante, incluso en los discursos de corte humanista. Su presencia fue olvido y, al mismo tiempo, negación, invisibilidad.

Tercero. Cuando el sistema produce lo que no quiere ver y el discurso se estructura sobre referencias jerarquizadas, dejando al último lo que no considera relevante, ocurre que en el concepto de la intersubjetividad se arrastran una especie de enfermedad o de “complejo” socio-político. Los sistemas y los discursos no son entidades autónomas solipsistas que deambulan en la historia. Sus portadores materiales son individuos que hacen y conforman sistemas y discursos que, a su vez, son reconfigurados por aquellos. Ocurre, como bien dice Pierre Bourdieu, un “sentido práctico”² en el que los sujetos vivos son productores y producto de los dispositivos discursivos. A menos eso es muy claro en la propuesta de la modernidad: el orden de los conceptos en tanto que referencia indubitable y dadora de sentido. De ahí que cuando en la práctica intersubjetiva los interlocutores intercambian razones y visiones, también establecen formas discursivas que van guiando los actúes individuales. Por eso cuando un discurso se configura y alimenta de contenidos y referentes simbólicos de exclusión y dominación, los portadores reales, sujetos vivos que ocupan espacios sociales históricamente determinados,

² Según Bourdieu “sólo puede describirse realmente la relación entre los agentes y el mundo a condición de situar en el centro al cuerpo y el proceso de incorporación, que tanto el objetivismo fiscalista como el subjetivismo marginalista ignoran. Las estructuras de los campos sociales moldean los cuerpos al inculcarles, por medio de los condicionamientos asociados a una posición en ese espacio, las estructuras cognitivas que dichos condicionamientos les aplican “(P. Bourdieu: *Meditaciones pascalianas*, 1999, p. 240). En ese sentido, Bourdieu supone que los sujetos construyen sistemas y discursos y, a la vez, estos últimos reorientan las prácticas intersubjetivas.



reproducen exactamente los códigos axiológicos y esquemas ideológicos para contribuir al funcionamiento del sistema³.

El sojuzgamiento o la opinión que tiene alguien hacia “otro” puede ser la misma que fundamenta un discurso. El acto de habla que dice: “quién es ese”, expresa un trasfondo sustancial. Si “ese” no tiene una morada, no goza de reconocimiento social y político, entonces no es nadie. Ocurre que en el mundo de vida “ese nadie” es aquel que se convierte en invisible, pues no hay palabra que lo enuncie ni espacio que lo acoja. Quien ignora a otro, lo borra del mapa público. El acto intencional de quien niega a otro y lo lanza a la frontera de lo inexistente, normalmente lo hace porque es más fácil descartar que asumir. Es el no asumir y no reconocer lo que muchas veces provoca anonadamiento o dolor. El no querer mirar la vejez como un continuo y permanente proceso de la vida fisiológica, sociológica, política, necesaria e insoslayable, es no asumir los retos que esta representa. Además, quien invisibiliza al otro, lo hace porque así esquivada la responsabilidad de esa alteridad y se refugia en la intimidad alejada del mundo. La pregunta: ¿por qué soy responsable de otro?, la respuesta quizá signifique otra cuestión: ¿qué hago en el mundo? o incluso, ¿para qué gobierno?, ¿qué responsabilidad tengo como gobernante?

Filosóficamente el triunfo de la Modernidad produjo el proceso mediante el cual el “yo” se enfoca a sí mismo, se autocomprende y no necesita de otras narrativas para autoexplicarse. Desligarse del mundo exterior fue su nota esencial. No querer mirar a un anciano forma parte de la lógica moderna. Más aún, no aceptar la vejez dibujada en el tiempo presente o futuro es aferrarse a una temporalidad preexistente que se niega a fenecer en los altares de la ancianidad: el tiempo de la juventud como momento cumbre de la vida humana,

³ Al respecto continúa diciendo Bourdieu que “sólo el *analysis situ* permite establecer (...) la coexistencia de puntos de vista, en el doble sentido de posiciones en la estructura de la disposición del capital (económico, de la información, social) y los poderes correspondientes, pero también a reacciones prácticas a ese espacio y o representaciones de ese espacio, producidas a partir de esos puntos mediante los *habitus* estructurados y doblemente informados (...). Para explicar que todos los campos son espacios de rivalidades y conflictos, no hace falta explicar una naturaleza humana egoísta o agresiva” (*Ibidem.*, p. 241).



la fuente eterna de la salvación. Para los ancianos la Modernidad les ha enseñado que no son sujetos de razón, carecen de escrituras que los evoquen, no tienen rostro pues simplemente son estadísticas. No son noticia, sólo son desagrado. Son la parte invisible de un tiempo moderno que en su anacronía se cierra a sí mismo: en el tiempo jovial que se niega a envejecer. Por eso ese “yo” solamente es visible para sí. Su mirar se agota hasta donde termina su pestañar. Emmanuel Levinas es quien mejor nos puede ayudar a elucidar las calamidades de un “yo” que se ensoberbece y excluye a otros, a otros tiempos y a otros modos de ser⁴.

Por mucho tiempo se considero que los ejercicios intelectuales y de introspección eran una forma de poder eliminar o por lo menos de poder engañar los ritmos del envejecimiento. Se pensó durante los siglos XVII-XIX, que el hecho de refugiarse en las dinámicas del pensamiento era una manera de detener los signos del envejecimiento corporal. Aspecto muy distinto a las psicoterapias actuales de la geriatría, por ejemplo, que consideran que la actividad intelectual sí disminuye en parte el desgaste físico y mental provocado por la vejez. Sin embargo, a lo que me refiero primeramente es que en la Modernidad se gestó un proceso de exclusión de la temática y de los ancianos. La incipiente producción industrial de los siglos XVII-XIX exigía individuos jóvenes y niños, pues eran mano de obra fresca y explotable. Incluso, en los anales de la esclavitud en Europa, los pocos esclavos viejos eran regalados a los traficantes de humanos y, a veces, ni eso, pues regalados eran caros (no servían para producir, además había que proporcionarles alimento y cobijo).

De esa manera, la historia moderna de la vejez es una crónica de su invisibilidad, de su rechazo, de su negación. ¿Cómo separar esos atisbos

⁴ Para Levinas “la idea del ‘yo’ o de un ‘yo’ en general se desprende inmediatamente de esa relación: una reflexión total sobre sí mismo sería posible y de ese modo la elevación del ‘yo’ al concepto, a la subjetividad por encima de la centralidad vivida del ‘yo’; elevación que, en el racionalismo tradicional, pasa por mejor o más espiritual que la centralidad intersubjetiva” (E. Levinas: *Fuera del sujeto*, 1977, pp. 58-59). Sin embargo, Levinas encuentra que la pretensión de reducir al mundo a un “yo” implica serias contradicciones formales. Piensa, por encima de los que pretenden colocar la egocentría, pues el “yo” nunca permanece igual en él mismo. El mundo es primeramente otro (ver especialmente su obra *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 1977, pp. 60-120).



infames de una narrativa que los ha colocado como seres despreciables y además incómodos para las políticas económicas de los sistemas de gobierno que no fácilmente se resignan a reconocerlos como sujetos humanos?, ¿de qué manera es posible superar los estereotipos y las opiniones que atentan contra el mundo de los viejos?, ¿cómo tomar conciencia de situaciones injustas para transformarlas y luego construir nuevos discursos y nuevos espacios públicos para asegurar políticas de reconocimiento a las generaciones jóvenes que mañana serán también ancianos?

La invisibilidad en el terreno de lo social y lo político no es estar invidentes, en su sentido fisiológico, es un “no querer ver”, y un “no querer asumir”, es una acción evasiva del otro. Cuando un sistema se cierra es similar a un “yo” ensimismado que solamente se autocomprende, excluye lo diferencial y evita la diacronía. Incluso en el plano formal del discurso cuando se argumenta a favor de la anacronía del sistema, no sólo niega al otro, sino también los temas y las concepciones que afirman la otredad.

Hegel puso de manifiesto la dialéctica entre el señor y el esclavo y ha señalado que solamente en la lucha a muerte ambos son testigos de que la presencia de uno es necesaria para el otro. La diferencia es que uno de ellos (el señor) es capaz de morir por conservar el poder, mientras que el esclavo prefiera vivir, si es preciso, bajo cualquier forma de sujeción. Quien domina no llega a mirar al otro (al dominado) pues no lo necesita. El invisibilizado o negado es quien si reconoce y mira al dominador. De esa manera el excluido, en este caso el anciano, sí reconoce el sistema que lo segrega, al ámbito familiar que lo desprecia y a la institución de salud que los margina. Es el dominado quien llega a ver al dominador. Es como la mujer, el indio, el homosexual, el viejo, que al ser víctimas de la explotación (sexual, cultural y preferencial) sólo reconocen y saben de dónde provienen las formas de explotación aunque muchas veces se mantengan en la posición de aceptación.



Durante muchos decenios las formas de dominación excluyentes habían mantenido ocultos, relegados en el ámbito privado a los sujetos ancianos. A lo mucho se habían diseñado formas sociales de inclusión creando asilos y las llamadas casa hogar para longevos. Sin embargo, esos espacios sociales cumplían abiertamente una manera de reclusión. Así, las instituciones para atender ancianos funcionaban como mecanismos disciplinarios y de sujeción. El viejo al no querer ser visto y reconocido en el espacio público, se le asignó una morada artificial, es decir, el asilo. En la reclusión asilar se configuran las más penosas experiencias donde se les quita la memoria colectiva, se les enajena a tal grado que los convencen de su inutilidad social y solamente les “inyectan” estimulantes para hacerles dependientes de ese espacio. El asilo es el mejor instrumento de aislamiento donde las condiciones para morir en vida, son similares a las viejas condiciones apodícticas del conocimiento, donde para conocer era necesario aislarse del entorno y desprenderse de los efectos percibidos sensorialmente, de esa manera, los ancianos recluidos para morir se les adiestra a que rompan con lo externo y con su pasado: sólo vale aceptar el tiempo que resta para morir olvidando⁵.

Romper o trascender lo privado no ha sido sencillo para los ancianos concientes de su situación marginal. Los cambios de posiciones han sido resultado de un sinnúmero de desafíos. En efecto, la superación del ámbito casero o privado del que habían sido objetos por parte de prácticas culturales y mecanismos institucionales, van de la mano del proceso de transformación de lo invisible a lo visible. La metáfora de la visibilidad indica justamente el rompimiento de lo privado a través del conocimiento de las causas de su relegación y, por ende, de la toma de conciencia⁶. Implicó ese proceso la

⁵ Con respecto al asilo podemos encontrar semejanzas con las descripciones que hace Foucault acerca de los manicomios y las cárceles. Por otro lado, cuando se habla de la forma cultural de concebir al anciano como un simple “ser-para-la-muerte”, véase J.C. García Ramírez: *La vejez. El grito de los olvidados*, 2003, pp. 125-140.

⁶ Por toma de conciencia me refiero al proceso de “concienciación” de la que nos habla Paulo Freire cuando indica que ésta es un acto pedagógico donde los afectados se convierten en actores que conocen y estudian las causas de su situación en desventaja social, cultural y política. Es saberse



oportunidad de comenzar a construir una nueva subjetividad y una nueva forma de ser en el espacio social. Lo más importante fue el hecho de que la única forma posible, estratégicamente hablando, era la ocupación de lo público. El espacio común era un desafío a conquistar. Significó irrupción, manifestación, visibilidad. No se trata de un simple acto de reconocimiento entre un yo y un tú en un ejercicio dialéctico, como lo cree Martin Buber quien se inspiró a su vez en Feuerbach. Implica la proyección abierta y frontal al mundo público. Es el trabajo, como dice Hanna Arendt, conciente y crítico el que posibilita la emergencia *violenta* de los *invisibles*. Las calles y después los discursos permitieron delinear precisamente los rostros públicos de los ancianos.

La visibilidad es el momento en el que se acepta la existencia del otro (el anciano) y se reconoce como sujeto que ocupa un espacio social determinado (y no meramente el privado o familiar sino el público). Lo importante en la conquista de la espacialidad fueron en primer término los rostros avejentados, cuerpos encorvados, andares pausados. En ese tenor, el enfoque levinasiano es central para comprender el momento de la irrupción de los rostros de los adultos mayores. Las acciones organizadas de los ancianos fue de tal envergadura que durante los años noventa y principios del dos mil, se puso a revisión los nombres institucionales con los que se referían a ellos. Se discutió si había que seguirle diciendo ancianos, senectos, adultos mayores, personas en plenitud, tercera edad, etcétera. Por acuerdo de las diversas asociaciones y movimientos de aquellos y, con la participación institucional, se decidió nombrarlos adultos mayores. Dicha categoría no es sólo resultado consensual, sino que refleja una manera, aun incipiente, de reconocimiento social, político, cultural. Pero lo importante no es la nominación, sino el hecho de que las

víctima de un determinado proceso histórico de exclusión. A menos eso fue lo que realizamos un grupo de jóvenes alfabetizadores durante la época de los ochenta con ancianos en varias asociaciones de jubilados y pensionados del D.F. y áreas conurbanas. Con ellos aprendimos a leer a Freire cuando decía: "hablar de *concienciación* exige una serie de consideraciones propias (...). Cuando escuché por vez primera la palabra *concientización* y al oírla, percibí inmediatamente la profundidad de su significado, pues estaba absolutamente convencido de que la educación, como práctica de la libertad, es un acto de conocimiento, un acercamiento crítico de la realidad" (P. Freire: "Entrevistas con Freire", 1983, p. 107).



acciones organizadas de los adultos mayores adquieren un fuerte significado en la sociedad civil y un reconocimiento abierto de los diversos movimientos sociales.

Volviendo al rostro público, visible de los adultos mayores éste no aparece de manera mecánica en el espacio físico de las cosas, tampoco es el resultado de estructuras cognitivas que lo hacen explícito en el discurso, mucho menos es el producto de la armonía entre fuerzas que posibilitan su surgimiento. Indudablemente lo público de la vejez consiste en primer lugar en la proyección de un *yo* anciano solipsista en un *otro* que se convierte en un *nosotros* organizado. Las mediaciones que hacen posibles la interconexión de los interlocutores longevos es la co-participación común de un espacio donde convergen: la vecindad, el barrio, el club, el centro de pago. En segundo lugar, la reciprocidad a partir de encuentros esporádicos donde se discuten, a manera de *doxa* pública, problemas comunes. De la amistad, la simpatía y la semejanza entre éstos (víctimas de pensiones y jubilaciones precarias) se configuran la necesidad de construir cuadros de formación permanente sobre problemas de la tercera edad. Las problemáticas van de la marginación en la atención médica hasta la organización de programas de terapias ocupacionales, esparcimiento, problemas de reconocimiento jurídico y cambios en las políticas de atención a la vejez. En tercer lugar, la irrupción pública de los adultos mayores se gesta en contextos verdaderamente conflictivos, no sólo con relación a las instituciones, sino también concatenados a grupos y movimientos sociales. Sin embargo, ante ese problema común, los adultos mayores comprendieron que en lugar de competir con otros movimientos sociales la solidaridad era otro recurso alternativo. De ahí que el reconocimiento público-político del adulto mayor se ha logrado, también, por la manera de solidarizarse con otros movimientos contestatarios⁷.

⁷ Recuerdo que en 1992 ante la propuesta regional de las comunidades étnicas por los 500 años de la conquista, grupos de adultos mayores marcharon conjuntamente con representantes de los pueblos indios y en el transcurso de la protesta no solamente reivindicaban su apoyo a las comunidades



La diacronía pública de la vejez justamente aparece como una conquista del espacio social donde sus rostros no plantean una forma de autorecrearse en una especie de identidad cerrada al tiempo. Por el contrario, es a través de su acción organizada donde se lanzan a interpelar a otros, a los que no son viejos pero lo serán. El “serán” abre el futuro a las generaciones, la temporalidad de las edades marca el carácter de la confrontación en el presente, la lucha histórica, y la estrategia para conquistar ciertos derechos humanos fundamentales. A decir con Levinas, los adultos mayores no solamente exponen sus rostros y sus puños levantados en un acto de protesta, también expresan una cierta manera de compartir con otros distintos a ellos un tiempo común. Sus rostros no buscan lo público para volver hacia ellos mismos, por el contrario, se lanzan con sus miserias, penurias y dolores, a comprender y solidarizarse con otros⁸. Ellos y los otros son orientación en el tiempo, son formas concretas localizadas en el espacio social, expresiones públicas con perfiles distintos, pero solidarios y convergentes en objetivos estratégicos, pues las luchas constantes que enfrentan suelen ser exigencias válidas y legítimas al buscar incansablemente ser reconocidos, visibilizados, nombrados a partir de sus rostros: rostros avejentados que proclaman justicia, respeto e inclusión.

autéctonas, sino también aprovecharon el espacio público e hicieron manifiesto sus demandas particulares, por ejemplo, “los viejos nos oponemos al olvido”, “pugnamos por nuevos derechos de la vejez”.

⁸ Levinas señala que “el otro *no aparece* solamente en su rostro como un fenómeno sometido a la acción y a la dominación de una libertad (...). El rostro en el que el otro se vuelve hacia mi, no se reabsorbe en la representación del rostro. Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino ponerse como responsable, a la voz como más o como menos que el ser que se presenta con el rostro. Menos, porque el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga (...). Más, por que mi posición de yo consiste en poder responder a esa miseria esencial de otro”. (E. Levinas: *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad, op. cit.*, p. 228).



2. LA REINVENCIÓN POSMETAFÍSICA DE LA VEJEZ

Los lenguajes de la reinvencción aluden a la recreación de lo ya dado bajo nuevas relaciones de significancia. Reinventar significa la capacidad de generar condiciones de posibilidad que puedan determinar sentidos sociales, económicos, culturales, políticos, diversos. Dichos lenguajes han permitido romper con lo homogéneo y estandarizado. Han permitido abrir esquemas tradicionales que en el plano de las relaciones sociales aparecían como estructuras inamovibles. La reinvencción permite mirar y representar de manera multívoca diversas formas de expresión social. Reinventar se opone al dogma. En un sentido radical, la reinvencción comparte un lugar común con la hermenéutica. Si la metafísica clásica se construyó con todo un arsenal categorial esencialista y abstracto, la reinvencción ha posibilitado trascender las estructuras conceptuales de la metafísica para conllevarnos a un momento distinto de comprensión y representación. Los significados sociales se han diversificado y los lenguajes hermenéuticos se han multiplicado. Los diversos momentos de la historia y la política se han visto tocados por la capacidad reinventiva. El sujeto trascendental, el sujeto burgués, el proletariado, la clase, el partido, el mercado, han perdido su pretensión universalista cediendo el paso a las diversas formas de expresión social y políticas. El momento posterior a la metafísica clásica es representado por la pluridimensionalidad de comprender y gestionar prácticas sociales.

Eso ha posibilitado la justificación de la existencia, la praxis de organizaciones sociales y la reivindicación de sus demandas. En ese sentido las reflexiones filosófico-políticas sobre la vejez constituyen una nueva manera de cuestionar e interpretar un fenómeno humano al que solamente accedían en décadas anteriores los expertos en medicina, biología y psicología. La vejez como temática permite abordarla desde diferentes enfoques multidisciplinarios. Su riqueza interpretativa le permite, justamente, abrir espacios de significancia.



Además, posibilita no sólo la configuración de discursos, sino también estimula prácticas de socialización y de organización política. La novedad de pensar políticamente el fenómeno de la vejez provoca la apertura de la esfera pública y alienta mediante el enérgico ejercicio de los derechos de comunicación en el sentido de un robusto discurso en los diferentes foros públicos. Precisamente la irrupción de la vejez en las discusiones de dominio público, garantiza, en primera instancia, un espacio innegable en la sociedad civil.

El carácter multifacético de la sociedad civil precisamente configura su autolimitación. Como ya señalado en otro capítulo, la idea de autolimitación constituye el carácter organizativo y específico de los movimientos sociales. Al menos en el plano asociativo los actores identificados (por edad o solidaridad) con las problemáticas se basan en un aprendizaje novedoso que continuamente se va transformando. En ese tenor, la reinención postmetafísica de la vejez evoca los tiempos modernos marcados por la pluridimensionalidad de significados sociales y políticos que han superado la edad clásica de los universalismos dogmáticos e unívocos. De paso hay que decir, al igual que Alexis Tocqueville, que la participación activa de los ciudadanos en asociaciones y movimientos sociales, su incidencia en las esferas institucionales y la defensa posible de su participación política, abren el espectro por seguir conservando el carácter democrático⁹. Aunque hay que reconocer que la multiplicación de los derechos civiles y políticos no es suficiente para poder elogiar las virtudes de un sistema democrático, pues los derechos económicos siguen siendo el talón de Aquiles en las sociedades que se autoproclaman democráticas. Es en el nivel de los nuevos derechos, donde la vejez está cobrando un perfil inusitado que además exige constantemente la reinención de sus estrategias ampliadas al interior de las instituciones y del mundo de

⁹ La historia de la lucha entre asalariados y propietarios de los medios de producción, la historia del movimiento feminista y la historia de la vejez, son ejemplos sobresalientes de la variadas formas en la cuales pueden ser resueltos, por ejemplo, los conflictos profundos e incluso los antagonismos existentes en la sociedad civil. Precisamente los conflictos marcan también la riqueza de las sociedades democráticas. Confrontaciones que además deben ser procesadas bajo esquemas justos y de reconocimiento.



vida. Veamos a continuación cómo los adultos mayores reinventan y construyen espacios público-políticos estratégicos.

2.1. LA SUBJETIVIDAD DEL ADULTO MAYOR Y SU LOCALIZACIÓN EN LA SOCIEDAD CIVIL

Poco se ha escrito sobre los procesos de configuración de la subjetividad del anciano. La literatura que se conoce y las referencias generales sobre él (y no tanto sobre la vejez), tienen su lugar de origen o gestación. La antropología física ha estudiado el papel que ha jugado el ser viviente anciano en clanes o grupos de monos antropoides y ha descubierto al simio viejo, que mientras goce de habilidades, ocupa un lugar en el grupo o la familia antropoide. Cuando cesan sus pericias deja de pertenecer al clan y normalmente es abandonado. Con los grupos humanos la situación es similar pero con mayor grado de complejidad. En las civilizaciones del neolítico (China, Amerindia), las narrativas míticas evocan a la figura del anciano como un ser humano dotado de virtudes morales. Se pensaba que el anciano, al llegar a cierta edad y con una experiencia de vida que lo ponía por encima de los demás sujetos pertenecientes a la comunidad, adquiriría atributos socialmente otorgados cuasi-mágicos. Incluso, la iconografía celestial y el panteón de los dioses, se inspiraban en la figura del anciano. Curiosamente las virtudes morales que poseían los longevos eran también distribuidas en condiciones equitativas de género, a menos por la experiencia azteca, maya e inca.

Podemos señalar, que en sus inicios, la subjetividad del anciano estuvo configurada por elementos eminentemente religiosos y culturales. A menos para las teogonías solares de los egipcios, aztecas, mayas e incas, la antropomorfización de los dioses adquiriría rasgos de longevo. El dios Ra de los egipcios es Osiris representado con barbas de anciano o Huehuetēotl entre los aztecas, dios del fuego sagrado, eran no sólo los referentes religiosos por



excelencia, sino también las piezas simbólicas de cohesión dinástica o comunal. En el pensamiento arquetipal griego, la vejez representó, por un lado, una conceptualización negativa de lo humano. En Hesíodo se puede ver cómo éste habla peyorativamente sobre la edad de bronce que es la senectud. Para Sócrates existe también una visión aviesa de la vejez. En cambio, Platón, reivindicó la figura del anciano haciéndolo el verdadero sujeto político de la República. Le concedió a la figura del anciano sabio una importancia central basada en la difusión y tradición de los valores morales de la Grecia clásica. Sin duda alguna entre los romanos, especialmente entre Marco Tulio Cicerón y Lucio Anneo Séneca, la vejez gozó de alta consideración intelectual. En sus diálogos célebres sobre la *senectute*, realizan un diagnóstico crítico sobre ella. Pues se puede ser anciano ramplón, enfermo y egoísta o anciano creativo, sano y elocuente. Se le asigna simbólicamente al anciano romano sujeto juez. El Senado era representado por la voluntad de los ancianos destacados. Por tradición se le asignaban epopeyas dignificantes.

La primera construcción secular de la figura subjetiva del anciano la encontramos entre los romanos. La civilidad del longevo se fundaba, en primer lugar, en la idea de honorabilidad que abarcaba e iniciaba desde el ámbito privado y se consolidaba en el campo público. Segundo, se era ciudadano según las leyes por el hecho de haber participado en alguna gesta heroica. Su reconocimiento público estaba basado en los méritos civiles que había desempeñado. El término jubilación proviene del latín *jubeleo* y se refiere justamente a la recompensa del Imperio al trabajo y dedicación virtuosa (ética) del anciano.



2.2 POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD DEL ADULTO MAYOR

Uno de los aspectos fundamentales en la configuración emergente de los movimientos de adultos mayores es sin duda alguna el lenguaje político de la identidad. Por “política de la identidad” entenderé la construcción social de particularidades y posturas políticas a partir de determinaciones de raza, género, origen étnico, edad u otras. El proceso constructivo de la identidad es fundado a partir del ejercicio de las libertades públicas de la sociedad en sus diversas formas de autoorganización. En ese sentido, la política de la identidad reciente que han emprendido los actores longevos tiene como notas esenciales la construcción de sí como diferenciación, el cuestionamiento de las estructuras institucionales y administrativas en su *modus operandi* unilateral y excluyente y el diseño de estrategias de confrontación, de crítica y de incidencia.

Los procesos histórico-culturales de las décadas de los sesenta y setenta marcaron las diatribas para comprender de manera distinta el orden del mundo. Contra la homogenización de los patrones culturales de corte conservador irrumpieron nuevas expresiones de organización social. Lo privado fue redimensionado por lo público. La legitimidad del poder fue cuestionada por nuevos agentes sociales que se oponían a la estandarización de la subjetividad. Las reivindicaciones libertarias y de autonomía que preconizaban grupos juveniles, ecologistas, feministas por todo el planeta, conllevaron a un forjamiento de una identidad que respondiera al libre ejercicio de la “experiencia de sí”. Promovía la autonomía del sujeto, a la vez, posibilitaba la interacción de éste con los otros. Efectivamente, durante esos años se acuñaron nuevos esquemas conceptuales y de experiencia en los que estaban de por medio la consolidación de diferencias para devenir identidades diversificadas. Justamente, el nivel que permitió la universalización de las identidades



multívocas fue el espacio público donde convergían los flujos de la diversidad contestataria¹⁰.

Curiosamente, mientras la polisemia social pugnaba a favor de la pluridimensionalidad del sujeto, las fronteras institucionales hacían más rígidos los litorales de la coacción. Así, como he señalado anteriormente, el concepto de asilo o casas para ancianos tendió a radicalizar los principios de unidimensionalidad y pretendió seguir escondiendo a un sector social considerado completamente ajeno a los procesos de innovación y experiencias sociales durante esos años.

El concepto de identidad de aquel entonces no favoreció en lo mínimo a los sujetos ancianos enclaustrados en los asilos. Por el contrario, aumentó la dependencia de éstos a las políticas asistenciales. En lugar de hablar de identidad política habría que señalar que se trató de políticas de identificación. El concepto de “identificación política” se refiere a la subsunción de grupos dependientes a la lógica de la administración institucional¹¹. En ese sentido, el discurso político cuando hacía alusión a la identidad se refería a la dimensión abstracta y centralizada de todos los individuos bajo un régimen federal. La diversidad no existía para la axiomática institucional. El pluralismo social era ajeno a la visión institucional, dado que todos los ciudadanos son iguales. El reconocimiento jurídico de los individuos no estaba diseñado para comprender formas de autoorganización y representación, sino para asimilar en un sólo patrón homogéneo la diversidad social. En ese tenor, las incipientes

¹⁰ Al respecto son muy sugerentes los textos de P. Lipovsky: “Espacio privado y espacio público en la era posmoderna”, en *El reverso de la diferencia. Identidad y Política*, 2000; T. Gitlin: “El auge de la política de la identidad”, en Ardit Benjamín, en *op. cit.*, en los que exponen que la política de la identidad, en el sentido estricto, se convirtió en un principio de organización para las “Corrientes Académicas” que carecían de experiencia política anterior al período de fines de los años 60, es decir, mientras la raza y el sexo, por ejemplo, se convertían en las categorías a través de las cuales los temperamentos críticos pensaban el mundo en el campo de las humanidades y ciencias sociales. Quienes trabajaban dentro de ese territorio comenzaron a actuar desde una experiencia de subversión pero a la vez de construcción de nuevas identidades.

¹¹ Para tal efecto consultése el artículo de L. Paramio “Sin confianza no hay democracia: electores e identidades políticas”, en J. *Globalización, identidad y democracia*, 2001., en el que indica que el concepto de identidad política se desarrolla en los Estados Unidos en los años cincuenta para dar cuenta de la estabilidad de las preferencias electorales (*Ibidem.*, pp. 25- 30).



asociaciones de adultos mayores solamente empezaron a ser consideradas como pequeños grupos desfavorecidos por simples errores administrativos en materia de jubilaciones y pensiones. Se les consideró como sujetos “folklóricos” a los que solamente el Estado debería ofrecerles “paquetes” sociales basados en premios y regalías. Ofreciéndoles espacios de recreación, se pensó que así se cubría el rubro de seguridad social. Sin embargo, eso posibilitó la dependencia e inhibió las capacidades proactivas de éstos. En esa tesitura de pasividad y asimilacionismo vale la pena traer a colación algunas ideas de I. M. Young cuando dice que *“el ideal asimilacionista niega que la diferencia de grupo puede ser positiva y deseable. Este ideal convierte la diferencia en inconveniente o desventaja. En estas circunstancias la política que afirma el carácter positivo de la diferencia de grupo es liberadora y enriquecedora. Al reivindicar la identidad que la cultura dominante le ha enseñado a despreciar y reafirmarla como un motivo de celebración (...) el oprimido elimina la doble conciencia”*¹². Por “oprimido” puede entenderse los grupos vulnerables excluidos de los litorales del poder político económico. Los adultos mayores si bien es cierto que gozan de alguna jubilación y pensión, sin embargo, la mayoría de éstos (el ochenta por ciento a nivel mundial), no perciben ninguna contribución económica derivada de algún régimen jubilatorio (salvo en países como Noruega, Finlandia, Inglaterra, Alemania, Estados Unidos, la Ciudad de México, existen bonos de ayuda para aquellos ancianos que carecen de prestaciones, jubilaciones y pensiones). Si bien es cierto que la dependencia económica de la población longeva es una razón del por qué del asimilacionismo y del anquilosamiento en el que viven, también lo es el hecho de que esa inmovilidad generada no sólo por la edad fisiológica, sino por las directrices institucionales, se convierta justamente en el *leit motiv* de la concientización, organización e interpelación. Precisamente, la “doble conciencia” a la que se refiere Young es el acto de superación de los

¹² I. M. Young: *Justice and the Politics of Difference*, 1990, p. 166.



estereotipos falsos de concebir a los ancianos como “objetos de caridad” y como “sujetos dependientes” de programas institucionales de ayuda.

La política identitaria recientemente configurada por los adultos mayores organizados a nivel mundial ha tenido como predicados fundamentales: a) el nacimiento de un proceso de concientización a partir del dolor, la precariedad, la pobreza y la exclusión; b) la reivindicación de derechos subjetivos basados en los derechos sociales; c) los derechos políticos orientados al reconocimiento jurídico y creación de leyes en pro del adulto mayor. Desmontemos cada predicado para saber exactamente a que me refiero con la política de identidad del adulto mayor:

En cuanto al inciso “a” la experiencia del sujeto anciano es parecida al recorrido del “existente individual” acuñado por Kierkegaard cuando nos describe la importancia del ser humano individual existente enfrentando en su pobreza al “sistema”: la individualidad humana negada en lo absoluto por el sistema. Marx se ocupó precisamente por adjetivar la paradoja kierkegaardiana al decir que las causas históricas de la miseria humana se fundan en el sistema de producción capitalista (hoy llamado neoliberal o economía de mercado). El otro, el *pauper*, marginal o anciano, es lo opuesto al sistema (al capital).

La experiencia del anciano al experimentar el rechazo de un sistema productivo al cual le molestan e incomodan los rostros avejentados y los cuerpos debilitados, lo han llevado en primer lugar a convertirse en un sujeto reflexivo de su situación concreta y, en segundo lugar, a contrarrestar los influjos negativos del sistema político y económico a partir de la organización entre *sus iguales*, es decir, de acuerdo al estatuto de edad. Son los viejos rechazados por el sistema los que alguna vez en una revisión de contrato colectivo de trabajo en la Ciudad de México dijeron, parafraseando a Kierkegaard y Marx, lo siguiente: *“nosotros, los viejos, los jubilados y pensionados, los olvidados de la tierra, nos oponemos a este sistema que nos mantiene semivivos al permitirnos solamente comer las migajas (...) somos la*



*contracara de este sistema neoliberal que nos hace sus rehenes*¹³. Relevante es el momento en el que los adultos mayores al estar cohesionados en las diversas asociaciones de jubilados y pensionados, principalmente, construyeron durante la década de los setenta y ochenta un discurso propio original, en el que planteaban demandas y sobre todo delineaban posiciones en las que se definían como nuevos actores políticos. Por “político” se entendió el momento en el que pasaron de la escena privada a la social, luego, de lo público a lo político. Las demandas sociales se empezaban a constituir como problemas políticos. Su incidencia en el espacio público-político era tan novedosa que poco a poco fueron conquistando las tribunas y ganando los comentarios favorables de la opinión pública. El aspecto identitario del discurso que los definía como representantes legítimos en la escena política, favoreció aún el proceso de concienciación. Estábamos frente a una experiencia social creadora, palpable de la autoconstitución de los adultos mayores como sujetos de conciencia. En ese tenor, la identidad constituyó el pilar central que permitía la interacción entre los sujetos longevos que se identificaban entre sí en su desesperación, marginación, pero también en sus objetivos. Las tesis de Horkheimer cobraban plena vigencia al señalar que la identidad era producto de la conciencia¹⁴. Es decir, con Horkheimer se descubría que la alienación y marginación permitía la posibilidad fáctica de emancipación y de identidad. Eso posibilitó la construcción racional del discurso elaborado por los adultos mayores para definirse como víctimas y críticos de las condiciones irracionales prevalecientes.

La política de la identidad que en la praxis social y en las posiciones políticas asumían los actores ancianos para finales de los noventa, implicó el *nacimiento de una subjetividad de la vejez*. La construcción de esa subjetividad

¹³ Discurso pronunciado en la Vigésima Séptima Revisión del Contrato Colectivo de Trabajo en el Auditorio del Sindicato de los Trabajadores del Seguro Social, Ciudad de México, 1992.

¹⁴ “A pesar de la convivencia material que ofrecía la organización de la sociedad en clase, siervos y ciudadanos se sacudieron el yugo (...) en cuyos momentos críticos la desesperación de las masas fue por momentos decisiva penetrando en la *conciencia* y transformándose en una meta” (M. Horkheimer: *Teoría Crítica*. 1973, p. 244).



no era sino el nuevo vínculo que permitía el autoreconocimiento de los senectos en el ámbito público-político. Curiosamente aparecía, frente a los dirigentes de diversos movimientos sociales de adultos mayores a nivel internacional, el hecho de que a pesar de las diferencias socio-económicas y político-culturales de dichos movimientos, una especie de “red intersubjetiva” se entretrejía solidariamente para aquellos que política y económicamente estaban en desventaja. Las líneas escritas por Benjamín cobraban significancia en el terreno de la solidaridad entre redes sociales de ancianos de todo el mundo. Pues reconfigurando el concepto de solidaridad matizado por Benjamín, se comprendió que en la desgracia y sufrimiento los sujetos pueden potenciar su capacidad de autodefinición o identidad y de lucha.

Por su parte el inciso “b” se empezó a configurar como cuestión básica en el proceso formativo de la subjetividad de la vejez. Los llamados derechos individuales que protagonizaron los adultos mayores, fue el resultado de la “conciencia intersubjetiva” de éstos que a partir de la conformación de asociaciones, movimientos y redes sociales, sostenían que una lucha social era insuficiente si no se transformaba en lucha política, es decir, en planteamientos considerados y reconocidos por las instituciones. Este hecho indudablemente marcó el análisis teórico del *actor social anciano* al *actor político adulto mayor*. Quedó claro que un derecho individual debería ser entendido como “derechos subjetivos” (Habermas). En los derechos subjetivos quedaron circunscritos la protección de la identidad de la persona adulta mayor. Es decir, se elaboró una práctica y un discurso en el cual se señaló que los principios reguladores e inalienables que habría que promover y resguardar eran la confianza de sí mismo y el amor propio o dignidad. Estos principios fueron los que marcaron el nuevo desempeño competente de las cualidades personales de los actores longevos. Determinó también la reconsideración en centros de salud y casas de asistencia social. Los derechos subjetivos orientados en la valoración de la dignidad personal, constituyeron el tema central del lenguaje político de la



identidad. No olvidemos que Honneth y Walzer consideran que la autoestima alude a la seguridad y satisfacción consigo mismo y depende de la valía que un sujeto se conceda con relación a los demás.

Indudablemente, para Habermas la construcción de los derechos subjetivos parten de lo acuñado por Honneth y Walzer (autoestima y seguridad) si y solo si los afectados en su autoestima y subjetividad son capaces de entrar en relación, autoorganizarse y asumir estrategias de argumentación racional para defensa, demanda o denuncia de exigencias culturales, económicas y políticas. Justamente, los derechos subjetivos dan pie a la fundamentación de los derechos sociales y políticos.

Por primera vez, se comprendió que la cuestión de la dignidad y la autoestima que enfatizaban las protestas de adultos mayores nada tenían que ver con interpretaciones clínicas o emotivas que dependían de decisiones políticas. Se entendió que las condiciones materiales de vida afectaban, golpeaban, invariablemente, la estructura psico-social de los ancianos. Incluso generaban heridas morales en la subjetividad longeva. Para entender de mejor manera el nivel analítico del inciso "b" leamos a continuación los objetivos políticos de uno de los movimientos más importantes de México y América Latina, Movimiento Unificador Nacional de Jubilados y Pensionados, en lo que respecta a la construcción de derechos subjetivos y derechos sociales: *"El Movimiento ha conquistado el reconocimiento de la sociedad (...) adquiriendo el carácter indiscutible de interlocutor legítimo de los intereses de los trabajadores en retiro ante la opinión pública, el Estado y la sociedad en general (...) lograr reconocimiento laboral de jubilado y pensionado (...), montos justos en las jubilaciones y pensiones (...) que se reconozca y legisle en los ordenamientos correspondientes los recursos financieros de la seguridad social, particularmente los destinados a pensiones y los que corresponden a los fondos de jubilaciones en poder de las empresas, como consecuencia de los pactos laborales, así como aquellos otros que constituyen en las mutualidades obrero-*



patronales, con fines pensionarios complementarios sean considerados 'patrimonio de los trabajadores' y, por lo tanto, sujetos a su fiscalización por los organismos representativos de ellos"¹⁵. Cabe señalar que todas las demandas administrativas, económicas, sociales, de salud, se basan en el presupuesto político identitario. Primeramente el Movimiento tuvo que haber sido la cristalización de diferentes asociaciones que convergieron en unidad o identidad. Si no se hubiese dado el pacto de identidad, difícilmente se hubiera llegado a un discurso de posicionamiento público. Recordando nuevamente a Honneth le diría al Movimiento Nacional de Jubilados que la constitución de su movimiento sólo fue posible gracias al presupuesto básico: los derechos subjetivos fundados en la autoestima, la dignidad y autoconciencia intersubjetiva de sus miembros como grupo vulnerable y como interlocutores válidos en las demandas sociales.

Finalmente, el inciso "c" marca el momento central en el ejercicio político del discurso de la identidad representado por los adultos mayores. Permítaseme recordar antes que nada las clásicas posturas teóricas de H. Arendt y C. Schmitt cuando señalan que el nivel máximo de politicidad del espacio social (pensemos que se trata de los movimientos de adultos mayores) sólo es garantizado a partir de una concepción republicana según la cual la legitimidad de una Constitución y del orden que en ella se apoya se mide, ante todo, por el criterio de si admite un derecho a existir y un espacio a lo diferente y heterogéneo. En ese tenor, dicha concepción permite la constitución de corporaciones políticamente unificadas, no como resultado de escuetas configuraciones de "amigo-enemigo", ni de grupos cooptados por las instituciones, sino como proceso abierto, disponible para otros. Esta dimensión discursiva es central para entender, por ejemplo, una de las consignas de los

¹⁵ "Documentos Organizativos" del MUNJP, México, 2000. Véase la página electrónica <http://www.vom.edu.mx/trabajadores/01pensionaria.htm>. Es muy interesante detenerse en los rubros de demandas sociales y económicas. Lo político se centra en el momento en que se constituye el movimiento como fuerza nacional. La identidad como grupo que asume se debe a la suscripción del Pacto de Unidad en el que se agrupan más de 370 agrupaciones de adultos mayores.



ancianos organizados: “no sólo somos grupos de protesta, sino de propuestas”. Eso significa que la praxis política que asumen los adultos mayores se circunscribe en un nivel ejemplar de lucha racional cuando saben que la construcción del espacio público y de los discursos que los representan se mueven en el espacio de *conflicto legal*. Tiene toda la razón Schmitt cuando dice que “*lo político no acota un campo propio de la realidad, sino cierto grado de intensidad de la asociación o disociación de los hombres (...). La política se mantiene gracias al orden normativo, las costumbres y el conflicto (...). Pues es lo que permite la unidad social*”¹⁶. Son conscientes los movimientos de adultos mayores de la problemática cuando señalan la importancia de las instituciones y los recursos legales a emplear para decir, por ejemplo; “*que se eleve a rango constitucional el derecho de la jubilación y se establezca dentro de la ley del seguro social, el seguro jubilatorio*”, Recientemente ha sido bandera partidista en México la consigna: “*elevar a rango constitucional el derecho a la pensión universal*”, demanda que además no sólo se refiere a jubilados y pensionados, sino a todo anciano que se encuentre fuera de los paquetes de la seguridad social. Interpelar legítimamente los órganos sociales como lo han venido haciendo desde diferentes trincheras los senectos organizados, son un ejemplo de ejercicio racional y democrático de participación política. También lo son las vías legales de expulsión pública como son la protesta, la movilización, plantones, etcétera.

El Movimiento Unificador Nacional de Jubilados y Pensionados de México, secundando las propuestas de movilizaciones masivas de movimientos de ancianos en Europa¹⁷, principalmente, señalan y advierten que “*las acciones se sostienen básicamente con el dialogo y el consenso con las autoridades respectivas. Sin embargo, sus recursos de petición se amplían a todas aquellas acciones de presión válidas en el marco de las libertades y direcciones de la*

¹⁶ C. Schmitt: *El concepto de lo político*, 1987, pp. 68, 72-73.

¹⁷ Es interesante que en una reciente conferencia en París se abordó el tema de la vejez desde una perspectiva gerontológica que finalmente terminó con la justificación de la movilización de su población. Ver J. Coennen-Huther: “Antropologie du Vieillissement”, en *Ecologie et Vieillissement*, 1978.



*sociedad civil: marchas, plantones, mítines, etcétera*¹⁸. La postura de los movimientos de adultos mayores mexicanos mantenida en el conflicto asegura cierto grado de autonomía y de identidad puesto que no caen en la posición de enemigos absolutos de las instituciones, pero sí se diferencian de éstas al seguir conservando su identidad como movimiento. Por otro lado vale la pena señalar también lo que están realizando las asociaciones de ancianos en Chile¹⁹ y Argentina²⁰, por ejemplo. En el primer caso, se pretende que la identidad de los grupos longevos forme parte de la agenda cultural e institucional. En el segundo caso, la identidad de éstos se viene construyendo como un mecanismo de defensa ante el colapso de las jubilaciones y pensiones y ante la creciente desocupación que arrastra a todo ciudadano argentino excluido de las políticas públicas. En ambos casos el empobrecimiento y los fraudes financieros (aseguradoras de capital transnacional) han venido a ser catalizadores en la inconformidad y, por ende, en la cohesión no sólo identitaria de los adultos mayores, sino también, en la resistencia válida y legítima.

Cabe señalar que el lenguaje de la política de la identidad del adulto mayor no es un discurso unívoco e indivisible (a menos la experiencia política de los diversos actores ancianos a nivel mundial, demuestra que se trata de un proceso cambiante que está en constante reconfiguración). Además se trata de discursos (atendiendo a cada especificidad) que tienen un común denominador: la solidaridad, la protección y universalización de derechos sociales a partir del instrumental político, la confrontación, la aceptación de procedimientos normativos bajo marcos constitucionales, la búsqueda e incidencia en los aparatos institucionales y, como bien dice Touraine, la demostración de que la acción política es la vía racional, válida y legítima, para acceder al

¹⁸ “Documentos Organizativos” del MUNJP, *op. cit.*, p. 4.

¹⁹ Consúltense los interesantes trabajos que viene realizando Sandra Huenchuan sobre *Adultos Mayores, Diversidad y Políticas Públicas*, 1998.

²⁰ Ver *Informe Comisión Nacional para el Adulto Mayor*, 2001.



reconocimiento de derechos sociales básicos a partir de los esquemas de participación pública del adulto mayor²¹.

3. CRÍTICA A LA RAZÓN INSTITUCIONAL DEL ASILO: LA EXPERIENCIA POLÍTICA

Hasta ahora, he reiterado el proceso analítico de la configuración del adulto mayor como actor político. Solamente he señalado su localización en la sociedad civil, su relación con la llamada “modernidad”, su construcción específica en el mundo de vida, sus estrategias en la constitución de su identidad diferenciada y sus lenguajes políticos en búsqueda del reconocimiento. Ahora bien, es menester trazar algunas líneas fundamentales que sirvan para determinar analíticamente el momento central de cómo deviene el anciano, en su dimensión abstracta, adulto mayor en su determinación política e históricamente concreta. Se trata, precisamente, de escudriñar los mecanismos de experiencia política novedosa del adulto mayor en el proceso de superación de los limitantes de espacios físicos estrechos diseñados para el aislamiento y la reclusión. Eso será posible gracias a la superación de lo privado (familiar) y de la exclusión-inclusión (espacio de aislamiento) a través de la vindicación de nuevas formas de organización social. Para tal efecto, habré de emprender un análisis reflexivo de las formas jurídicas y políticas que sustentan el espacio institucional del aisló en cuanto una doble función: por un lado, la genealogía del asilo y sus implicaciones negativas desde una visión filosófica y por el otro lado, como una invención necesaria del llamado “Estado de bienestar” en los momentos de estructuración de las políticas públicas. Veamos a continuación los contenidos teóricos de dicha función.

²¹ Véase informe presentado por J.C. García Ramírez: “El Adulto Mayor y las luchas por el reconocimiento”, en foro organizado por *Movimientos de la Comisión Ciudadana contra la Discriminación*, México, 2001.



Partiendo del axioma luhmanniano de que las instituciones son subsistemas funcionales dado sus imperativos centrales como son el acoplamiento estructural y el orden del sistema²², también indicaré que son una especie de órganos vitales representativos de la legitimidad, administrativos y coactivos, por medio de los cuales, como diría Rawls, se estructura correctamente una sociedad determinada. El orden de una sociedad está dado por los usos y costumbres, ordenamientos jurídicos que dan cuerpo a las directrices judiciales, legislativas y administrativas. En efecto, cualquier ordenamiento social promueve valores morales y códigos de conducta. De esa manera el presupuesto luhmanniano da pie a reconsiderar los factores característicos de cada época en su dimensión política.

Así tenemos que en las civilizaciones del neolítico, las instituciones (en forma de clanes patriarcales, dinastías, linajes e imperios) en cuanto representación mítica, simbólica y real, jugaron un papel fundamental en el proceso de organización de la humanidad y de las culturas en particular. Evidentemente, el ideal institucional no sólo representó una forma política y cultural de un colectivo organizado territorial, económica y técnicamente, sino ante todo se caracterizó por determinar valores que justificaron dominios morales y políticos específicos. Indudablemente, el orden social debería estar fundado en principios morales y viceversa. El orden legal y moral *desde siempre* han sido rectores fundacionales de toda estructura histórico-social. Las directrices morales muchas veces fueron las impulsoras en la orientación de las conductas de los sujetos. Esas ordenanzas axiológicas no eran letras o palabras etéricas suspendidas en el aire, por el contrario, eran palabras en forma de disertaciones y consejos que provenían de bocas y cuerpos humanos. Eran verdaderos actos de comunicación interesados en asegurar las tradiciones, los intercambios simbólicos, deontológicos y de poder. Las

²² Según Luhmann las instituciones son una especie de “venas” en el campo sistémico que facilitan el orden, la administración y el control del poder para corregir patologías irritables del entorno, es decir, para regular conflictos sociales (N. Luhmann: *El derecho de la sociedad*, 1998, pp. 473-566).



representaciones materiales del poder institucional o imperial, si bien es cierto, fueron los gobernantes, los ejércitos, los sacerdotes, también es verdad que el poder moral estuvo en manos de los hombres más viejos de la comunidad. La institución dependía, para su reproducción y legitimidad, de la instrucción del anciano y de la anciana. En cuanto a una interpretación de género, el anciano se ocupaba de la “moral pública” mientras que la anciana de la “moral doméstica o privada”. Ambos ejercían una función social, pedagógica y ética sustancial en la formación de sus congéneres o habitantes de la comunidad²³. Él y ella funcionaban dentro de los límites de su acción pública y privada, como una especie de *estabilización normativa* de expectativas de conducta moral. Curiosamente la validez de la norma dependía de los acuerdos establecidos de manera oral y/o escritural por cierta representatividad grupal de longevos (*Huehuetlatolli* o casa de los ancianos, según los aztecas o el *senatus* o consejo senatorial de ancianos entre romanos en la época clásica) regidos por principios universales trascendentales -según la terminología de Kart-Otto Apel- o esquemas morales. La institución resguardaba, en última instancia, los recursos materiales, simbólicos, emblemáticos, tradicionales, de la comunidad y ordenaba, finalmente, la vida pública y privada de los sujetos.

En lo que respecta a las culturas americanas y también entre la tradición clásica greco-latina, se observa que las instituciones de aquellas épocas utilizaban el recurso de la inclusión. Por inclusión se entiende, según la perspectiva de Luhmann, la inserción de un segmento social determinado en los esquemas de comunicación²⁴ de una sociedad determinada. El aspecto comunicacional ejercido por los ancianos de aquel entonces determinaba el reconocimiento hacia éstos por parte de las instituciones. Por supuesto que los sistemas educativos representaban el mejor medio de comunicación generalizado por medio del cual se regulaba la conducta moral de los sujetos.

²³ Para este tópico véase a J.C. García Ramírez: *La vejez. El grito de los olvidados*, op. cit., pp. 8-25. Consúltese también a J. Raz: *Ethics in the public dominion*, 1994.

²⁴ N. Luhmann: “Inklusion und Exklusion”, en *Soziologische Aufklärung*, 1992.



Además, se obtenía la legitimidad de las estructuras del poder político, económico, simbólico, pues los ancianos *conformados* en los centros institucionalizados eran la “parte viva” de la memoria colectiva y los emisores o interlocutores de la producción y reproducción de los usos y costumbres convencionalmente aceptados y normativamente reconocidos. Entre los romanos, por ejemplo, llegar a la vejez no era cosa común ni simple. En las viejas culturas del neolítico, no todos los viejos eran acreedores de ser “actores políticos”, si por actor político entendemos la capacidad de éstos por situarse más allá del espacio familiar (privado) y ubicarse en la escena de la representación política (pública). El senado romano estaba constituido por hombres viejos conocedores de la tradiciones, interpretes de las leyes y asesores del Emperador. Incluso ellos fueron los constructores del sistema jubilatorio. Pensaban que una persona, después de haber dedicado su trabajo a la comunidad por su honradez y entrega, bien podría dedicarse en su vejez a llevar una vida *jubilosa*, contemplativa y plena. En ese tenor, la inclusión de los viejos en la vida pública y política describía las condiciones y las posibilidades de la participación de la comunicación generalizada a todos los segmentos de las instituciones. Las instituciones no solamente formaban y conformaban el orden del poder imperial, también estaban sustentados en principios axiológicos o morales. Los viejos eran las voces que nutrían ese espectro institucional y que a su vez eran protegidos por las formas del gobierno imperial. Era una especie de “contrato moral” que las instituciones contraían para garantizar la subsistencia de los ancianos.

Ahora bien, si en las sociedades tradicionales la inclusión era un procedimiento necesario en la vida institucional de los imperios, las comarcas y comunidades, en la modernidad (siglo XVII) las notas características serán turbulencias históricas, búsqueda del orden y exclusión. Debido a que durante los siglos XVII, XVIII y XIX, las expectativas de vida de los individuos era corta, las hecatombes naturales (enfermedades, peste) y la pérdida de referentes



clásicos que valoraban la vejez como una etapa fundamental en la vida, provocaron el casi olvido por el tema de la ancianidad²⁵, incluso, al ser una etapa común entre los sujetos, pues la mayoría moría a edad temprana, en realidad no era prioritario ocuparse de ella. Al menos en Europa la producción intelectual se dedicaba a redimensionar la vida humana teniendo como vértices centrales las condiciones científicas del conocimiento de la realidad, el progreso de la razón humana y el fortalecimiento de las instituciones fundadas en el orden y la legalidad. En efecto, se soslayaba a la vez los contenidos empíricos vivenciales del sujeto longevo. La razón humana se colocaba por encima de los singulares concretos. Las personas, la imaginación, las etapas de la vida y en general cualquier experiencia corporal era considerada irrelevante. El dualismo antropológico que se expandió tuvo enormes consecuencias sobre los contenidos empíricos del sujeto concreto. Las dimensiones epistemológicas se convirtieron en los criterios ontológicos. De esa manera, las incontables fuerzas racionales se ocuparon por definir todo lo que fuese tematizable siendo la máxima expresión en cuanto proyecto civilizador indubitable.

La hegemonía de las condiciones epistemológicas se puso por encima de las consideraciones ontológicas e incluso, histórico-políticas. Según el reino de la razón, la “verdadera” praxis es la que ejerce el *logos*. Los dominios empíricos sólo son relevantes según los postulados de la razón. El tiempo y el espacio son cuantificables y medidos según el lenguaje de la matemática y la física.

Así pues, las estructuras del espacio social solamente son inteligibles si las estructuras cognitivas se aplican para explicitar la realidad. El mundo social se convierte en objeto de conocimiento. Eso es correcto, sin embargo, las preguntas obligadas son: ¿quiénes producen el conocimiento?, ¿quiénes “administran” los resultados de las investigaciones sobre la realidad?, ¿quiénes

²⁵ Son muy propositivas las líneas que escribe Arnoldo Kraus cuando dice al respecto: “Dentro de la gran aventura de todos los apartados que conforman la Modernidad, el espacio para muchos sectores de la comunidad se ha reducido. Los viejos son recuerdo y memoria. La modernidad es prisa y vacío” (A. Kraus: “Tiempos Modernos: vejez y soledad” en *La Jornada Virtual*, <http://www.jornada.unam.mx/2002/sep02/020911/020a2pol.php?origen=opinion.html>).



controlan el saber?, ¿el saber es una forma de monopolizar el poder? En efecto, comparto la opinión de P. Bourdieu cuando dice que “*la lucha política es una lucha cognitiva (práctica y teórica) por el poder de imponer la visión legítima del mundo social*”²⁶. Una determinada comprensión de la realidad implica una determinada posición concreta del sujeto que la aplica. Se trata, en efecto, de una política de la percepción con el propósito de mantener o subvertir el orden de las cosas o conservando el orden de las categorías mediante las cuales es percibida la totalidad o parcialidad de la realidad.

El sueño apodíctico e imperturbable de la razón provocó el ferviente entusiasmo en aquellos que veían en la naturaleza humana y en la realidad social y política, el escarnio y la violencia. Las leyes del entendimiento eran el modelo a seguir por parte de las leyes de la jurisdicción y de las leyes civiles. Quien capta correctamente la unidad entre epistemología, política y derecho, es Hobbes al señalar que los individuos deben renunciar a su naturaleza conflictiva y genocida para que, de acuerdo a la razón, construyan una segunda naturaleza donde les conceda el Estado sus derechos mientras que estos son conscientes de todas sus obligaciones. La razón es la única vía para rescatar al individuo de la barbarie. Para que eso tenga efectividad la institución del Estado aparece como máxima expresión de la razón. El Estado moderno se convierte por antonomasia en el espacio de la imposición del *nomos*, en principio absoluto y eficiente en la conformación de la vida política mediante sus instrumentos legítimos mejor conocidos como instituciones. Las instituciones, en su génesis moderna, representan el monopolio del poder legítimo (el Estado). Ellas regulan los procesos de comunicación, inclusión y exclusión de los diversos escenarios sociales en relación con el Estado. Tiene razón Luhmann cuando dice que las instituciones son medios de comunicación simbólica generalizadas que dan fe y cuenta del poder que permite el reconocimiento y la comunicación con el

²⁶ P. Bourdieu: *Meditaciones pascalianas*, op. cit., p. 244.



entorno social, es decir lo público o social adquiere sentido gracias a los vasos comunicantes que establece el Estado a través de las instituciones²⁷.

Durante los siglos XVII y XVIII el problema de la vejez no fue considerado un problema social ni mucho menos político. Más bien fue interpretado como una cuestión moral. En un primer momento, a finales del siglo XV, la vejez fue considerada como triste espectáculo humano, como experiencia trágica. Lo mismo que le acontecía a los enfermos mentales sucedía a los viejos: eran arrancados de la ciudad para arrojarlos en lugares ajenos y distantes. La vejez era vista como un proceso decadente la cual era necesaria desterrarla de los litorales de la ciudad, del orden y buen gusto de las provincias. ¿Todos los viejos eran objeto de la exclusión? Por supuesto que no. Los viejos de abolengo y buen linaje pasaban sus últimos días en condiciones de desahogo y protección. Los viejos pobres eran erradicados de su espacio. Ser anciano pobre era ser un no-ciudadano, un no-ser. Era estar en el “afuera”, en la exterioridad, en la nada. El único derecho que tenían consistía en morir en olvido, más allá de los ojos de la ciudad, en la invisibilidad, en el anonimato, pues ahí era el único lugar donde no se provocaban conflictos morales. Durante todo el siglo XVI la vejez fue una gran desconocida, una gran exiliada.

Justamente, a golpe de fuerza, las instituciones durante el siglo XVII adquirieron un significado moral bastante interesante, pues al asumir una nueva óptica hacia la miseria, los pobres y en general todos los vagabundos incluyendo a los locos y ancianos, fueron perseguidos y encerrados en casas de asistencia. Una nueva percepción moral establecía que todo aquel que vagara por las ciudades debía ser internado, a título de beneficio social o castigo. Basándome en los análisis que realiza Foucault, la percepción que se tuvo durante ese siglo sobre el internamiento de ancianos fue resultado de una doble mezcla: por una parte la excusa era moral ya que la presencia de éstos eran

²⁷ N. Luhmann: *Macht im System. Aufsätze zur Analyse von Macht in der Politikwissenschaft*, 1977, pp. 473-482.



incomodas para las buenas conciencias²⁸ y, por la otra, se trataba de acciones hospitalarias de grupos o instituciones (comúnmente religiosas) de asistencia que veían en la vejez un problema de decrepitud natural, producto de la suma de años, la incapacidad de trabajar, la disminución de fuerzas físicas, emocionales, intelectuales, que imposibilitaba a los viejos de trabajar en el gremio, el campo e, incluso, en las familias no ejercía ninguna función.

En efecto, asistimos a lo que fue una nueva organización del mundo moral y nuevos esquemas de integración social. Incluso, Foucault advierte que esas nuevas formas de reconfigurar lo social a través de los imperativos morales, fue el punto de partida, para lo que posteriormente se originó: el nacimiento de la clínica y el estudio científico de las enfermedades. Durante el siglo XVII, no solamente se instituyó la creación de espacios cerrados o internados donde eran enviados los ancianos sin casa, también se originó la figura jurídica. A través de ésta, las unidades familiares también podían deshacerse de los viejos que estaban bajo la tutela familiar. Bastaba con que algún miembro de la familia presentara un *parte médico* para que un anciano fuera internado contra su voluntad. Efectivamente, eso provocó la ruptura social puesto que los más viejos fueron erradicados de sus roles familiares, comunitarios y se vieron sometidos a vivir, desde aquel entonces, en el aislamiento progresivo. La institución familiar moderna del siglo XVII facilitó, indudablemente, el proceso de disolución de los portadores materiales de las tradiciones: los viejos.

En resumidas cuentas, la situación siguió siendo la siguiente: por un lado se consideró a los *paupers* ancianos como objetos de lastima, pero por otro lado, se les miró como individuos que debían de ser “ocultados” como parte de un castigo social, incluso fue una forma de manifestarles no solamente el rechazo moral, sino ante todo, mostrarles que mediante el encierro y el aislamiento podían olvidar y ser olvidados. Curioso es que, durante ese periodo,

²⁸ M. Foucault: *Historia de la locura en la época clásica*, 1990, pp. 48-62.



en los internados había numerosos personajes de la escena social: locos, delincuentes, alquimistas, vagabundos, enfermos venéreos, blasfemos, y ancianos. De esa manera, en el siglo XVII se instaura en Francia el *Hospital General* (1656), en el siglo XVIII quedan instituidas la *Houses of Correction*, la *Workhouses* en Inglaterra (1710) y la *Zuchthäusern* en Alemania (1713). Esas casas de asistencia no fueron instituciones médicas, sino estructuras semijurídicas, es decir, una especie de entidades administrativas, que al lado de los poderes de antemano constituidos y fuera de los tribunales, decidían, juzgaban y ejecutaban. Eran instituciones que oscilaban entre la fuerza coactiva (la policía) y la política (administración de la justicia) cuyo objetivo era ordenar la sociedad, disciplinarla o encubrir las obscenidades (morales) provocadas por la exclusión y la miseria. De ahí que se halla considerado al anciano internado como objeto de juicio moral simple problema moral.

Ahora bien, con la revolución francesa y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, los centros institucionales de reclusión se transforman y reorganizan el espacio de las casas de asistencia o internados. Para los enfermos mentales seguirían siendo los internados como institución que los subsumirá. En el caso de los viejos se creó el espacio institucional denominado “asilo”.

Las políticas que comprenden la creación de los asilos obedecieron a tres factores esenciales: los avances de la ciencia médica que, para finales del siglo XVIII, demandaban muestras de estudio (los viejos vagabundo, por ejemplo), el desarrollo de la economía mercantilista cuya axiomática consistía en absorber fuerza de trabajo, aumentar la tasa de producción y favorecer el consumo y, como resultado de ambas, la exclusión de aquellos sujetos que al no ser productores ni consumidores, simplemente no eran *ciudadanos*, eran nómadas sin nombre, sin morada, sin pertenencia. Los viejos eran abstraídos de la sociedad, pues al no ser productores *eran enviados a la exterioridad de la interioridad*. El asilo, efectivamente, era el espacio exterior de los reclusos de la



ciudad, cuya lógica interna constituyó la máxima expresión institucional de la sociedad. Lugar donde el silencio y la pérdida de interés por la vida condicionaron la visión de aquellos ancianos indigentes, separados entre sí, aislados, caídos, abandonados de sí, que consideraban que vivir en comunidad era imposible y morir en olvido y soledad era lo deseable.

Sin embargo, el asilo siguió siendo hasta finales del siglo XIX, institución coptadora de los individuos sin morada, sin reconocimiento de ningún tipo. Políticamente la institución asilar jugó un papel central puesto que era el espacio para recluir a los ancianos miserables, carentes de significancia social²⁹. Concuero con el análisis foucaultiano sobre el asilo al señalar que éste tuvo una dimensión tanto política como económica, puesto que sobrevivía de la de los donativos administraba sus recursos y le quitaba responsabilidad a los principados, luego, al Estado monárquico. En efecto, ambos horizontes, lo económico y lo político, se entrecruzaron de tal manera que el problema de los asilos durante los siglos XVII-XX, si bien tuvo un origen moral, posteriormente, se convirtió en una cuestión económico-política. A menos para principios y mediados del siglo XX, la institución asilar se convirtió en el modelo administrativo a seguir del llamado Estado asistencialista. Las instituciones asilares dedicadas a la atención de los ancianos comenzaron a trabajar con ellos realizando una especie de “trabajo social”. La pregunta obligada que se formuló fue: ¿qué hacer con ellos? Esa interrogante involucró directamente a los Estados. La economía resultó ser el instrumento ideal para ubicarlos en los

²⁹ En la perspectiva del análisis de la locura y de la institución asilar que critica Foucault, “lo importante es que esa transformación de la casa de internamiento en asilo no se ha hecho solamente por la intervención progresiva de la medicina –especie de invasión proveniente del exterior–, sino por una reestructuración interna de este espacio al cual la época clásica no había dado otras funciones que la exclusión y la corrección. La alteración progresiva de sus significados sociales, la crítica política de la represión y la crítica económica de la asistencia (...) es lo que ha hecho del internamiento un lugar doblemente privilegiado (...): el lugar de su verdad y el lugar de su abolición” (*Ibidem.*, p. 125). Indudablemente otro texto importante en ese tenor es el O. Martiarena: *Michel foucault: Historiador de la subjetividad*, 1995, en el que expone con claridad todo el proceso de sujeción institucional sobre la subjetividad que muy bien podría referirse a la *subjetividad del anciano*.



indicadores sociales. Sin embargo, para proceder con esquemas de beneficio público, se tuvo que echar mano de la política. El esquema económico adoptado era producto de una específica interpretación política del problema. Durante los tres siglos anteriores al presente, se quería mantener la separación entre los ámbitos de la moral, la economía y la política. Con el paso del tiempo, incluso Foucault alcanzó a percibir ese cambio, los problemas sociales empezaron a ser eminentes cuestiones políticas. Los movimientos sociales originados poco después de mediados del siglo XX, constataron, la hipótesis: interrogantes sociales equivalentes a respuestas políticas.

Sin duda alguna, los asilos recientes siguen operando con la lógica de la exclusión. Curiosamente, las políticas de bienestar se han orientado principalmente a considerarlos nuevamente objetos de caridad (problema moral), de asistencia (aspecto social) e instrumentos o medios de estudio de enfermedades (nacimiento de la gerontología, la geriatría y la terapéutica). Desgraciadamente, las políticas institucionales del asilo se han reducido a esquematismos funcionales de tipo clínico-terapéutico. Se ha privilegiado las “investigaciones” y destinado recursos económicos a burócratas que representan las instituciones de atención a las personas mayores. La perspectiva que predomina en dichas investigaciones son de carácter psico-biomédica. La cuestión social y política no es del todo relevante. Dicha cuestión se reduce al problema del voluntarismo basado en convicciones y buenos deseos. En cuanto al plano internacional, se han logrado crear espacios mínimos de interés mundial donde se elaboran recomendaciones generales para la atención de los sujetos ancianos, especialmente, cuestiones sanitarias, penales y exhortaciones morales dirigidas a la familia y a la sociedad en abstracto.

Las estrategias de los asilos consisten en que a través de la *mirada institucional*, se objective y registre el comportamiento de los ancianos promoviendo estereotipos de comportamientos apropiados y que públicamente



tengan una recepción cándida (competencias deportivas, bailes, excursiones, talleres para la buena salud). Así, la visión institucional del asilo tiene un doble papel: de terapeuta y guía de conciencias. A partir de ese último se constituye, justamente, la dominación que es un poder moral, pero también es un poder que configura la subjetividad de los alienados.

El esquema operativo de los asilos recientemente se ha extendido a otros dominios institucionales que trabajan con rótulos como institutos para atención a ancianos. En ellos se observa lo mismo que en los asilos: dirigente y representante (médico y ancianos) posibilitan que el primero sea el guía y al voz que determina las acciones del alienado o representado. Se constituye un conocimiento o discurso creado por la institución y finalmente se generan pautas normalizadas de acciones y no acciones. En ese sentido, el encierro en los asilos permite el monólogo de la institución que configura así un escenario virtual donde los longevos asociados o cooptados sólo son una tautológica elaborada por la institución. Sus rostros son lo que *permite ver* la institución. Las voces de éstas son los ecos de aquellos y viceversa. De cualquier modo, todo intento de construir prácticas que transgredan el orden, la vigilancia y la normalización que conforman los asilos, es un acto fallido. Siempre y cuando los afectados (internos o senectos) se liberen de la representación como artificio ajeno y se apropien del espacio, lo redimensionen y reorienten sus propios discursos. Eso último lo abordare mas adelante.

En cuanto a la relación entre prácticas institucionales asilares y Estado de bienestar, mencionaremos qué se entiende por Estado de bienestar y cuál es su relación con la figura filosófico-política del asilo. Veamos.

No existe consenso pleno sobre la fecha de nacimiento del Estado de bienestar. Se piensa que su origen se remonta a la legislación alemana del periodo tardío del gobierno de Otto Von Bismark, donde se promulgaron leyes sociales como la ley de seguro de enfermedad y maternidad (1883), ley de accidentes del trabajo (1884) y la ley del seguro de enfermedad, jubilación y



defunción (1889). También suele considerarse que el Estado de bienestar es una construcción propiamente del siglo XX, cuyo origen está situado con posterioridad a la segunda guerra mundial y su principal antecedente es la configuración del sistema público inglés de protección social que se desarrolló entre 1945 y 1948. Si bien es cierto que primeramente nació como una especie de “esquema de compensación” que pretendió estimular la igualdad social ante la falta de libertades ciudadanas y de exclusión, también es correcto señalar que para años posteriores de la mitad del siglo XX, el Estado de bienestar pasó a ser un mecanismo excelente de inclusión social. En el nivel económico se destinó recursos para mitigar la escasez, favoreció el proteccionismo, estimuló a las diferentes áreas de la economía a través de apoyos coordinados donde el Estado jugaba un papel central y fortaleció el mercado interno. Esa estrategia económica se tradujo en una política de gran alcance: los sectores sociales desfavorecidos experimentaron beneficios y vieron el mejoramiento de su situación. Asegurar los derechos económicos fue la tarea central, ya que era claro que una política económica legítima y sustentable tenía que responder a intereses sociales. Las políticas públicas representaban el mejor mecanismo para compensar y equilibrar las diferencias. De esa manera, los derechos sociales pasaron a ser otro elemento fundamental. Incluso, organizaciones sociales fueron beneficiadas por las políticas de reconocimiento que el Estado de bienestar comenzaba a delinear³⁰.

³⁰ En el proceso de construcción del Estado de bienestar se encuentran mecanismos políticos, económicos e ideológicos. En el Estado de bienestar el poder organizado es deliberadamente usado a través de la política y la administración, cuyo objetivo es modificar las fuerzas del mercado en al menos tres direcciones: primera, para garantizar a los sujetos y familias una renta mínima independientemente del valor en el mercado de su trabajo o propiedad; segundo, reducir la amplitud de la inseguridad para facilitar a los sujetos satisfacer ciertas “contingencias sociales” (por ejemplo, enfermedad, vejez y desempleo) que conducen de lo contrario a crisis individuales y familiares; y tercero, para asegurar a todos los *ciudadanos* sin distinción de clase, género, grupo étnico y edad, mejores estándares disponibles en relación a cierta gama de servicios sociales. Al respecto sugiero las excelentes obras de D. Held: *Global transformations: Politics Economy and Culture*, 2003; A. Giddens: *La tercera vía. La renovación de la social democracia*, 1998; D. Grima: *Recht und Staat der Bürgerlichen Gessellschaft*, 1987.



En ese tenor, el Estado de bienestar probablemente es el resultado de toda una complejidad histórica. Dado que, como mencioné anteriormente, el siglo XVII a través de instituciones asistencialistas marcaron un claro ejemplo de la protección a los pobres. El Estado de bienestar hipotéticamente es la secularización de las prácticas religiosas de orden caritativo que se desplegaron en la Europa moderna.

En cuanto al asilo, que irrumpe como figura institucional a finales del siglo XIX, se detecta su relación con el surgimiento de la legislación social alemana. En ese período, recluir a los viejos y enfermos en espacios especiales para su tratamiento no solamente obedeció a una forma de separarlos del mundo de vida, sino ante todo, una forma de construir un mecanismo que permitiera su inserción en la vida a partir de ciertos elementos de compensación. Brindar atención médica, espacios de interacción y *reconocerlos* como *ciudadanos activos*, pero en retiro, contribuyó a generar en las décadas pasadas las estrategias institucionales en las que el Estado está comprometido con políticas activas de promoción, de solidaridad y equidad. Bajo ese modelo asistencialista o benefactor el Estado adquiere gran relevancia a través de las políticas de planificación y compensación a los sectores vulnerables. Contra los detractores del Estado de bienestar y contra aquellos que opinan ingenuamente de que el Estado no debe apoyar con recursos económicos a la población longeva o que hay que brindarles las mínimas garantías de subsistencia en las prestaciones de servicios, cometen el “pecado de la ignorancia”, ya que desconocen que los Estados con mayores esquemas de justicia como son Noruega, Suecia y Finlandia, han fortalecido un Estado de bienestar en la que sus *ancianos* viven una verdadera vida digna y comfortable. Sus sistemas de aseguramiento y de asistencia pública a la población longeva es uno de los más desarrollados a nivel mundial. Los llamados asilos son casas de hospedaje donde sus huéspedes participan activamente. Incluso, políticamente, son uno de los sectores sociales más participativos e influyentes.



Lamentablemente, en el resto del mundo, especialmente, México, los asilos modernos han perdido el apoyo institucional y sus políticas de ordenación y sentido se han reducido a simples mediaciones al servicio de lo privado (familiar) y que públicamente aparecen como un espacio cerrado donde acontece el anonimato, la terapia ocupacional individual y diversas formas de disolución que presumen tener carácter integrador. El asilo, independientemente de ser una institución paradójica (de encerramiento, aislamiento y solidaria, como lo propone el Estado de bienestar) no deja de ser un espacio destinado al confinamiento, la disciplina y la sujeción.

Paralelamente al fortalecimiento de la institución asilar se fue gestando otra experiencia distinta en la que los sujetos ancianos crearon otro espacio de interacción. Ese espacio no fue privado, sino público. No fue un lugar destinado al esparcimiento solipsista, ni un lugar para tejer “chambritas”, ni fabricar flores de plástico, sino un *topos* construido para la militancia y la acción política. A partir de ese escenario construido y en proceso constante de renovación, los ancianos han dejado de ser simples nómadas para convertirse en actores políticos. Su espacio inventado, reinventado, aparece como movimiento social donde sus experiencias se consolidan por una red compleja de interacciones y solidaridades. Desde el campo público organizado es también han construido discursos que los definen y que además representan sus propias construcciones discursivas. Son actores sociales y también políticos porque prefieren morir por la defensa de sus derechos que vivir en la orfandad y el olvido. No es casual que la consigna que más los estimula políticamente es la que dice: “*dejar de luchar es empezar a morir*”. El asilo es la contraparte del campo público-político. En el asilo los ancianos han aprendido que desde ahí no es posible interpelar a los responsables de administrar sus miserias. Sostienen que la experiencia política es el acto que trasciende las fronteras del anonimato. Experiencia política para ellos es entendida como



capacidad expresiva y transformadora de sus cuerpos, deseos y compromisos para diseñar esquemas de reconocimiento, justicia e inclusión.

4. EL ADULTO MAYOR COMO NUEVO ACTOR POLÍTICO

El concepto de “adulto mayor” es un constructo reciente, joven, que nació hace aproximadamente una década. Su semántica no sólo alude a personas ancianas que han alcanzado una edad cronológica mayor de sesenta años, ni tampoco a personas vulnerables clínica, social y culturalmente. Si anteriormente la población longeva era denominada con adjetivos tales como “senecto”, “viejo”, “anciano”, “gente grande”, ahora las arenas de la visualización e interpretación han cambiado. Los paradigmas conceptuales han dejado de ser referentes analíticos, abstractos y han devenido redes interconectadas con la dinámica vital de lo social y lo político. De esa manera el término de adulto mayor no es una simple categoría biológica o sociológica como muchos pueden creer³¹. Dicho término es un constructo inminentemente político, pues no se trata de una elucubración académica, ni de un modismo inventado por algún partido político. Su conceptualización está acompañada de experiencias concretas configuradas en la escena pública donde la población longeva ha logrado autoconstituirse políticamente. El adulto mayor deja de ser un individuo aislado, recluido en el asilo o marginado en el seno familiar, para convertirse, primeramente, en un sujeto social que interactúa entre sus iguales a través de asociaciones o clubes llamados de la “tercera edad” y en los que experimentan relaciones de acercamiento, reconocimiento y toma conciencia de su situación social. Como segundo momento, organiza su inconformidad, diseña estrategias

³¹ Autores como M. Bury: “Envejecimiento, género y teoría sociológica”, en *Relación entre género y envejecimiento. Un enfoque sociológico*, 1995; D. Papalia y S. Wendkos: *Desarrollo humano*, 1988; J. Posner: *Old and female: the double whammy*, 1979; S. Huenchuan y V. Toledo: *Adultos mayores, diversidad y políticas públicas*, 1998, consideran en sus análisis que las personas ancianas o adultos mayores son importantes en los análisis, biológicos, culturales y sociológicos. Sin embargo, no señalan el hecho fundamental que los adultos mayores no son un concepto ideado por investigadores e instituciones, sino resultado del esfuerzo de aquellos.



de lucha, se lanza a la tarea interpeladora cuestionando el sistema, construye discursos y representa activamente lo que plantea buscando incidir en las decisiones institucionales.

¿Cómo logra pasar el individuo anciano aislado a una experiencia social?, luego, ¿cómo pasa de la experiencia social a actor político? La primera interrogante se circunscribe en el pasaje de lo privado a lo público. Desmontando la cuestión de lo privado señalaré que se trata de un proceso moderno en el que el individuo es definido como entidad privada, replegada en su vida interior. He señalado que el nacimiento de la modernidad condujo a una nueva percepción de lo particular. Centurias posteriores, la tradición filosófica de los siglos XVII y XVIII, Heidegger articuló el tema del “olvido del ser” con el de la “soledad” o “desarraigo” y mostró que el abandono y la soledad son momentos que están presentes en la existencia humana. Replegarse en el anonimato, separarse y aislarse, es un modo de estar en “estado de ocultamiento”, “perdido de sí”. Norbert Elias considera que ese aspecto ontológico matizado por Heidegger no es más que el resultado de un proceso histórico complejo de individualización. Se puede interpretar que la búsqueda por experimentar el aislamiento responde en una forma a que la subjetividad pretende diferenciarse y lograr cierta autonomía en relación con los demás. En ese sentido, se establece una conexión entre la analítica existencial de Heidegger³² y la autonomía en cuanto a un derecho subjetivo³³, según la perspectiva de Rawls³³. Lo que para Heidegger sería la tendencia confusa de un individuo por separarse de los demás, replegarse en su individualidad y permanecer en el ocultamiento de sí frente al “mundo público”, para la perspectiva política de Rawls se trata de

³² En la obra *La vejez. el grito de los olvidados*, op. cit., profundizo sobre la analítica existencial de la vejez desde la perspectiva heideggeriana. Analizo a partir de una fenomenológica descriptiva el modo de ser óntico del anciano en su búsqueda por romper con la fórmula “ser-con” y afirmar una especie de “ser-con-nadie”, para arribar al “olvido” de sí.

³³ En Rawls encontramos que las libertades básicas en sociedades desarrolladas son la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia (ver J. Rawls: *Sobre las libertades*, 1990, pp. 33-48). Ambas libertades determinan a cualquier individuo racional. Si eso es así, un individuo anciano que libremente decide, conscientemente, racionalmente, optar por alejarse de los roles familiares, sociales, solamente ejerce el derecho de hacer de su persona lo que más le convenga: renunciar a la relación con el otro, olvidar y olvidarse de las relaciones intersubjetivas.



un derecho ejercido por el individuo anciano por mantener una autonomía privada. Buscar el ocultamiento podría significar una metáfora para el sujeto longevo que simplemente exige respeto a su libertad subjetivo-privada. *Perderse en sí*, según la terminología heideggeriana, significa afirmarse a sí mismo como individualidad autónoma. Se puede inferir que la relación entre Heidegger y Rawls es más cercana de lo que se puede creer, pues la política tiene un sustento ontológico y viceversa.

Si la subjetividad del anciano replegada hacia los márgenes de la soledad, la indiferencia y la disolución, conlleva a la interpretación de un simple proceso libre de la subjetividad por diferenciarse, separarse y autoafirmarse como individualidad autónoma, entonces se justifica que existan espacios destinados para reproducir el proceso de individuación y por ende, de aislamiento. Eso conduce a la existencia del espacio institucional donde se autoreproduce dicho proceso. El asilo para ancianos es, entonces, una invitación a permanecer en el ocultamiento donde se cree que el replegamiento del aislado conlleva a una libertad ejercida conscientemente. Renunciar al mundo público, según el anciano aislado y según la lógica institucional. Significa una libre elección: ser con otros en el mundo de vida o ser sin otros en el espacio privado del anonimato.

Contra la lógica de segregación y aislamiento paralelamente se ha venido gestando otra manera de percibir el fenómeno de la vejez. A menos los instrumentales analíticos que ofrecían las ciencias biomédicas y las políticas sobre ancianidad ya no fueron suficientes para comprender y atender la creciente proliferación de personas senectas. Los asilos eran insuficientes, las casas de asistencia para ancianos empezaban a corromperse. Justo es señalar que quienes empezaron a mirar las cosas de otra manera, a señalar las carencias y el trato muchas veces tan inhumano del que eran víctimas los senectos recluidos y al cuestionar la escasa responsabilidad de las instituciones por atender a un sector social cada vez mas golpeado, fueron las asociaciones



de jubilados y pensionados que se empezaron a constituir inicialmente con el fin de velar por las garantías jubilatorias. El pasaje de lo privado a lo social fue una experiencia de aprendizaje. Los pocos sujetos que se fueron autoconstituyendo como pequeñas corporaciones comprendieron que la única vía para transformar la errática visión institucional de mantener a los individuos ancianos asilados era la organización a partir de ellos, desde ellos y para ellos mismos. Dicho proceso de aprendizaje indiscutiblemente fue moldeado también por una sensibilización hacia el otro igual, pero distinto, es decir, de un jubilado que ciertamente gozaba de condiciones mínimas para reproducir su vida pero que a la vez se vio interpelado por aquellos ancianos que carecían de protecciones sociales.

Me atrevería a señalar que una de las principales causas que motivo la emergencia de sujetos ancianos mas allá de lo privado (asilar o familiar) fue la toma de conciencia. La concienciación fue el principal catalizador que permitió a los afectados y segregados convocar públicamente aquellos ancianos en condiciones de poder autoconstituirse como nuevos grupos sociales. La convocatoria nació entre los grupúsculos de pensionados y jubilados los cuales fueron configurados por las mismas instituciones. Lo indicativo es que muchos de ellos rebasaron el esquema de organización oficial y paulatinamente comenzaron a radicalizarse.

La pregunta fundamental que se formularon las incipientes asociaciones de jubilados y pensionados fue: ¿existe una política sobre la vejez? Esa simple interrogante conlleva a otra segunda cuestión: ¿cómo podemos solidarizarnos en la lucha política de aquellos ancianos carentes de protección social? Las interrogantes eran una preocupación inminentemente ético política puesto que lo que está de por medio son las condiciones válidas y legítimas que el Estado debe garantizar. Condiciones que, además, estén orientadas por pretensiones de justicia. Indudablemente, ambas interrogantes también han exigido el proceso de construcción del campo político sobre el cual era importante diseñar



la praxis organizativa, la estrategia crítica de resistencia y los mecanismos legales para acceder al terreno estrictamente institucional.

De esa manera, el adulto mayor se autoconstituye a partir del encuentro de sujetos comunes (edad, jubilados pobres, ancianos marginales) y afectados por condiciones histórico-materiales determinadas. La primera nota que caracterizó al adulto mayor como actor político fue la organización solidaria entre ellos mismos. La segunda nota fue el tránsito de grupo ordenado institucionalmente a grupo determinado políticamente. El proceso de diferenciación fue producto de la inconformidad hacia la precariedad de políticas públicas. De ahí que la categoría política que fue esencial para la separación del grupo social y el aparato institucional es el conflicto o la confrontación. Por conflicto no entienden los adultos mayores el desgarramiento a muerte entre dos conciencias irreconciliables (Hegel), ni tampoco el choque negativo entre un sector de la sociedad civil y el Estado (Hobbes, Locke), ni mucho menos la oposición en situación de guerra *ad infinitum* de unidades políticas diametralmente contradictorias (Schmitt). El conflicto o confrontación es asumido teóricamente por los adultos mayores como la oposición de intereses basados en interdependencia, la cual garantiza la renuncia al uso de la violencia social, la construcción de reglas que obliguen al poder institucional comprometerse en beneficio de los afectados bajo un marco normativo y respaldado bajo preceptos constitucionales. Dicha conceptualización permitió la inclusión de los adultos mayores en los procesos de reconocimiento institucional.

El reconocimiento institucional no significa cooptación o alineación, sino la vía legítima para resolver los conflictos, las demandas sociales y las controversias públicas. Si bien es cierto que el reconocimiento institucional puede derivar a largo plazo en homogenización y desmovilización, también es el hecho de que las organizaciones de adultos mayores deben estar atentas al proceso de cooptación, ya que si eso se da entonces la lucha política de éstos



estaría prácticamente aniquilada. El factor riesgo es una constante en política. Su necesidad muchas veces no se debe a los procedimientos institucionales, sino mas bien, a las decisiones humanas en la que los involucrados en la confrontación o bien, mantienen rectitud y coherencia en los consensos e intereses de los representados o, en su defecto, negocian, pactan y traicionan los intereses del colectivo. A menos la experiencia política de los adultos mayores en América Latina (Bolivia, Ecuador, Argentina, especialmente en México) ha demostrado que el hecho de resistir a la institucionalización o uniformidad constituye la mayor estrategia para mantener el sistema político abierto e incluyente. Con ello la apertura sistémica permite establecer paquetes de beneficio tanto para la credibilidad y legitimidad del poder institucional, como también para las expresiones público-organizadas de la sociedad.

Otro aspecto del por qué el adulto mayor es un actor político, es cuando acepta el juego de las reglas bajo un marco normativo. Las reglas por supuesto que deben estar bajo el análisis y el consenso de las partes que operan en el juego. Si las reglas no son claras, tienen tintes unilaterales y están construidas para “empantanar” las controversias al mismo tiempo que tienden a nulificar la gestoría o representatividad de los actores políticos, entonces eso provoca el disenso, el repliegue o la renuncia al juego. Cuando eso ocurre entonces el actor político se convierte en actor social y su praxis política se funda en la movilización. En un artículo aparecido en el Boletín Informativo de la Casa del Jubilado Democrático se dice lo siguiente: *“como actores políticos que somos, en cuanto que tenemos poder de convocatoria y somos fuerza interpeladora que, reconoce que la vía normativa es el vínculo racional idóneo para lograr reconocimiento y solución a nuestras demandas, también somos conscientes que si las reglas del juego político están hechas para favorecer los intereses de la clase política afectando a los nuestros, estamos pues, en condiciones de abandonar los acuerdos y replegamos a nuestras trincheras de lucha,*



resistencia y movilización”³⁴. En ese sentido, no todo procedimiento o regla es válido para la discusión. Lo que determina la validez del procedimiento son las condiciones materiales que hacen posible acuerdos entre el poder institucional y los interlocutores sociales. Si estos estiman que los procedimientos son legítimos (justos y de acuerdo a la normatividad) entonces se establecen los mecanismos de cooperación por respetar lo convenido y solucionar las peticiones.

Existe una pregunta fundamental: ¿los movimientos de los adultos mayores son los únicos interlocutores válidos para pactar con el poder institucional? Desde la perspectiva de una democracia participativa lo deseable sería el diálogo directo entre gobernantes y gobernados (interlocutores sociales). Desde los esquemas conceptuales de la democracia representativa este dialogo consensuado sería disfuncional. En la Unión Europea, por ejemplo, los sistemas de seguridad social incluyen, a menos desde la llamada Segunda Guerra Mundial, esquemas de protección a los ancianos (cabe destacar que hoy día la cuestión del envejecimiento acelerado en Europa ha puesto en debates de la agenda política la cuestión de las pensiones y jubilaciones). En el caso de América Latina las políticas de protección social, económicas y derecho político de los adultos mayores están en proceso. De esa manera, la participación política de los movimientos sociales de ancianos, como de cualquier otro nuevo movimiento social, se ve limitada por otras fuerzas políticas las cuales, erróneamente, se quieren hacer pasar como únicos interlocutores.

En el caso de México, los partidos políticos se han apoderado y desprestigiado el espacio público-político. Las normas aprobadas tienen un único horizonte: “conservar el poder que cada uno tiene y ganar lo más posible (...) podemos decir que en el México de hoy los partidos tienen un monopolio de la representación donde se hacen las reglas de competencia, se establecen los precios y aranceles, es decir, son ellos quienes fijan las condiciones (...) En sus

³⁴ “Nosotros y el juego de la política” en *Boletín Informativo de la Casa del Jubilado Democrático*, octubre, México, 2002, p. 3.



*prácticas legales, funcionales o de negociación, tienen prácticas corporativas; en consecuencia, los ciudadanos están legal y realmente marginados*³⁵.

En efecto, los partidos son concebidos constitucionalmente como entidades válidas y reconocidas jurídicamente, según lo planteado por el artículo 41 de la Ley Reglamentaria de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. De ahí que la vía constitucional para ventilar controversias del orden social, es a través del carácter representativo de los partidos. Eso ha provocado que las demandas políticas de los movimientos sociales, en especial las organizaciones de adultos mayores, entren en competencia por ser contemplados en los proyectos de los partidos políticos y en agendas pendientes a legislar y que en muchas de las ocasiones sólo buscan alcanzar recursos y dádivas.

La práctica política y crítica de los adultos mayores, como son la Revolución Blanca, la Confederación Unificadora de Jubilados, Pensionados y Adultos Mayores, entre otros movimientos, en México, tienen claro que los partidos políticos suelen representar un obstáculo, pero en ocasiones aportan un beneficio mínimo, puesto que pueden ser los catalizadores dentro del espacio institucional. Hasta finales del 2003, dichos movimientos han tenido una presencia fundamental en el espacio político, en cuanto que no solamente han resistido a ser nulificados por partidos conservadores, sino que han sido capaces de sensibilizar a legisladores y representantes de partidos, logrando así incidir en las decisiones, alcanzar reconocimiento y promover leyes en materia de vejez. Eso ha demostrado que los partidos han sido rebasados por las acciones organizadas de los actores sociales en la que muchos de estos últimos han podido instalarse en el terreno institucional logrando así convertirse en actores también políticos.

³⁵ M. Marvan Laborde: "Constitución y legitimidad. Los límites del reformismo en México", en "Revista Metapolítica", V. 4 julio/septiembre, 2000, México, pp. 158-159. La autora considera que a pesar de todas las reformas a la Constitución Mexicana, ni los partidos políticos, ni sus legisladores, se han preocupado por la construcción filosófica y jurídica del sujeto social, ni por consiguiente del ciudadano.



El reconocimiento institucional hacia los adultos mayores en tanto que actores políticos, sigue estando en cuestión. Para la lógica operativa del sistema, se es “actor” en cuanto que es subsumido, homogenizado, imposibilitado, Ante esa percepción aviesa y autoritaria de la clase política hegemónica, la lucha y la resistencia de los adultos mayores en México, por ejemplo, es de extrema valía, ya que no solamente han logrado mantenerse en la prudencia de no caer en las seducciones del poder, sino que ante todo han podido “navegar” entre los litorales de la institución y en el núcleo mismo del poder social, es decir, de las movilizaciones a través de las cuales se hacen visibles en el espacio público. En cuanto que son actores sociales, son conscientes de dos fenómenos: a) de que la acción colectiva organizada, la cohesión identitaria de sus miembros, las propuestas o discursos contruidos analíticamente, la responsabilidad de sus representantes, la coherencia ideológica con la que están elaborados sus principios ético y políticos de sus programas, son los recursos necesarios para aspirar a convertirse en un poder social democrático capaz de alcanzar significatividad en un espacio y tiempo histórico determinado; b) consideran que lo político es el ámbito donde los procedimientos, las demandas sociales, las controversias administrativas y legislativas, adquieren una dimensión coactiva y formativa de la voluntad política, institucional y social. A diferencia de otros movimientos sociales (lésbico-gay, indígenas, de género) los adultos mayores puntualizan claramente la consideración de que lo político es el ámbito regulador, ordenador y distribuidor de las ventajas y beneficios entre los sectores de la sociedad. Coincido con Alberto Meluci para quien el espacio legítimo es donde se pueden traducir en garantías democráticas las demandas procedentes de la acción colectiva³⁶.

Pero también maliciosamente podemos preguntarnos: ¿por qué los movimientos de adultos mayores deben ser institucionalizados? Respondiendo

³⁶ A. Meluci: “¿Qué hay de nuevo en los movimientos sociales?”, en *Los nuevos movimientos sociales De la identidad a la ideología*, 1996, p. 121.



a la manera de Habermas se diría que debe ser así pues es la única manera de instrumentar órdenes jurídicos que protejan las libertades sociales (la asociación y la expresión), así como la vía legítima para lograr acuerdos tendientes a la inclusión y reconocimiento. Posiblemente exista el conocimiento sobre lo planteado por Habermas en el aspecto de que los adultos mayores, en cuanto movimiento social independiente, no puede aspirar a convertirse en actor público, pues en términos de la administración del poder, éstos no pueden ser interlocutores legítimos en la esfera institucional. Lo que deben ser institucionalizadas son las demandas sociales de éstos. Para que se lleve a efecto, el camino ideal a seguir es a través de la representación de los partidos políticos. Esos últimos son los filtros por medio de los cuales se pueden canalizar las controversias, proyectos y demandas de cualquier movimiento social. De esa manera el poder social y el poder político quedan “entrelazados” gracias al trabajo de los partidos políticos que son los que en última instancia influyen y co-determinan el proceso de formación de la voluntad política³⁷.

En términos ideales de la acción comunicativa, Habermas considera que en un primer momento *lo social* (las acciones colectivas de los adultos mayores: protestas, marchas, interpelaciones) es una fuerza de expansión legítima. En un segundo momento, lo político (nivel sistémico o institucional) de toda expresión social tiende a devenir instrumento institucionalizado cuando partidos o movimientos políticos replazan las acciones colectivas de los ancianos o de cualquier grupo contestatario, homogenizándolo y normativizando sus demandas. De esa manera Habermas presupone un acercamiento ideal entre movimiento social (adultos mayores) partidos políticos e instituciones.

Sin embargo, los diferentes frentes de adultos mayores en Europa y América Latina conocen en práctica la propuesta habermasiana y estiman que el problema no es establecer única y exclusivamente consensos políticos, autónomos, donde la confrontación es esencial para reconocer la importancia

³⁷ J. Habermas: *Facticidad y validez*, 1998, pp. 248-250.



de lo institucional y conservar la riqueza expresiva como movimiento independiente y crítico del sistema.

La praxis política del adulto mayor quizá tiene que ver menos con Arendt y Habermas (búsqueda de consenso institucional) y más Claus Offe, en el sentido de reconocimiento institucional a partir, no del equilibrio consensual, sino del conflicto. En el programa de acción de la Confederación de Jubilados, Pensionados y Adultos Mayores, México, se establece el reconocimiento e importancia de la esfera institucional, pues sin ella sería imposible pensar un orden político, pero también enfatiza que la vía significativa es el conflicto. Reconoce que de entrada toda propuesta alternativa de cualquier movimiento social es contrapuesta a los esquemas de todo sistema posible³⁸. Considera, finalmente, que la praxis política es un campo³⁹ público –coincidiendo con Bourdieu- donde acontece las tensiones de las fuerzas socio-políticas. La confrontación es producto de dos estrategias críticas fundamentales: a) reflexión de diversas alternativas donde se enuncian causas de empobrecimiento (ausencia de paquetes de beneficio social, jubilaciones y pensiones raquílicas debido a la injusta distribución del ingreso⁴⁰) y se contemple la resistencia contra la exclusión, la ilegitimidad de las instituciones; b) permanecer más allá de la esfera institucional que no significa necesariamente soberanía absoluta, sino autonomía, la cual no implica ruptura absoluta con el sistema. Eso es muy importante puesto que saben los adultos mayores que los objetivos a seguir son tres: 1) conquistar espacios público-políticos donde se pongan a cuestión prácticas institucionales; 2) lograr solución y respuestas fácticas a demandas que tienen que ver con derechos sociales, económicos y políticos, no solamente para ellos sino para generaciones futuras (pre-senectas); 3) solidarizarse con

³⁸ “Declaración de Principios Políticos” en *Programa de Acción de los Jubilados, Pensionados y Adultos Mayores*, México, 1998, pp. 2-4.

³⁹ P. Bourdieu: “¿Cómo liberar a los intelectuales libres?”, en *Sociología y Cultura*, 1992, pp. 110-113.

⁴⁰ Recientemente (20 de enero de 2004) se publicó en el Diario Oficial, México, la Ley General de Desarrollo Social (primer documento institucional donde se plantea la importancia de la lucha contra la pobreza). Indudablemente, muchos ancianos mexicanos son vulnerables (pobres). Habrá que ver como esa ley se traduce en hechos.



otros movimientos sociales y apuntar a nuevos proyectos de orden estructural de nación. En suma, la estrategia crítica de los ancianos constituidos políticamente está emparentada con lo indicado con Offe: lucha por el reconocimiento (Honneth), influencia en decisiones institucionales y posibilidad transformadora de estructuras injustas, pero siempre evitando el monopolio del poder⁴¹.

De esa manera, los adultos mayores son una especie de participantes no invitados al festín organizado por el sistema, sin embargo, se hacen presentes no sólo como observadores, sino básicamente como actores legítimos de sus discursos y responsables de su praxis organizativa. Eso es, sin duda alguna una nueva forma de ir fabricando, construyendo, enseñando, arriesgando, un modo de ser ciudadano activo.

5. LOS ADULTOS MAYORES Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA

La movilidad organizada y el diseño de discursos trazados en los recientes años por los actores políticos, han demostrado teóricamente que las necesidades públicamente relevantes han representado el motivo central en el quehacer político. Al mismo tiempo que se ha estado fraguando una nueva manera de conceptualizar la ciudadanía. En ese tenor, la organización y estrategias políticas de los adultos mayores no han quedado fuera del complejo proceso democratizador que viven las sociedades contemporáneas. En la Unión Europea ha sido relativo el trabajo organizativo de las confederaciones de ancianos. En América Latina, caso específico México, han desarrollado una serie de procesos políticos en la que las diversas organizaciones de adultos mayores han desplegado parte de su poder social, en el sentido de figurar seriamente en el espacio público y convertirse en interlocutores válidos en el

⁴¹ C. Offe: *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, 1998, pp. 160.179.



campo de los consensos y decisiones institucionales. La llamada “Ley de Adultos Mayores” es un paso incipiente en la búsqueda de la ampliación de la ciudadanía, ya que antes de dicha ley, predominaba una concepción aviesa sobre la función de los ancianos. Las pocas consideraciones institucionales hacia ellos partían del hecho de que eran solamente “objetos de caridad” o “asistencia”. En cuanto grupo social excluido normalmente era homologado con el concepto de “pobres”, pero nunca se le reconoció como un sector social diferenciado del resto de los grupos paupérrimos. Incluso, el concepto de “senectud” que utilizó el poder institucional para referirse ellos fue orientado e interpretado como una categoría estrictamente privada. Se pensó que la problemática de los ancianos se originaba en el espacio privado o familiar, a los cuales había que considerarlos a partir de los resultados de estudios clínico-terapéuticos o, en el peor de los casos, había que crear espacios asilares donde fuesen arrojados: al interpretar las instituciones el tema de la vejez como una cuestión privada, automáticamente se le excluía del ámbito público. Todo planteamiento que esté fuera de la controversia pública no es menester ocuparse de ella. Así, de la exclusión social y política de los grupos longevos, se pasó a su inclusión en espacios institucionales de confinamiento: el asilo. ¿Qué concepto entonces se tenía del viejo relegado en la microfísica del asilo, la familia, las salas intensivas de los nosocomios o en las calles? Los adjetivos más usuales para denominarlos fueron “viejitos”, “limosneros”, “ancianitos olvidados”, “pacientes abandonados” o “locos”. ¿Quién se hubiera atrevido a pensar que también son seres humanos?, ¿a quién se le hubiera ocurrido denominarlos ciudadanos?

En el presente apartado pondré en cuestión la categoría filosófico-política de ciudadanía y, posteriormente, señalaré de qué manera los adultos mayores están contribuyendo a la construcción de la llamada “ciudadanía ampliada”. ¿Por qué ligar la lucha social y política de los adultos mayores con dicha cuestión? Pues bien, normalmente se piensa que el tema del ciudadano es



cuestión temporal en el proceso de la vida de los sujetos humanos. Se estima que el ser ciudadano comienza en la juventud al cumplir la “mayoría de edad” (18 años) o se refrenda en tiempos políticos de elección. Comúnmente se entiende que al hablar de ciudadano está haciéndose referencia al atributo concedido por el Estado al individuo. El Estado es el órgano que crea, procrea y concede el estatuto de ciudadanía a sus gobernados. De esa manera, los individuos transitan por el espacio público como simples entelequias organizadas por poderes institucionales. Cuando alguien llega a la llamada “edad avanzada” sucede que el término ciudadano es algo tan alejado e insignificante para su vida pública. A lo sumo, se tiene una percepción decadente de la ciudadanía al llamarse “ciudadanía de tercera”. Ese último adjetivo no se refiere a un aspecto poético-literario o estético de las personas de la tercera edad, sino a una visión negativa de su existencia y trato injusto en el espacio público-político. Esa perspectiva obsoleta y pasiva de considerar a los ancianos (si bien les va como ciudadanos de tercera categoría) tiene una interesante historia que bien valdría la pena reconstruir. Veamos.

Los términos de *politeía* en griego y de *societas* en latín, hacen referencia a la categoría de ciudadano o ciudadanía, los cuales definen a quienes son miembros o no de una sociedad en términos de deberes y derechos⁴². Ambos significados han determinado la connotación del lenguaje moderno de los juristas cuando dicen que el *citizenship* o *citoyenneté* se define como la pertenencia de un sujeto a un Estado. La ciudadanía es, pues, el vínculo jurídico y político que relaciona a un individuo con el Estado. En efecto, estoy hablando de la acepción positiva de la ciudadanía determinada por la ley, el orden político y la estructura estatal. Por consecuencia, el individuo al moverse

⁴² La voz *politeía*, del verbo derivado *politeúo* o *politeúmai*, determina el oficio o condición de ser un ciudadano u hombre libre que habita un estado libre. Se trata del ciudadano que mora en la *polis* o *ptólís* (ciudad, ciudadela). Por su parte el vocablo *societas* significa también el ciudadano perteneciente al complejo político-social romano. Al conjunto de ciudadanos miembros de la *civitas* se les llama *civies*. La *civitas* es la orbe donde se encuentran los ciudadanos libres que gozan de reconocimiento jurídico, portadores de usos y costumbres que están organizados por formas políticas.



en el ámbito público, es acreedor a gozar de derechos y a cumplir deberes preescritos en marcos normativos y legitimados constitucionalmente. El orden institucional es el dador de sentido de la vida ciudadana. Los sujetos sólo gozan del estatuto de ciudadanía sólo si se desenvuelven en lo estipulado o dado en el ámbito de las competencias institucionales del orden estatal.

Esa perspectiva positiva indudablemente ha condicionado la visión formal de la ciudadanía, puesto que ésta finalmente aparece como un modelo abstracto constituido por el poder político expresado en la legislación. Eso tiene que ver con la formulación kantiana en cuanto que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en cuanto que cada uno sobre todos y todos sobre uno, deciden lo mismo teniendo como eje rector la legislación. De ahí se desprende la idea de que el papel desempeñado por la “voluntad general” define al ciudadano participativo, activo. Sin embargo, en esa esfera participativa se puede desprender su antítesis: la ciudadanía pasiva la cual solamente se limita a obedecer y nunca a reivindicar organizadamente demandas públicas. El radio de acción del ciudadano pasivo es limitado. Busca ser siempre representado ante el poder político institucional. Se sujeta a la norma y, en el peor de los casos, que es en la mayoría, lo político le es ajeno, los intereses colectivos no forman parte de sus intereses personales. Le preocupa solamente velar por sus derechos subjetivos. Normalmente posee visión despolitizada de la vida. Rehuye el compromiso y la solidaridad política y se repliega solipsistamente en su yo. La pregunta obligada ante esas últimas consideraciones es: ¿se le puede llamar ciudadano al “ciudadano pasivo”? Quizás para el enfoque homogenizador del Estado autoritario o totalitario sí lo sea ya que responde a la expectativa de individuo atomizado, cercenado, dócil, obediente. Individuo que sólo sabe buscar su interés particular. En efecto, a esa postura pasiva del



“ciudadano”, Habermas la concatena con la interpretación de la tradición liberal del derecho⁴³.

En la tradición liberal no sólo se pone en juego el concepto de ciudadanía, sino ante todo una concepción específica de lo político y del Estado. Siguiendo el punto de vista de Carl Schmitt el liberalismo es la expresión teórica de los intereses de la burguesía, esa “clase discutidora” que pretende controlar y dividir el poder del Estado hasta convertirlo en un instrumento de la dominación económica. Al dismantelar al Estado, éste pasa al servicio de la protección de la libertad individual y de la propiedad privada. De esa forma el ciudadano liberal de corte anglosajón es aquel individuo que diseña estrategias de cálculo individual a través de las cuales maximiza sus ventajas personales. En efecto, dicho ciudadano es el individuo burgués tematizado y definido por la tradición filosófica liberal del siglo XVIII en Europa. Locke en sus apuntes sobre el gobierno civil nos recuerda que el ciudadano es el propietario. Pues bien, Schmitt nos señala que los supuestos liberales son el reflejo de la era moderna donde el concepto de ciudadanía se ha atomizado a tal grado de diluirse en el anonimato⁴⁴.

Ante tales circunstancias, la visión liberal reinante en el tiempo contemporáneo ha permeado los discursos sobre lo político y ha orientado la praxis política. En lo que respecta al postulado de ciudadanía que reivindica el liberalismo en la era del *homo videns* que señala Sartori, el ciudadano de la aldea global es un *homo virtualiter*, espectador, observador del acontecer público. La indiferencia por lo público lo hace convertirse en un misántropo,

⁴³ Señala Habermas que en la tradición liberal del derecho que procede de Locke cristalizó una comprensión individual-instrumentalista del papel de ciudadano (J. Habermas: *Facticidad y validez op. cit.*, p. 626). Vale la pena consultar el texto de J. Capella: *Los ciudadanos siervos*, 1993. En una de sus páginas indica que la tradición liberal anglosajona dejó como resabio, hasta hoy insuperable, el exagerado individualismo posesivo. Para comparar la visión pasiva y activa del ciudadano, véase J. Barber: *El ciudadano político: relación entre la cultura y la actitud política*, 1973.

⁴⁴ Según Schmitt la esfera del liberalismo europeo del siglo XVIII ha sabido manejar los contextos históricos. Su adaptabilidad a los escenarios políticos le ha permitido combatir cualquier ideal político opuesto a sus intereses de la *clase* hegemónica. A su vez, ha mostrado seguridad al instrumentalizar cualquier procedimiento jurídico-constitucional que favorezca su viabilidad histórica (C. Schmitt: *Verfassungslehre*, 1957, pp. 235-241).



pues repite sorpresivamente el “pesimismo antropológico” de Hobbes. Acepta incondicionalmente las reglas que salvaguarden sus intereses privados en un marco jurídico. Lo que sí se plantea como relevante es el equilibrio de los intereses particulares, los procedimientos “democráticos” y el aniquilamiento de la confrontación o conflicto. Pensar en la disolución del conflicto no significa acabar con las contradicciones históricas o la lucha de clases, sino más bien subsumir los grados de intensidad conflictiva en un esquema de neutralización y homogeneidad: movilizar para desmovilizar es la coartada perfecta del liberalismo tecnócrata actual. Entonces la pregunta: ¿dónde queda el ciudadano? Respuestas: en las estadísticas de encuestas para determinar las preferencias electorales; en el *marketing* político; en la opinión disgregada y nada consciente de los significados de lo político; en la incredulidad sobre sí mismo y sobre los que gobiernan; en un imaginario institucional que sólo lo recuerda cuando es útil en tiempos electorales (después del sufragio nuevamente se repliega en la cotidianidad amorfa y vacía de contenidos público-políticos); en una especie de fiesta de carnaval carioca donde el marginal, el desempleado, el homosexual, el indígena, el campesino sin tierra, se disfrazan de príncipes y reinas. Sueñan que tienen el poder. Al terminar el carnaval las pelucas se caen y el maquillaje se desvanece: los marginales vuelven a su cotidianidad de ciudadanos siervos.

El dilema del ciudadano liberal está marcado, en efecto, por dos factores que se contraponen pero que forman parte del mismo proceso histórico de la tradición liberal: por un lado y, en algún momento de la historia, proclama ciudadano al individuo externo al Estado quien contribuye a la reproducción de aquel con determinadas contribuciones -los votos y los impuestos- para recibir como contrapartida determinados servicios (seguridad y reconocimiento jurídico, protección a la propiedad privada, marcos legales de actividades profesionales o comerciales); por otro lado y, si bien es cierto que el ciudadano liberal es aquel que pone énfasis en sus derechos subjetivos, también es cierto que el



efecto de esa visión liberal abarca otros caminos de las relaciones intersubjetivas, es decir, determina la manera en que han de organizarse las relaciones sociales. La nota central de la coordinación de las acciones intersubjetivas es la afirmación de la individualidad por encima de cualquier otra cosa. Al reivindicar la libertad individual se pondera un egocentrismo exacerbado en el que cada individuo busca los medios más adecuados para maximizar los beneficios particulares. Pero también dicha tradición tiende a sumergir a los individuos en un hedonismo que afirma la experiencia del placer privado. Al atomizar las relaciones sociales genera el conflicto entre *ego* y *alter*. Lo social es entonces la pluralidad escindida y conflictiva.

De esa manera la ciudadanía queda diluida en un proceso caótico de las relaciones intersubjetivas. De ahí que la esfera estatal coordine los diversos grados de conflicto y administre, en última instancia, las reglas del juego de las libertades subjetivas. Así, el Estado liberal llama ciudadanos aquellos que pactan con él, aceptan sus condiciones a cambio de protegerlos y hacer respetar sus derechos subjetivos. En efecto, el ciudadano liberal sería una especie de producto híbrido entre Hobbes y Locke en cuanto que la ciudadanía se alcanza cuando los individuos otorgan o confieren al Estado la capacidad legítima y coactiva para garantizar el orden y la seguridad, pero a la vez, le exigen (al Estado) respeto a los intereses individuales.

Ante tales condiciones, si las libertades individuales son lo máximo, entonces la decisión de un individuo de mantenerse alejado del compromiso social, por ejemplo, ser indiferente, egocéntrico, pasivo, ante la realidad o frente a la autoridad, está en su derecho, pues es válido su actuar y no existe procedimiento alguna que revierta esta postura de *idiots*

Muchos fueron los años en los que el anciano fue determinado por la perspectiva institucional. Se consideró que la problemática de la senectud era una cuestión privada. El no-reconocimiento público implicó que la única manera de velar o establecer un compromiso con la población longeva era a través de



brindar asistencia mínima. La parte central de tal postura institucional obedecía a que se pensaba estar frente a un asunto moral y no político, no ético. Por moral se entendía la “buena voluntad” de asistir a alguien, pero no se quería ver que el asunto rebasaba la buena intención. No se quería comprender que el problema se instalaba y continúa instalándose en un proceso histórico de exclusión social, injusta, tanto en el reparto de los bienes económicos como también en la falta de oportunidades sociales. El Estado sólo daba dádivas pero no establecía ningún compromiso jurídico, ético-político, con ese sector marginal. Eso indudablemente determinó una nula concepción de la ciudadanía. Además se entendía que al no ser productivos económicamente no era menester concederles el estatuto de ciudadano. Se utilizó un recurso de la tradición liberal para excluirlos y no reconocerlos como ciudadanos: su improductividad y su invisibilidad pública.

De ahí se desprendió, paralelamente, una política de ocultamiento que determinó la autocomprensión escindida y negativa que tenían los longevos de sí mismos. Se trataba de una postura ideológica que negaba y enseñaba la autonegación, el repliegue de sus subjetividades, el aislamiento. Cualquier forma de pensar y construir algún código de identidad dentro de un espacio público era irrelevante.

Los tiempos políticos lentamente han comenzado a tomar nuevos virajes. La movilidad no ha sido producto de la “voluntad política” únicamente. Los poderes sociales han contribuido y siguen haciéndolo en la apertura, dinamizando los procedimientos democráticos y estimulando las luchas por el reconocimiento y la justicia.

Los procesos de concienciación comienzan a darse entre la expresión plural de los actores sociales. La conformación de organizaciones y movimientos sociales en todas las partes del mundo permitió comprender que el dolor humano producto de la segregación, la exclusión, el desprecio y la pobreza, es lo que antecede a la acción social organizada y al discurso



contestatario. La injusticia es indudablemente el motivo a través de la cual los sujetos se congregan y establecen vínculos solidarios (o de amistad en términos de Derrida). La experiencia de una situación de injusticia y discriminación es el dato anterior a la confabulación de proyectos e intereses colectivos. De esa manera, dichos aspectos negativos son las condiciones materiales que posibilitan la cohesión intersubjetiva de los afectados de un sistema específico. En cuanto grupos organizados, los ancianos golpeados por políticas y concepciones ideológico-culturales excluyentes, consideran que la primera tarea político-organizativa consiste en la configuración del programa de acción donde se estipulen los objetivos, los principios, la estrategia y la viabilidad de las propuestas. Se trata del discurso político que expresa un nuevo horizonte ontológico y desde el cual se interpela otro horizonte (principalmente el estatal o institucional).

El programa es el discurso que posibilita siete aspectos centrales: a) apropiación del espacio público y búsqueda por sensibilizar la opinión pública; b) la construcción de argumentos donde se definan políticas de identidad como grupo diferencial (por edad) pero igual al resto de colectivos segregados; c) establecimiento de tácticas que sirvan para ejercer presión en las instituciones; ch) diseño de paquetes de propuestas alternativas; d) seguimiento constante de las respuestas institucionales buscando los canales adecuados para ser atendidas las demandas; e) planeación de procedimientos que estudien la posibilidad de que los paquetes o demandas se traduzcan en exigencias válidas dentro del marco normativo (leyes); f) lograr reconocimiento jurídico y constitucional buscando la efectividad de lo aceptado. En ese último punto lo importante es construir *consensus iuris* a través del cual se logre la legitimidad de las propuestas expresadas⁴⁵.

⁴⁵ El programa de toda organización constituye la visión política, la estrategia y el compromiso. Citemos brevemente el programa de acción política propuesto por uno de los movimientos más significativos de México, Movimiento Unificador Nacional de Jubilados y Pensionados: "*Programa: I. De acuerdo con los objetivos señalados y la necesidad de hacerlos realidad: conservar y afirmar la cohesión de las organizaciones de todos los jubilados y pensionados en las agrupaciones (...); II. Lograr el apoyo a*



Tuvieron que transcurrir años de conflicto y aprendizaje organizativo para que en México la modesta Ley de los Derechos de las Personas Adultas Mayores, aprobada el 25 de junio de 2002, por el Honorable Congreso de la Unión y decretada por el Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos, producto de la praxis política de longevos organizados, calificara por vez primera a los ancianos (adultos mayores) “ciudadanos”⁴⁶. Es interesante detenerse a señalar lo siguiente:

- a) Primeramente, la Ley de los Derechos de las Personas Adultas Mayores, no es un logro absoluto de la voluntad política de los actores de edad avanzada.
- b) En segundo lugar, el aporte político de los actores senectos consiste en estar construyendo condiciones de posibilidad reales (normativas y constitucionales) de inclusión y reconocimiento en la comunidad política a través de la autoorganización, participación y comunicación políticas.⁴⁷
- c) Como resultado de lo anterior, los adultos mayores están conscientes de que su poder social y capacidad política determinan otra interpretación de la ciudadanía contraria a la liberal. La ciudadanía que reivindican los adultos mayores se refiere a la práctica de la autodeterminación colectiva. La autodeterminación se expresa claramente en los discursos emitidos desde geografías distintas, Alemania y México. En cuanto al primer país,

nuestros objetivos de parte de los trabajadores en activo y sus organismos dirigentes, pues las demandas del MUNJP son básicamente a su beneficio; III. Lograr el apoyo del Gobierno Federal a la solución de nuestros problemas (...); IV. Hacer acopio de la legislación nacional e internacional, sobre materia de jubilaciones y pensiones a efecto de estructurar la doctrina y los principios de derecho en que deben descansar nuestras demandas (...); V. Apoyar mediante la solidaridad (...); VI. Buscar y lograr apoyo de las organizaciones sindicales, políticas y sociales ; VIII. Establecer relaciones con organizaciones extranjeras de Jubilados y Pensionados (...); VIII. Llevar a la conciencia nacional la problemática del trabajador en retiro y de aquellos otros que no tienen prestación de seguridad social' (<http://www.vom.edu.mx/trabajadores/pensiones.htm>). Importante es matizar que ese programa al igual que otros más, han confluído en un objetivo: promover la Ley de los Derechos de las Personas Adultas Mayores que se elevó a rango constitucional el 25 de junio de 2002.

⁴⁶ En el Título Primero, Capítulo Único: Disposiciones Generales, Artículos 1 y 2 señala que dicha Ley es aplicable para todos “los ciudadanos y sociedad civil organizada” (Diario Oficial de la Nación, 28 de julio de 2002, México).

⁴⁷ En ese tenor la praxis política de los adultos mayores reivindica la concepción republicana de la ciudadanía (véase R. Gravvert: “Staatsvolk und Staatsangehörigkeit, en J. Ícense y P. Kirehhof: *Handbuch des Staatsrechts*, 1987, pp. 684-688).



en los artículos 114-118 de la *Grundgesetz*, se plantea el problema de la *Bürgerrecht*. Estos artículos son utilizados por todas las organizaciones de *Seniors* alemanes, para fundamentar sus derechos de ciudadanía (*Bürgerrecht*), la cual no solamente es aplicable al terreno de la pertenencia, del reconocimiento y de las protecciones sociales que se desprenden de los derechos fundamentales recogidos en la *Grundgesetz*⁴⁸. En el caso de México, la cuestión de la ciudadanía ha logrado ampliarse gracias a que los actores longevos continúan en el esfuerzo por mantener sus posiciones organizadas, reflexionando para cambiar y mejorar su situación social, económica y política.

Indudablemente, la posición internacional que han mantenido los adultos mayores en Europa y América Latina, especialmente México, sobre la reconceptualización de la ciudadanía, ha sido más eficaz que otros movimientos ciudadanos (de género, étnicos o preferencias sexuales). Claro, no niego que todo proceso de democratización y reformulación de la ciudadanía es resultado de la suma de fuerzas sociales organizadas y también de la voluntad política institucionalizada. Sin embargo, a lo que me refiero, son a los productos concretos obtenidos por los actores longevos que, al ser comparados con otros resultados de otros actores, en términos pragmáticos, han sido más eficientes. Eso no significa tampoco que la lucha política de éstos ha cesado y han llegado a la “paz perpetua”. Al estar construyendo redes internacionales de gestoría política, leyes de protección, tanto a nivel nacional y decretos internacionales⁴⁹, las implementaciones de seguridad social que se han hecho en áreas profesionales donde se atienden a ancianos (hospitales, clínicas, centros de convivencia) demuestran, aunque de manera inacabada, no plena, que la

⁴⁸ En abril del 2002, Año Internacional del Adulto Mayor, decretado por la ONU, la proclama central de los ancianos alemanes fue: “ciudadanos ancianos de todo el mundo, *unios*”. Esa frase me hizo recordar a Kant sobre su interpretación del ciudadano cosmopolita. En cuanto al problema de la Constitución y los derechos, véase K. Hesse: *Grundzüge des Verfassungsrechts*, 1990, pp. 100-113.

⁴⁹ En el Boletín del Programa de la Naciones Unidas sobre el Envejecimiento, celebrada en Madrid del 8-12 de abril de 2002 y en el que participé como relator para la revisión de propuesta de México (a través del Instituto Nacional de las Personas Adultas Mayores), en el protocolo se dice que son “legítimas las formas de organización política de los adultos mayores”.



ciudadanía que se está reinventando se funda en la actividad de los afectos o de los ciudadanos comprometidos. Diría de paso que esa reinención se inspira, indiscutiblemente, en el modelo republicano (y no tanto liberal) en que *“la ciudadanía nos recuerda que las instituciones de la libertad, aseguradas en términos de derecho constitucional, tendrán o no valor conforme a lo que de ellas haga una población acostumbrada a la libertad, acostumbrada a ejercitarse en la perspectiva de primera persona del plural de la práctica de autodeterminación”*⁵⁰.

Sin embargo, ha de tenerse cuidado en los logros obtenidos por las diversas confederaciones de adultos mayores en materia de ampliación de la ciudadanía. Existen dos riesgos latentes que pueden destruir lo logrado: en primer lugar, me refiero a la posibilidad de que la lucha política se vea limitada por la esfera institucional. Eso puede obligar a que los actores longevos acepten las reglas del juego del poder y en lugar de canalizar y resolver los conflictos o demandas favorablemente, se vean cooptados y finalmente desmembrados del espacio público-político. Si eso último se lograra, éstos caerían en esquemas autoritarios o unilaterales de representación. Favorecería a microgrupos que a cambio de obtener ventajas particulares utilizarían cualquier causa noble simplemente como un pretexto para aparentar la existencia de la misma, sin lograr beneficio alguno para sus militantes. Tal situación llevaría a una concepción de ciudadanía recortada por intereses de grupo e institucionales. He de advertir que en México existen instancias institucionales que sí limita la ciudadanía activa. Existe, por ejemplo, el Instituto Nacional de Personas Adultas Mayores, el cual ha mantenido una posición “neutral” pero en función de los intereses de poder y no ha sido un canal legítimo para expresar demandas público-políticas relevantes.

En segundo lugar, las demandas sociales y económicas de los adultos mayores queden absorbidas por los aparatos institucionales. Al realizarse tal

⁵⁰ J. Habermas: *Facticidad y validez*, op. cit, p. 627.



contenido, se produce el efecto de inclusión-negación. Se incluyen dichas demandas en marcos jurídicos y luego constitucionales, pero eso no garantiza su efectividad material. Sólo se formalizan jurídicamente las peticiones que pueden ser elevadas a rango constitucional. Al quedar representadas formalmente las exigencias materiales, automáticamente se inmoviliza o niega el poder social de los actores políticos. Eso posibilita que la ciudadanía se logre gracias al poder institucional y constitucional. Ciudadanía y constitucionalismo están indisolublemente interconectados, ya que el segundo determina a la primera y ésta se objetiva en aquel. Esa es la razón por la que las constituciones modernas puedan entenderse sólo como dispositivos institucionales que encarnan la capacidad autoconstructiva de un grupo (tal es el caso de los actores ancianos).⁵¹

Pero eso no es todo el problema. En países como Alemania, Gran Bretaña, Finlandia, Noruega y Suecia, las protecciones sociales enfocadas a la atención de jubilados, pensionados y ancianos en general, han sido diseñados desde un marco constitucional que ha logrado en cierta medida asegurar las condiciones de vida de extrabajadores y gente longeva (aunque en Alemania se estudia una enmienda a la constitución para desregular las protecciones sociales de grupos de la llamada tercera edad). En ese sentido, la ciudadanía viene trazada desde *arriba*, es decir, desde el Estado. Los llamados ciudadanos longevos solamente gozan de esa regalía. En América Latina, especialmente Bolivia, Chile, Colombia, Venezuela y Nicaragua, la ciudadanía otorgada a los ancianos, está orientada a proporcionarles lugares de resguardo (asistencial), asistencia médica (insuficiente) y en el que los regimenes de jubilación y pensiones son manejados, al igual que en México (a partir de 1999), por

⁵¹ Para una mejor comprensión sobre el tema de constitucionalidad y ciudadanía, consúltense C. Friedrich: *Constitutional Government and Democracy: Theory and Practice in Europe and America*, 1999; J. Elster y R. Slagstad: *Constitutionalism and Democracy*, 1988. Especialmente véase a N. Lechner: "Modernización y modernidad: en búsqueda de la ciudadanía", en *Modernización económica, democracia política y democracia social*, 1993.



aseguradoras que lo único que buscan es la utilidad y las ganancias pero no el beneficio colectivo de los asegurados.

Ante tales circunstancias, nuevamente se configura la idea de ciudadano pasivo, que no es más que otra cosa sino individuo segregado u objeto de asistencia el cual, hoy día, corre el riesgo de diluirse en el imaginario del discurso oficial.

Finalmente, para el caso de México, independientemente de que exista una ley de adultos mayores la cual habla de ciudadanía, sin embargo, el problema es de otra envergadura. Es decir, la cuestión de lo político aparece en el fondo del debate pues a pesar de que exista dicha ley eso no garantiza que la ciudadanía del adulto mayor sea efectiva en toda su amplitud. En efecto, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2004) señala que no todos los nacidos o que pertenecen a la nación mexicana son ciudadanos. Los que no son se les llama genéricamente “pueblo”. El pueblo es la suma de individuos indiferenciados circunscritos en un marco jurídico-constitucional y portador de usos y costumbres. Los ciudadanos son aquellos sujetos organizados portadores de intereses políticos. Pero el texto constitucional no se refiere a que los ciudadanos sean los interlocutores válidos del pueblo frente al Estado. La Constitución incorpora otro ente político: partidos políticos. La triada ahora esta compuesta por pueblo, ciudadanos y partidos políticos. ¿De esos tres quiénes son los interlocutores frente al Estado? El artículo 41 dice: *“El pueblo ejerce su soberanía por medio de los poderes de la unión (...) Los partidos políticos son entidades de interés público (...) Los partidos políticos tienen como fin promover la participación del pueblo en la vida democrática, contribuir a la integración de la representación nacional y, como organización de ciudadanos, hacer posible el acceso al ejercicio del poder público”*, independientemente de las crisis y corruptelas por las que atraviesan los partidos políticos, de esa cita se desprenden los siguientes puntos en relación al adulto mayor:



- a) Todo sujeto del mundo de vida particularmente es individuo y colectivamente es pueblo.
- b) Todo sujeto anciano es individuo y por ende pueblo. ¿Quiénes son entonces ciudadanos?
- c) Si tomamos literalmente el artículo 41 anteriormente citado, podemos decir que la ciudadanía se objetiva si solo si existe un canal jurídico-constitucional valido. El partido es principio y fin de la ciudadanía en términos constitucionales.
- d) El ciudadano limitado o constreñido por el partido solo puede ser reconocido como interlocutor legítimo en función del grado de representación y participación al interior de los órganos partidistas.
- e) Por ende, los ancianos que socialmente estén en condiciones de autoorganizarse solamente pueden tener acceso al reconocimiento político siempre y cuando sean subsumidos por los partidos políticos.

Puedo señalar que la consolidación de toda ciudadanía, específicamente en América Latina, viene diseñada desde las cumbres del Estado de derecho, el cual considera que todos los intereses y demandas públicas relevantes deberán estar protegidos por un sistema jurídico-constitucional. De ese modo, al adulto mayor, así como cualquier otro actor social, depende de la capacidad y poder administrativo de la clase política quien es, en última instancia, la que construye las reglas del juego político con base a leyes, decretos, enmiendas. Dentro del espacio estrictamente institucional también se configuran los valores, las perspectivas ideológicas y los ideales, los cuales ayudan a conformar y orientar preferencias del ciudadano.

En efecto, en México ocurre un fenómeno político especial: a partir del triunfo del Partido de la Revolución Democrática en las elecciones para Jefe de Gobierno del Distrito Federal (2000), hubo un giro de ciento ochenta grados en



el diseño de la plataforma político-electoral. Como institución partidista logró presentar ante la opinión pública un programa de ayuda y reconocimiento del adulto mayor jurisdicionado al Distrito Federal. En dicho programa se contempló ofrecerles un bono de casi setecientos pesos mensuales. Se abrieron espacios público-culturales para éstos. Se les brindaron despensas y aumentó el servicio médico y clínico. Independientemente del juicio ramplón de los detractores al programa se observa cómo un partido político (de acuerdo al artículo 41 constitucional) retoma las demandas sociales de grupos organizados, las estudia y las convierte en decreto valido para el área jurisdicionada de incidencia. Eso ha conllevado a forjar una línea estratégica y fundamental en las políticas públicas del gobierno capitalino. Ahora dicho partido político trabaja y lleva a cabo políticas de apoyo y reconocimiento a la “gente grande”. En efecto, los resultados que se han obtenido a cuatro años de aplicación del programa han sido favorables, sin embargo, el problema sigue aún permaneciendo: el partido sigue siendo el interlocutor ante el Estado. ¿Y los adultos mayores donde quedan? Al parecer los movimientos organizados de senectos han descubierto el problema político operativo central: sus demandas sólo son viables si solo si se incorporan a un partido político. Los riesgos son, como bien lo han indicado Clauss Offe y A. Touraine, la coptación, la desmovilización y la pérdida de autonomía y autogestión.

En el año 2002 en la Ciudad de México y después en febrero del 2004 en Gualoguyachú, Provincia de Entre Ríos, Argentina, se llevaron a cabo dos encuentros Interamericanos por los derechos y la ciudadanía de los adultos mayores. El primero fue convocado por el Partido de la Revolución Democrática al cual sólo asistieron pocos representantes de los movimientos de adultos mayores. Estuvieron en su mayoría diputados, intelectuales y algunos representantes de organizaciones civiles. El evento denominado “Los años y los derechos” fue insuficiente ya que los interlocutores principales estaban trabajando con sus pares bolivianos y argentinos sobre un proyecto ley



latinoamericano de ciudadanía y vejez. La crítica hacia ese evento fue en el sentido de que aún el reconocimiento de ciudadanía proviene de las instituciones. Los actores sociales y entre ellos los adultos mayores consideran que la ciudadanía también es un logro conquistado *desde abajo*.

Indudablemente, los adultos mayores estiman que la ciudadanía no es una regalía pasajera concedida por alguna institución política. Piensan que ésta es el fruto del esfuerzo y la lucha pública responsable. No aceptan la radicalidad dual entre poder político *versus* poder social. Piensan que ambos poderes se concatenan y lo único que los hace diferentes es el grado de institucionalidad y conflicto. Si bien es cierto que la vía institucional (partidos políticos) es fundamental, también señalan que la vía *no institucional* o el activismo social independiente es otro recurso legítimo y válido para lograr orientar las prácticas políticas. Justamente los movimientos de adultos mayores a nivel mundial pretenden la aplicabilidad, a partir de procedimientos normativos, de principios materiales con pretensión universal basados en la justicia y ser así adoptados no sólo para hoy sino para siempre. ¿Cualquier demanda es sujeta de ser acatada políticamente? Por supuesto que no. Primero, debe ser de interés público relevante. Segundo, debe responder a una comunidad de vida específica. Tercero, estará fundada en principios éticos y de justicia con pretensión de universalidad. De esa manera, la ciudadanía que están ampliando los adultos mayores está fundada en el activismo contestatario como vía legítima a través de la cual sus demandas sustentadas en la apertura política, en la búsqueda de reconocimiento como grupo humano vulnerable y en la exigencia ética basada en la justicia, constituyen las condiciones necesarias para reflexionar sobre lo político de la praxis de los adultos mayores.

¿En qué consiste la legitimidad en la que se basa el acto político del adulto mayor? La respuesta tiene dos niveles de fundamentación: primero, en cuanto que constituyen un poder social organizado capaz de utilizar el recurso de movilización y resistencia, actuar de acuerdo a un programa político propositivo



y concederle relevancia a la norma como condición *sine qua non* de toda acción posible (aunque hay que destacar que si la norma representa un obstáculo ilegal entonces se apela a esa supuesta legalidad y se recurre a otra vía racional basada en la justicia); segundo, en tanto que es constituida por principios ético-políticos los cuales determinan la viabilidad de cualquier orden político posible. ¿Cuáles son esos principios éticos? Para el tema de nuestra investigación diré que son tres los centrales (aunque acepto que pueden ser muchos más, dependiendo del enfoque filosófico desde el cual se parta): a) lo justo, porque constituye el “núcleo duro” de cualquier actividad humana. Lo justo tiene que ver con juicios y decisiones los cuales permiten que “algo” genere reproducción simétrica entre los sujetos que conforman una comunidad. Me refiero a la administración de los bienes materiales que posibiliten la reproducción de la vida humana. Cuando un grupo o colectivo reivindica el principio de justicia no sólo significa un trato formal equitativo, sino un reconocimiento a su situación específica desde la cual se busca acceso a los bienes materiales que son en última instancia los que permiten vivir o morir (empleo con remuneración *justa*, jubilación y pensión *justa*, reconocimiento *justo*). A partir del principio de justicia, las instituciones también pueden legitimar su existencia a través de repartos de bienes equitativos. Se pueden construir estrategias de protección social y de oportunidades para aquellos que han vivido al margen o excluidos de la justicia social. En ese sentido, los adultos mayores saben que sin un principio de justicia fundamentado no es posible increpar al poder político institucional; **b)** La libertad, en cuanto que condición mínima de respeto a la autonomía de los sujetos longevos y en cuanto al reconocimiento de la capacidad ilocucionaria de éstos en su participación pública y, por qué no también doméstica o privada. Es decir, libertad y respeto a los ancianos como miembros de una comunidad de comunicación, donde sean escuchadas y solucionadas sus demandas públicas; **c)** La felicidad en tanto que horizonte existencial último. La felicidad no sólo en



cuanto que experiencia individual de satisfacción, sino también en cuanto que vivencia colectiva responsable y solidaria (tanto para los adultos mayores del presente como todos aquellos que lo seremos en el futuro).

En efecto, el aporte teórico que ha logrado la práctica política del adulto mayor en lo referente a la ciudadanía consiste en proporcionarle contenidos éticos a las normas que regulan su praxis organizativa. Eso también ha permitido elucidar la idea de que el actor político longevo es el interlocutor activo el cual va contribuyendo a orientar las políticas públicas a partir de las protestas y propuestas que buscan el reconocimiento, la construcción de ciertos derechos fundamentales y la protección constitucional de estos permitiendo, finalmente, el rompimiento del mito alienante de que adulto mayor es un cuasi-ciudadano o ciudadano de tercera clase.

En sus últimos años de vida Norberto Bobbio escribía en su apuntes sobre la *senectute* la idea de que al presente orden institucional basado en el conformismo y la alineación hay que molestarlo e incomodarlo. Señalaba que el tiempo moderno no tolera ser increpado por voces de personas mayores. Aconsejaba que el mejor acto racional para alcanzar cierta relevancia ciudadana, es el activismo político. De esa manera, la lucha por la ciudadanía, el reconocimiento y los derechos logrados por los adultos mayores organizados marcan, indudablemente, nuevas formas de hacer política y de reconfigurar el concepto de lo político.



1. MODERNIDAD, EXCLUSIÓN Y VEJEZ

A los noventa años de edad Ernest Bloch escribía en su última obra *Experimentum Mundi*¹ algunas líneas sobre la modernidad y decía que ésta es “el tiempo en el que se ha perdido la esperanza y capitulado ante el despotismo de la nada”. La modernidad europea a la que se refiere nuestro filósofo de origen judío es aquella que ha levantado del suplicio medieval a la razón como única potencia demiúrgica válida portadora del proceso científico y desarrollo humano. Curiosamente observaba que la pretensión desarrollista de la sociedad sembraba desconfianza e incertidumbre en los sujetos humanos y en las sociedades que se inclinaban frente a la promesa de alcanzar el hiperdesarrollo y trascendencia. Pese al cuestionamiento epistemológico del fundamento de la modernidad que se instaura en los albores del siglo XVII, Bloch reconoce la novedad histórica de ese fenómeno filosófico-cultural. Básicamente retoma el aporte significativo que consistió en establecer los mecanismos racionales a través de los cuales era posible emancipar el sujeto humano. La modernidad, en cuanto a proyecto progresista, se fundamentó en el paradigma de la razón. Ésta se construyó por encima de toda base experimental y empírica consolidándose como actividad científica salvadora de la historia y de la humanidad en general.

Y en efecto, la dimensión paradisíaca que contenía el proyecto ilustrado de la modernidad, hasta cierto punto se justificaba a partir del desencanto que experimentó la ortodoxia clerical medieval y junto con ella el antiguo régimen. Los adelantos en las ciencias experimentales y exáctas constituyeron las premisas incuestionables de la razón al servicio del progreso científico. Las implicaciones epistemológicas de la razón moderna se dejaron ver en los campos específicos de la moral, la economía y la política. Esa modernidad basada en la razón cuenta incluso con un pasado glorioso de luchas heroicas.

¹ Es en 1975 cuando aparece publicada la obra de E. Bloch: *Experimentum Mundi. Frage, Kstegorien des Herausbringens, Praxis, Gesamtausgabe XV*, 1975. En esa obra y, en plena vejez, Bloch realiza toda una revisión sistemática de conceptos filosóficos, entre ellos de la modernidad.



La causa de la libertad fue en un tiempo su misma causa. Con ella y por ella, el pueblo rompió las cadenas de su servidumbre, decapitó a sus tiranos, asaltó los castillos de sus señores y prendió fuego a la iglesia de sus verdugos, se proclamaron independencias, se suprimieron poderes y se derrotaron reyes. Por eso el pueblo la amaba. “*con la razón se gozaba y con ella se vivía*”². ¿Qué fue lo que hizo que el sueño utópico de la razón moderna deviniera pesadilla concreta? Como bien dice José Porfirio Miranda, la investigación científica y su progreso se han olvidado desde hace tiempo de los intereses a los que sirve, de la historia y de las necesidades de los sujetos concretos, de su dolor y de sus esperanzas. La razón moderna incubada hoy día en los sistemas funcionales (Weber) que construye la cibernética o la teoría de los sistemas (Luhmann), tiene una realidad abstracta y petrificada por encima del sujeto humano.

Los sueños de antaño de la razón moderna tuvieron a sus actores que los produjeron. No fueron la *vox populi*, ni los siervos, ni los iletrados (aunque ellos se inspiraron en ella para emanciparse), sino el sujeto burgués emergente: la razón moderna, idéntica a las ciencias empíricas y su desarrollo, es directamente proporcional a la autonomía y libertad del individuo burgués de la Modernidad. La homologación del burgués y razón moderna, permite descubrir el límite histórico de la modernidad en cuanto límite impuesto por el modo de producción capitalista.

Para la reflexión filosófico-política y para las conclusiones de la presente investigación, la razón ha sido en la Modernidad el principio legitimatorio de quienes histórica y socialmente tenían la capacidad (y quizás hoy sigan conservando a través de otros medios) de instaurar su dominación política y económica como un poder general representativo de la sociedad entera. Ese carácter histórico de la razón moderna puede constatarse desde los filósofos de

² E. Subirats: *Contra la razón destructiva*, 1979, pp. 28-29. También consúltese la obra de J. Porfirio Miranda: *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica al positivismo*, 1994. En la obra de Porfirio Miranda es posible comprender una de las más importantes críticas al discurso de la razón científica, analítica y tecnológica, así como también la crisis o empobrecimiento moral y material de la vida humana.



la revolución burguesa (Hobbes), pasando por los teóricos del bloque (stalinismo), hasta llegar a la comunidad de comunicación hegemónica y la teoría de los sistemas (Luhmann). Los metalenguajes políticos de la razón moderna han buscado la legitimación del poder en tanto que poder general y abstracto sobre toda sociedad³.

Sin embargo, el imperativo de la subsunción de la realidad social e histórica que ejerce la razón moderna ha sido superado por otra variable económico-científica, y pragmático-político aun más eficiente: la exclusión. Los postulados de científicidad, pureza y universalidad que fundamentan epistemológicamente el proceso de la Modernidad y la justificación política de la misma, en cuanto un momento específico de la dominación burguesa, han provocado el libre desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, su globalización pero, paralelamente, han creado una especie de “acción-reacción” donde la reacción es aquello excluido del proceso operativo de la Modernidad (acción sistémica). Se excluye todo lo que no sirve, lo no funcional, lo no eficiente, aquello que no es manipulable ni produce dentro de una lógica de cálculo y maximización.

Hace un par de décadas Luhmann indicó que el sistema o la Modernidad juega con la variante de inclusión-exclusión. Aunque todos los miembros de una sociedad participen (principalmente como observadores) en los flujos de comunicación, sin embargo son excluidos del sistema puesto que no pueden ser criterio de autorreferencia⁴. Señala que la exclusión forma parte del proceso natural de los sistemas (económico, cultural o político) en la cual es más fácil dominar subsistemas o fragmentos de subsistemas excluidos. Luhmann justifica

³ Señala Subirats que “el que hoy invoca a la razón no debería ignorar estas determinaciones históricas que le son inherentes; sobre todo, no debería ignorar esta limitación. La razón tuvo un pasado glorioso. Fue heroica y revolucionaria pero la revolución se detuvo allí donde la universidad abstracta del sujeto burgués se realizan en el Estado y la emancipación que impulsó terminaba en el mismo punto donde había comenzado: con la liberación de las fuerzas productivas y la subsunción del mundo al *logos* del trabajo abstracto, es decir, de las ciencias en su sentido moderno” (E. Subirats: *Contra la razón destructiva*, op. cit., p. 37). En efecto, esa visión crítica contra la Modernidad que realiza Subirats, también la había intuido Engels en *el Anti-Dühring* donde nos dice que el reino de la razón moderna no es otra cosa que el reino idealizado de la burguesía.

⁴ N. Luhmann: “Inklusion und Exklusion”, en *Soziologische Aufklärung* 6, 1995, pp. 237-264.



la naturaleza de la exclusión, pues señala que ésta es concomitante a la razón sistémica moderna. Para entender el proceso dialéctico de inclusión-exclusión es menester ubicarlo en la macro estructura del sistema-mundo como bien lo acota I. Wallerstein⁵.

La Modernidad, clonada en lo que hoy se llama globalización, ha ido autoconfigurándose como un sistema formal preformativo que se levanta como criterio de verdad, validez y factibilidad, segregando y excluyendo la vida empírica de millones de seres humanos. La Modernidad, disfrazada de racionalidad científica y tecnológica, justifica la existencia hegemónica de la clase económico-política que monopoliza el poder a escala mundial. La lógica funcional con que opera la racionalidad moderna centra su atención en el valor que se valoraliza, el dinero que produce dinero (D-D') y propone como utopía secular el fetichismo del capital. Mientras el capital pretende ontologizarse en cuanto valor que se valoraliza, la vida humana se desvaloriza. La desvalorización que se presenta es el producto de la exclusión sistémica⁶.

¿Quiénes son los excluidos? Puedo nombrarlos genéricamente pero mejor dejo las respuestas a los datos siguientes:

- 2,800 millones de personas quienes viven con menos de dos dólares Imayores de 60 años.
- 792 millones de personas que pasan hambre en países de desarrollo y otros 34 millones en áreas industrializadas en transición⁷.
- 5,000 personas que mueren diariamente de hambre⁸.

⁵ I. Wallerstein: *El Moderno Sistema Mundial*, 1979. del mismo autor vease *The Politics World-Economy*, 1984. En ambas obras se plantea claramente los efectos políticos y sociales de la Modernidad. Señala que la exclusión es un efecto producto de acciones políticas, que buscan el control se sistema-mundo.

⁶ Para tener una visión completa del problema del valor que se valoraliza y la desvalorización de la vida humana, consúltese J.C. García Ramírez: "Corporalidad y Derechos Humanos en Karl Marx", Tesis de licenciatura, 1995.

⁷ *Informe 2000*, Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación, 2001.

⁸ J. Ziegler: *El Hambre en el Mundo Explicado a mi Hijo*, 2000.



- Los 3,000 millones de personas que carecen de servicios de saneamiento. Los 1,300 millones que no disponen de agua potable. 2,000 millones que no tienen electricidad y los 880 millones de analfabetos.
- 2 millones de niñas que entran cada año en el circuito de la explotación sexual. Los 50 millones de niños que trabajan, donde 125 millones lo hacen en condiciones de esclavitud y los 120,000 niños soldados que combaten en guerras en África.
- Los 15 países de los 48 mas pobres del mundo en los que, el 80% de sus habitantes sobreviven tan sólo con medio dólar por día y en lo que las expectativas de vida es de 51 años.
- Los 15 millones de indígenas y los 18 millones de campesinos desplazados de su modo de vida autóctono.
- 77 millones de adultos mayores (de 60 años en adelante) en el mundo⁹ de los cuales el 33% esta adscrito al régimen de jubilación y pensión¹⁰ y el 23% recibe algún tipo de bonificación o protección social. Para el 2010 habrán 88 millones de ancianos y para el 2020 serán 125 millones

La exclusión es el resultado de fuerzas políticas que determinan el microespacio del poder institucional o hegemónico y abren a la vez espacios sociales donde son arrojados inmensos grupos de pobres, marginados, olvidados. La exclusión produce, como decía Marx, vastos ejércitos de desocupados, ocupados pero explotados, segregados y discriminados. La lógica excluyente de la razón moderna o de la economía de mercado (en mi infancia se llamaba capitalismo) es el artificio del cinismo y la discriminación. Dentro del estratagema de la razón política moderna, podemos entonces formularnos la pregunta: ¿qué papel juega la vejez o los millones de ancianos que

⁹ *Asamblea Mundial Sobre el Envejecimiento*, Madrid, Abril, 2002.

¹⁰ En el caso de México el 64% de los adultos mayores carecen de alguna jubilación. Ver J.C. García Ramírez: "Consideración Concreta: ¿Qué significa ser anciano en México?", en *La Vejez. El grito de los olvidados*, 2003.



experimentan en sus cuerpos y edades las inclemencias de la modernidad que de entrada los excluye de cualquier posible beneficio del sistema-mundo? Respondo desde dos niveles de argumentación:

- *Filosóficamente*, con la irrupción de la modernidad la tradición se desmantelo. Lo nuevo se impuso sobre lo viejo: el análisis de las cosas se antepone como eje rector de los discursos a las palabras vivas producto de la experiencia; el acto de escribir individualmente se impone sobre las vivencias y enseñanzas orales impartidas comunitariamente y los textos comienzan a separarse del contexto abstrayendo a los sujetos empíricos de sus coordenadas espacio-temporales. La gramática de los discursos comienzan a correr tras el orden de las cosas y empieza a razonar sobre la única vía válida para acceder al campo objetual. Las ciencias empíricas nacientes se encargan de fundamentar los éxtasis de la modernidad. Así, aparece el sujeto racional y la metodología que exige explicar el orden de los objetos físicos y de los conceptos que dan cuenta de ellos¹¹.

De esa manera, los intereses de la razón moderna comienzan a excluir otros ámbitos inherentes a la vida humana: la sensibilidad, lo material que es la corporalidad y el tiempo existencial. La separación conlleva a la dualidad radical humana: sujeto pensante *versus* sujeto sensible. Lo verdaderamente indicativo en la vida del ser humano, señala la modernidad, es el uso pleno de la razón. Lo que experimenté, la dimensión de lo sensible o corporal no merece el mayor de los cuidados. La inmediatez del sujeto, es decir su corporalidad, carece de inteligibilidad. La historia de las ideas modernas se convierte en una pesquisa contra él. La ontología pretende redimensionar las estructuras existenciales bajo categorías que parten de un nivel epistemológico pero

¹¹ Todo el camino que explica la exégesis del sujeto racional moderno lo explico en la obra *La vejez. El grito de los olvidados*, op. cit. Al respecto véase “La analítica existenciaría de la vejez”.



que en ocasiones ya no retornan al punto de partida: el cuerpo. La razón disociada de su único soporte material, el cuerpo, comienza a excluir las peculiaridades que de entrada son insoslayables. Una peculiaridad es la vejez. El cuerpo humano sujeto al envejecimiento es una dimensión no relevante para la razón moderna.

La vejez nunca ha formado parte del proyecto histórico de la Modernidad, por el contrario, es su antinomia. En envejecimiento en tanto que un proceso natural y antológicamente ya dado (en acto o potencia) constituye un modo de realidad en el devenir del ser humano. Para la modernidad la vejez anuncia la decrepitud y el momento negativo en el tiempo existencial. En razón de ella se excluyen a los sujetos que envejecen porque el ideal es lo nuevo y lo que deviene viejo carece de significatividad. El instante y la prontitud se convierten en las premisas indispensables en cuanto que síntesis de lo novedoso, la rapidez, el vértigo. Pero resulta que ella lleva su contradicción, puesto que nada es perdurable, ni el ideal de lo nuevo es eterno. El envejecimiento es el punto de ruptura existencial dramático del acontecer humano. En él las condiciones de posibilidad de la eterna juventud se diluyen con el paso de los años.

Otra nota central del tiempo moderno consiste en la inversión de las personas por cosas u objetos. Eso determina fuertemente el mundo de la vejez ya que en la mayoría de los casos los ancianos experimentan la Modernidad como una fuerza que los lanza al desasosiego desde donde miran la paz perpetua como una ilusión y posteriormente comienzan a rehuir del mundo, no lo asumen y son indiferentes ante la vida. Dicha experiencia provoca que éstos abandonen cualquier posible compromiso tanto hacia sí mismos como para los demás. La razón moderna excluye y confina a los viejos en el microespacio privado. Su “pedagogía excluyente” enseña o impone formas de repliegue hasta caer en el



solipsismo. La Modernidad cosifica a través de sus mecanismos ideológicos, culturales y políticos. Por medio de dichos mecanismos se genera entre los ancianos, vacío y soledad¹². De esa manera, los cuerpos avejentados son subsumidos por el vértigo de la Modernidad y reducidos a la nada, a la vaciedad y anonimato.

- *Políticamente.* Para la razón política moderna la vejez nunca ha sido temática de reflexión. No lo es porque no forma parte del espacio público. No se le reconoce importancia alguna dado que el mundo de vida de los individuos ha sido restringido y en ocasiones negado. Basta con recordar lo indicado por Hobbes cuando dice que la naturaleza humana es violenta, voraz e irracional. Los individuos sólo son racionales si solo si son capaces de renunciar a su individualidad y cedérsela a poderes y leyes provenientes del soberano. Los individuos sólo son reconocidos por el poder político si saben obedecer: lo que le ocurra a cada vida particular como son sus apetitos, su sensibilidad, su envejecimiento, son aspectos irrelevantes. El espacio social o público de los ancianos ha sido reducido a tal grado que, a lo sumo, éstos son visualizados solamente en el espacio doméstico. La vejez en cuanto temática nunca ha formado parte de la programática moderna.

La mejor forma de excluir a la vejez de la lógica de la razón moderna es ignorándola discursivamente y declarándola concepto inoperante en el esquema de la economía política. Los viejos representan costos económicos y una carga social y política. La Modernidad, fundada en el imperativo de la productividad y el rendimiento, no puede contemplar la presencia de los viejos puesto que éstos son improductivos. El desprecio social de los senectos es producto del rechazo económico y del no reconocimiento político. La Modernidad es ruptura y segregación: ha quebrantado los lazos de reciprocidad entre los sujetos y a una parte de

¹² Consúltese el artículo con A. Kraus: *Tiempos Modernos: vejez y soledad*, en <http://www.jornada.unam.mx>, septiembre 2002.



éstos, de acuerdo a su edad mayor, los abandona a su suerte. El sujeto anciano al poseer un cuerpo desgastado y obsoleto se convierte en un objeto de caridad o desecho pero nunca en sujeto de derechos. Además, para aspirar al estatuto de reconocimiento jurídico la Modernidad ha establecido figuras formales que son las que indican quiénes tienen derecho y quienes no. Se tiene derecho porque se es propietario, libre, por pagar impuestos o por producir, pero nunca porque se es viejo (los derechos de los adultos mayores son recientes. Tuvieron que transcurrir trescientos años para hablar de los derechos del adulto mayor).

Ante tales circunstancias es comprensible la visión limitada que se tenía sobre la “sociedad civil” en Hobbes, Kant y Hegel. Los individuos que participaban en los intercambios sociales no podían hacerlo en la dimensión de lo político. La política tenía otros referentes e imaginarios. La vejez nunca representó una temática para la razón política moderna. Por el contrario, fue su otra cara; la silenciada, la ocultada. Pese a la declaración de los derechos del hombre, la Modernidad, ciertamente, universaliza la libertad, la igualdad, y la fraternidad, sin embargo, el mundo de vida de los individuos muchas veces permaneció ajeno a tal decreto. La vida de los particulares devenía, como siempre ha sucedido, de manera natural: nacer, crecer, reproducirse, envejecer. Ese último proceso es el más ajeno e irrelevante en la historia de las sociedades modernas. De esa manera, también la Modernidad ha provocado incomunicabilidad entre las generaciones. Los lazos intergeneracionales han sido trastocados y las políticas muchas veces han reforzado el aislamiento entre una generación y otra. El lenguaje político moderno excluye a la vejez porque ésta es una cuestión que ha de tratarse en el espacio privado. El espacio público sólo está reservado para los intereses de clase, grados de conflicto, formas de coacción, búsqueda de monopolio del poder, pero nunca para aquellos sujetos empíricos



avejentados, improductivos. La razón política moderna presume que está al servicio de los intereses humanos, sin embargo, en la praxis lo niega. Su pretensión de validez se reduce, finalmente, a la búsqueda de la legitimidad del monopolio del poder a partir de la abstracción de las necesidades materiales de los sujetos empíricos, especialmente, de los más ancianos.

2. LAS POLÍTICAS DEL GERONTOCIDIO

Por políticas entiendo los mecanismos, procesos, grados de control y administración, algunas veces de manera institucional, otras veces de manera paralela y aviesa, a través de los cuales se movilizan recursos (económicos, ideológicos y políticos) orientados a ordenar y coaccionar lo social. Por gerontocidio comprendo la práctica política que niega y atenta contra la vida humana de las personas ancianas. La práctica gerontocidia es aquella que utiliza instrumentos jurídico-institucionales productores de efectos negativos en la población longeva. Éticamente, esa aplicabilidad técnica es injusta porque oculta las necesidades materiales de una comunidad de vida específica y sobre todo niega las condiciones fácticas de producción y reproducción de la vida. Pueden existir políticas públicas de atención a la población anciana. Se puede hablar de su protección social o asistencial, sin embargo, eso no es suficiente para atacar de fondo la miseria y el abandono en el que se encuentra.

Normalmente esas políticas obedecen a exigencias sistémicas que, en esencia, responden a intereses de clase históricamente determinados. Indudablemente la Modernidad, otra faceta del capitalismo industrial de los siglos XVIII XIX, anunció que su nueva lógica reproductora tendría como punto de partida estratégico el aumento del valor de cambio y la exclusión de todo *deber y responsabilidad*. La retórica de la política gerontocidia es proporcional a la lógica sistémica que la produce. Así, una política leonina y agresiva contra la



población anciana puede incorporar estrategias que reivindiquen al anciano como un ser viviente curioso, chistoso, frágil y torpe, al que hay que brindarle “amor y respeto”. Pero resulta que a ese discurso fetichista le importa más el valor económico que dignificar al anciano. Importante es poner a salvo las estructuras económico e histórico-políticas que dan origen a la miseria y marginalidad. Bien lo decía el joven Marx: “*estamos ante un aparente liberalismo, que se presta a hacer concesiones y ofrece en sacrificio a las personas (...) para mantener en pie la cosa*”¹³. Salvar los valores de cambio (“la cosa”) está por encima de la vida humana.

Existen básicamente tres expresiones de políticas públicas que atentan contra la población de adultos mayores y que ponen en riesgo las políticas de reconocimiento y derechos de las generaciones pre-senectas. Antes he de aclarar que esas políticas de la vejez no son herméticas, es decir, no son posturas únicas que una niega a la otra, normalmente se mezclan pero los efectos son los mismos. Veamos.

- Política asistencialista. Aquí se pone énfasis en el concepto de atención pública que ha de ser regulada por el llamado Estado de bienestar. En este punto la asistencia o atención al anciano se define como un deber moral del Estado. Se actúa por convicción pero no por responsabilidad y constitucionalidad. Bien es cierto que la práctica asistencialista reduce el impacto de la miseria y el olvido pero no ataca las estructuras del sistema. La ayuda se mide por el tiempo político en el que solamente se aplica la asistencia mientras la clase pública hace uso del poder. Convicción por atender es moverse por el voluntarismo y el interés de grupo o de clase. Los bonos o vales que puedan dárseles a los ancianos no resuelven la injusticia, pero sí minimizan su continua pauperización. El otro problema es que el sujeto anciano se convierte en objeto de asistencia y así se

¹³ K. Marx: “Acerca de la censura”, en *Obras fundamentales*, I, 1972, p. 150.



establecen lazos de dependencia de éste hacia el Estado. La política asistencialista puede correr el riesgo de cosificar y enajenar. La pasividad del anciano implica que sea incapaz de reflexionar y demandar reconocimiento y exigir leyes que garanticen sus derechos.

- Política de cooptación y desmovilización. Se trata de recursos que utilizan los Estados autoritarios (según la terminología de O'Donnell). El objetivo es contrarrestar la movilidad contestataria de las asociaciones de adultos mayores. El Estado autoritario impone criterios de competencia entre los actores sociales para que éstos entren en lucha por alcanzar reconocimiento y subsidio institucional. Coptar es enajenar un movimiento político e institucionalizarlo. A través de la cooptación es posible fracturar la cohesión organizada de los adultos mayores, o bien corromper los principios de representación. Los objetivos en ese nivel político son: deslegitimar las pretensiones de validez de demandas justas y convertir a las asociaciones de ancianos en grupos de poder en los que solamente los auto-llamados representantes o líderes son los beneficiarios directos. De esa manera las políticas de vejez se convierten en simples idearios de la clase política. Utilizan una causa ética como un recurso propagandístico. De cualquier forma, los adultos mayores son utilizados pragmáticamente por intereses de poder. Pueden ser los “objetos políticos” en tiempos electorales, luego, vuelven a ser los objetos olvidados.
- Política Neoliberal. En ese lenguaje político se trata de uno de los momentos más agresivos contra la población longeva. En dicha política la Modernidad y el capitalismo se sintetizan para dar origen a una concepción pragmática de la vida. Se basa en el principio metódico del cálculo de intereses egoístas. Comúnmente esa política es conocida como economía política del mercado. La lógica del mercado establece la estructura de funcionamiento que comienza con un proceso económico



orientado por la libre comercialización de los factores de producción y de productos. En esa situación los intereses primordiales no son la satisfacción de las necesidades humanas, sino la reproducción de la estructura de clases en la que por un lado se busca la hegemonía de grupos que pretenden la maximización de la plusvalía obtenida de la combinación de los factores de producción, los cuales están a su disposición y, por el otro lado, grupos que constituyen uno de esos factores de producción que buscan la competencia basada en el cálculo: cada quien busca valorizar el valor utilizando cualquier medio que la lógica neoliberal o de mercado permita. En ese sentido, podemos entender el problema de los jubilados y pensionados en todo el mundo. Los gobiernos, cautivados por la magia del valor que se valoriza (plusvalía), desregularizan todo aquello administrado por el Estado. Los grupos privados, que pertenecen a la clase hegemónica, económica transnacional, son ahora los que administran los fondos jubilatorios. Eso favorece la ley del cálculo de intereses privados, maximizan utilidades y obliga al Estado a minimizar beneficios y a no asumir responsabilidades sociales e históricas.

A partir de la política neoliberal, el Fondo Monetario Internacional, recomienda a los Estados o economías emergentes abrirse para que el mercado trace sus líneas de operación. Instruye a los gobiernos aplicar políticas que reduzcan la inversión social y recomienda dejar de invertir en rubros como son la pobreza y la vejez. Así tenemos que, por un lado, la lógica neoliberal transgrede el principio ético de justicia distributiva negando las condiciones mínimas para que una comunidad de vida, los ancianos, puedan disfrutar de los beneficios del sistema-mundo y, por otro lado, cierra las oportunidades (como lo es el mercado laboral) de reproducción vital. Si no hay trabajo para personas de mediana edad, tampoco lo hay para personas



mayores. Los regidores de la política neoliberal llegan al paroxismo cuando señala irresponsablemente que los paquetes de beneficio están reservados para una minoría que, según su estatuto ideológico, son el motor económico del mundo, los talentosos, los que tienen perspectiva financiera, los que calculan y buscan el éxito a partir de elementos técnicos y jurídicos. De esa manera, la separación de los ganadores y perdedores se convierte supuestamente en un destino histórico. Por supuesto que entre los que forman la larga lista de los perdedores se encuentra el getto de ancianos¹⁴.

De cualquier forma, sea por la manipulación cínica, el desmantelamiento de células, movimientos y redes organizadas, exclusión de mercado laboral y marginación plena, los adultos mayores enfrentan una situación política estratégica, ya que no solamente está de por medio su *presente miserable*, sino también el *futuro* de las próximas generaciones. El documento presentado en junio de 2002, en Gualeguaychú, Provincia de Entre Ríos, Argentina, titulado “*Reflexiones sobre puntos críticos para evitar el Gerontocidio en Argentina y Latinoamérica*”, es fundamental porque en él se fundamenta el origen de la pobreza, la exclusión y el crimen social del adulto mayor. Responsabiliza al “modelo imperante” (neoliberal) de los costos sociales. Además también enfatiza el papel irresponsable y cínico de quienes son los agentes institucionales que deciden y mal-administran. En suma, propone al igual que los documentos emitidos por el movimiento Unificador Nacional de Jubilados y

¹⁴ La mayoría de las sociedades industriales tiene una población envejecida y éste es un gran problema debido a la bomba de tiempo que representan las pensiones. Los compromisos con las pensiones que contrajeron países como Italia, Alemania o Japón, cada día se van omitiendo debido a la insuficiencia del gasto para seguir pagando jubilaciones. En Gran Bretaña, las pensiones y jubilaciones no son administradas directamente por el Estado, sino por convenios bipartitas (iniciativa privada y jubilados). México es otro país que no escapa a la lógica neoliberal. Se dice que el sistema jubilatorio nacional está en riesgo de colapsarse. Es necesario incrementar las cuotas de los trabajadores en activo y aumentar los años para jubilarse. Sin embargo, quienes defiendan el proyecto de reestructuración o privatización no indican que la crisis financiera es producto de los malos manejos del fondo jubilatorio, de la incapacidad del sistema de mercado de ofrecer mayores empleos, de que el Estado mexicano ha cargado con deudas privadas que las hace públicas y por ende, no cuenta con liquidez para subsanar con recursos la declive financiera y, finalmente, no reconoce que la vigente estructura sistémica, técnica, *éticamente*, está invalidada para promover una justicia en el reparto de los bienes materiales para la población longeva. Al respecto véase A. Giddens: *La tercera vía. La renovación de la social democracia*, 1998, pp.140-151.



Pensionados y la Revolución Blanca, ambos de México, la Red Iberoamericana de Asociaciones de Adultos Mayores y la Comisión de la Unión Europea a Favor de los Adultos Mayores, el combate frontal al sistema neoliberal a partir de la organización y la participación coherente y solidaria de los distintos actores sociales y políticos. La resistencia y el diálogo proponen los documentos, como vía racional para solucionar conflictos y la construcción del concepto de “hombre nuevo” en tanto que reconocimiento de los aspectos múltiples que caracterizan las diferentes edades, especialmente, de la vejez.

3. LA RESISTENCIA: LOS DERECHOS Y LOS AÑOS

Se ha llegado a otro momento conclusivo de la presente investigación. Ahora el punto afirmativo a sostener se ubica en las condiciones o principios de la factibilidad política o de la efectuación de los medios o fines de la acción correcta. Los lenguajes de la política gerontocida, fundados en la razón moderna hegemónica, efectúan acciones con pretensión legítima para cumplir sus fines (diría Weber “justificando el poder como dominación”). Dichos lenguajes también tienen una dimensión de factibilidad y realización de objetivos. Sólo que se fundamentan en el orden sistémico que por definición ejerce el monopolio del uso de la coacción.

La situación crítica que interesa consiste en señalar el fundamento que sostiene al sistema empecinado en excluir, dominar y negar, la “otra parte” del sistema funcional. Deseo calificar a esa práctica sistemática hegemónica *principium oppresionis* como aquel enunciado en el que es considerada la otredad, en cuanto anciano, negada en sus intereses distintos en el sistema¹⁵. No olvidemos que en todo mundo de vida, comunidad de comunicación,

¹⁵ Luhmann en su consideración del sujeto como parte funcional del sistema, describe correctamente que no es de interés seguir hablando de “personas” sino de “funciones” o momentos autopoieticos abstractos de la vida empírica del sujeto (N. Luhmann: “System und Funktion”, en *Sociales Systeme*, 1988).



siempre, necesariamente (dado que no existen sistemas absolutos y perfectos) hay *otro*, el oprimido, el excluido. En un “mundo”, en una cultura, en un *ethos*, no puede dejar de negarse siempre, *a priori*, a algún *otro*. Lo diferente a la totalidad (sistémica) es lo que permanece oculto y dominado. Pero resulta que lo diferente está en condiciones de emerger y confrontar la estructura que lo somete. Entonces sucede que también eso otro o diferente construye los fines y los medios para poner en cuestión el acto injusto de la racionalidad hegemónica dominadora. A ese acto de confrontación lo denomino *principium oppositum*.

El principio de oposición consiste en la coordinación de fuerzas sociales que definen y orientan la práctica política con pretensión de justicia y reconocimiento, oponiéndose a la práctica legal denominadora de un sistema. Al acto permanente y responsable del *principium oppositum*, lo llamo resistencia.

La resistencia en política no sólo implica la interpretación de los juegos y tiempo políticos para saber administrar y permanecer en el espacio público como acto interpelador, sino también, la apropiación de dicho espacio en el que los sujetos se organizan y tienden a participar en la esfera de la opinión publico-política.

La resistencia no necesariamente opera en el ámbito ilegal como cree el sistema. Por el contrario, es la acción organizada con pretensión política de justicia¹⁶ y búsqueda de legitimidad apoyada en la norma. Todo acto político de resistencia obtiene su normatividad de esa pretensión política de justicia la cual se basa en la lucha por alcanzar la simétrica participación democrática de los afectados o de los excluidos del sistema. En ese sentido la resistencia también forma parte ineludible del proyecto político de todo acto contestatario además, es el recurso válido de toda estrategia crítica.

¹⁶ Por pretensión de justicia política entiendo el marco teórico de la *praxis* social organizada, necesaria y fácticamente posible de ser aceptada y aplicada en contextos históricos determinados. Toda pretensión de justicia contempla principios éticos, medio-fines, normas o procedimientos reguladores de la acción, propuestas y métodos para incidir o transformar decisiones institucionales. La pretensión de justicia permite construir formas de reciprocidad sin exclusión y sin violencia.



De esa manera la resistencia se ha convertido en el instrumento necesario de las luchas por el reconocimiento y nuevos derechos. La resistencia emerge en el espacio público o el ámbito intersubjetivo de crítica. Sus contenidos son de propuesta y transformación posible. Está representada por unidades sociales organizadas que confrontan unidades institucionales o de poder hegemónico. Desde la visión institucional la praxis de oposición o resistencia es ilegal y por ende sus procedimientos son ilegítimos. Pero resulta que ese es el punto de vista de la clase que detenta el poder. Desde la óptica de los afectados se trata de la praxis ordenadora de sentido válida y legítima. La primera sostiene que se trata de un acto ilegal e ilegítimo. La segunda puede ser ilegal pero legítima. La legitimidad es la respuesta práctica de todo principio de justicia *con contenidos éticos*. Resistir significa dos cosas: templanza (en griego *sophrosyne*) en cuanto que virtud social y constancia. Ambas orientadas a la pretensión de justicia.

Hace un par de años, presenté una conferencia en la ciudad de Monterrey titulada “Los adultos mayores: de la lucha por el reconocimiento a la estrategia política”, señalé que la resistencia es la lucha política que comprende, por un lado, la viabilidad de proyectos y estrategias que planean los contenidos del programa y, por el otro lado, la materialización de dicho programa a partir del reconocimiento¹⁷. La resistencia es la escena pública donde los adultos mayores organizados políticamente la utilizan como instrumento válido y legítimo para exigir en primera instancia *reconocimiento*.

La lucha por el reconocimiento que plantean Ch. Taylor y A. Honneth¹⁸ y que demandan los actores políticos ancianos, no significa únicamente el aspecto formal de igualdad ante la ley, ni capacidad de entendimiento intersubjetivo, sino lucha por el espacio y la opinión pública donde puedan

¹⁷ En esa conferencia enfatizo lo señalado por Taylor en su obra *Multiculturalism. The Politics of Recognition*, 1993, de que la demanda de reconocimiento político se ha vuelto urgente en una sociedad correctamente ordenada basada en el reconocimiento, identidad e inclusión. Los adultos mayores han asimilado correctamente algunas líneas de Taylor y las han enriquecido a través de la protesta y resistencia.

¹⁸ A. Honneth: *Kampf um Anerkennung*, 1992.



reivindicar su unidad identitaria, exponer los mecanismos ilegítimos y opresores de políticas de no-reconocimiento y empobrecimiento y donde finalmente puedan asegurar e incluir nuevos derechos en el marco constitucional. ¿Cómo emerge la lucha de reconocimiento de los actores longevos? A partir de las heridas subjetivas (Honneth), de los efectos negativos que acontecen en la mucosa intestinal al no tener que comer. Son en los dolores de la piel, de la carne maltratada por el tiempo, donde los ancianos *se experimentan* como víctimas o excluidos del sistema que los niega, los desprecia y los hace invisibles en la esfera pública.

Pero resulta que el acto de resistir contra la opresión y exclusión genera formas en la que los adultos mayores, ejerciendo y viviendo su ciudadanía, construyen discursos y asumen compromisos a través de los cuales toman conciencia de *ser actores de nuevos derechos*.

La construcción política de los nuevos derechos del adulto mayor, en cuanto actor político, es uno de los momentos más significativos en la historia reciente de los movimientos sociales emergentes o de la responsabilidad que asumen frentes críticos de la sociedad civil. La construcción del discurso político de los adultos mayores presupone la crítica al “cuerpo del derecho” o de las acciones políticas que justifican o generan (en el mejor de los casos no-intencionalmente) crímenes contra una comunidad de vida. Es un contradiscurso que pone en cuestión al sistema del derecho vigente o el aspecto de la formalidad abstracta y autorreferente del campo jurídico. Señala que el intento de formular, a la manera de Kelsen una “teoría pura del derecho”, no es sino la ultra-consecuencia límite de todo el conjunto de juristas por construir un cuerpo de doctrinas y de reglas totalmente independientes de las imposiciones y las presiones sociales. Ese último señalamiento es lo que ha alimentado las recientes reconfiguraciones sobre el sistema de jubilación y pensión en la que se buscan generar un marco jurídico-formal que sea liberado de las presiones sociales o de los adultos mayores inconformes y, a su vez,



garantizar la desregulación del sistema jubilatorio a favor de los intereses de aseguradoras privadas. En la confrontación entre la razón jurídica hegemónica y los afectados directos de las decisiones políticas, se comprende la fuerza del conflicto, el ejercicio del monopolio del poder y la resistencia de aquellos que padecen la exclusión y dominación¹⁹.

El informe “Los Adultos Mayores por el Presente y el Futuro”, señala la existencia de dos formas del campo jurídico confrontadas: “el derecho vigente el cual se basa en estructuras legales que se autorreproducen y se recrean a sí mismas y por otro lado los nuevos derechos que aún no son institucionalizados”²⁰. El primero se refiere al monopolio de la interpretación y aplicabilidad de la ley. El segundo a la nueva conciencia que descubre exigencias que han de ser reconocidas por el marco normativo y constitucional. Es muy importante matizar que el derecho vigente es procedimental o formal, el segundo es material²¹. Los adultos mayores consideran que lo formal no resuelve problemas concretos. Eso no se debe a que el (derecho vigente) o formalizador esté determinado por estructuras insuficientes, sino que es responsabilidad de los profesionales de la jurisprudencia y de la clase política de que no responda a exigencias materiales.

Sin embargo, resulta que ese campo jurídico alternativo que señalan los adultos mayores no es el derecho vigente formal. Por el contrario, es lo informal, lo no prescrito. Es una especie de voces que resuenan en el espacio

¹⁹ Para Pierre Bourdieu la violencia legítima se ejerce mediante la imposición de programas políticos, reformas, imposiciones simbólicas como el lenguaje, los conceptos, las descripciones, las estadísticas, las descripciones, sobre receptores que poco pueden hacer para rechazarlas (ver P. Bourdieu: *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión liberal*, 1999).

²⁰ “Los Adultos Mayores por el Presente y el Futuro”, en *Informes y Memorias*, Casa del Jubilado Democrático, México, 1999. En ese informe se señala que, “los adultos mayores están comprometidos con la transformación sistémica y con enriquecer, en la práctica y la teoría, el marco jurídico que incipientemente los contempla. Es necesario que el derecho, para que sea útil y justo, deba contemplar el aspecto de las necesidades materiales de la población anciana” (*Ibidem*. pp. 12-15, 17).

²¹ Es extremadamente importante la visión crítica que tienen los adultos mayores sobre la interpretación del derecho desde la perspectiva material. Toda organización democrática adquiere legitimidad política cuando el derecho es puesto al servicio de la sociedad, como bien dice G. Teubner: *Organisationsdemokratie und Verbandsverfassung. Rechtsmodelle für Politisch Relevante Verbände*, 1978, pp. 32-45.



público opuestas a decisiones injustas. Es un sin-derecho en el que no se tienen derechos institucionalizados, reconocidos, vigentes.

Así tenemos que el nacimiento de los hoy llamados derechos de los adultos mayores inició cuando, aún sin ser institucionalizados, cuestionaron dicha institucionalidad *desde* la conciencia ético-política al luchar por el reconocimiento de su dignidad negada. Esos derechos *históricamente* se fueron descubriendo, reconociendo e institucionalizando, entonces sí, como derechos vigentes (los cuales son siempre puestos en cuestión desde “nuevos” derechos que van emergiendo constantemente. Los adultos mayores nacen, como cualquier otro movimiento social, como movimiento sin-derecho²²).

Los nuevos derechos no son el resultado de un acto teórico que inventan las víctimas²³, sino son descubiertos desde la posición que guardan los afectados. Los nuevos derechos son fruto de la madurez histórica propia del desarrollo de la realidad humana (y de la conciencia política), del proceso civilizatorio de la comunidad política particular o de la humanidad en general²⁴. La negatividad material (pobreza, exclusión, humillación) que se cierne sobre los ancianos indica el sin-derecho como una especie de hueco negro dentro del sistema de derecho. De ahí que la instancia práctica la cual es necesaria para que el sin-derecho de la víctima devenga derecho, es la política. A través de esta última los adultos mayores han fundado su praxis crítico-organizativa y, fundamentado su proyecto político de reconocimiento y sobrevivencia. La reconfiguración de lo político planteada por el activismo organizado o de resistencia de los adultos mayores, es de extrema importancia para las pretendidas democracias participativas. El acto político a que se refiere no consiste en la actividad del profesional (Weber) o experto al que sus víctimas le son invisibles o del oportunista que utiliza una causa para obtener la fama y

²² La postura y las propuestas de los adultos mayores en México han permitido interpretar políticamente la esfera del derecho. Pues éstos ponen mayor énfasis en el derecho racional material como una vía válida para intervenir en la sociedad orientado hacia fines concretos.

²³ Sería una pedantería teórica invertir el viejo precepto jurídico *da mihi factum, davo tibi jus* por *da mihi jus, davo tibi factum*. Es empíricamente imposible decir “dame el derecho y yo os daré los hechos”.

²⁴E. Dussel: “Derechos Humanos y Ética de la Liberación”, 2000.



éxito personal ni mucho menos con el propósito estratégico schmitteano de vencer al “enemigo”, sino en las condiciones o principios universales llevados a cabo de manera honesta y seria. Dichos principios se fundan en cuatro niveles centrales: a) análisis de las condiciones que hacen posible la marginación y la invisibilidad pública de los ancianos a través de las cuales es posible que se *experimenten como subjetividad* dominada, vejada, herida, por un sistema que utiliza políticas agresivas y excluyentes; b) cuestionamiento crítico de las estructuras sistémicas negadoras de la vejez; c) construcción discursiva donde se establecen los contenidos éticos del programa y la acción legitimadora interpeladora de la razón dominante. En ese tercer nivel también se ponen en juego los principios procedimentales que ordenan la razón discursivo-política del adulto mayor, se organiza la resistencia y se definen los mecanismos de lucha y participación pública; d) factibilidad programática en la búsqueda y apertura de los canales institucionales para incidir en las decisiones público-administrativas, legislativas y constitucionales.

Justamente esos cuatro niveles definen la estrategia argumentativa de la presente investigación, puesto que marcan la ubicación de una comunidad de vida (los sujetos ancianos) dentro del espectro de la sociedad civil, señala la conformación de éstos como actores sociales, posteriormente explican cómo devienen actores políticos y, finalmente, cómo pretenden convertirse en actores históricos²⁵. La pretensión diacrónica (tiempo) y ucrónica (espacio) del adulto mayor se fundamenta indiscutiblemente en el compromiso por lo político en cuanto acción válida, legítima y responsable, tendiente a reducir los grados de

²⁵ Si el tránsito del actor social al actor político se logra a través de la construcción discursiva producto de la experiencia negativa y de la forma de negar esa negación, en la representación del discurso, en la apropiación del espacio público y en la capacidad de incidencia en la esfera institucional o del campo jurídico para proponer y lograr la inclusión de nuevos derechos, entonces el tránsito del actor político a la actoría histórica emerge en el tiempo futuro (Bloch), en la diacronía de la responsabilidad por el presente y compromiso por el tiempo venidero. El adulto mayor no solamente vela por los nuevos derechos de los ancianos, sino también establece los mecanismos políticos comprometidos por los futuros derechos históricos de las próximas generaciones pre-senectas. De esa manera, los aportes estratégicos de los adultos mayores son centrales puesto que indican las temáticas que habrán de tomarse en cuenta en las agendas multilaterales cuando la población a escala mundial continúe su acelerado envejecimiento y posible pauperización irreversible.



conflicto, a aumentar los acuerdos basados en el reconocimiento y la inclusión de demandas razonables, transformar o renovar estructuras monolíticas del derecho por un “nuevo derecho” ocupado en atender las necesidades materiales de los sujetos concretos pertenecientes a una comunidad política. De lo anterior, se desprende que los derechos de una determinada comunidad de vida no son dádivas que otorga el aparato estatal a los gobernados, sino conquistas históricas de los actores en defensa por el presente y futuro. Ante esa defensa política por los nuevos derechos se construye la posibilidad fáctica de protección de estos a través de los años.

“A través de los años” significa que los nuevos derechos constituyen una nueva manera de interpretar lo humano²⁶ y de reordenar lo político. Lo humano es movimiento expresado en compromisos, visiones, actitudes, mitos, historias, pero especialmente en edades. La edad fisiológica determina lo óntico y ambas no son más que despliegue de lo ontológico. El ser humano es un ser-para-la-vejez. No hay forma de rehuir de ese modo de realidad inaplazable (aunque la cirugía y la industria cosmetológica digan lo contrario al vender pócimas mágicas de la eterna juventud). Ser viejo no significa dejar de ser humano, ciudadano o no tener ningún tipo de derecho. La suma de años en una persona

²⁶ Con el enunciado “los nuevos derechos” no quiero descartar u omitir el gran legado de preceptos universales y recomendaciones mundiales que han emitido organismos internacionales. Hay que reconocer que el Estado benefactor posterior a la llamada Segunda Guerra Mundial comenzó a dar los primeros trazos de reconocimiento y protección social a los ancianos. Ese reconocimiento vertical colocaba al Estado como instancia salvaguardadora de los intereses de los desprotegidos. Así la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) señala en el artículo que la vejez es objeto de protección universal. Posteriormente el preámbulo de la Constitución de la Organización del Trabajo (1969) lanza también las primeras líneas a favor del trabajador jubilado y pensionado a partir de esquemas de reconocimiento y justicia. Es hasta finales de la década de los setenta cuando comienzan la formación de asociaciones de adultos mayores (jubilados) aún con visiones políticas inmaduras pero con un claro sentido de resistencia. Durante esos años aparecen estudios oficiales sobre la dinámica social del envejecimiento. En 1979, durante la sextuagésima quinta reunión de la Conferencia Internacional dedica sus trabajos a la población senecta con el título “Trabajadores de Edad Madura: Trabajo y Jubilación”, expusieron claramente las problemáticas social, económica y políticas de los trabajadores jubilados y pensionados de manera sistemática y crítica. Dicha Conferencia realizada en Suiza propuso básicamente seis principios de acción: Igualdad de oportunidades y trato (recomendación 111); Oportunidades equitativas de empleo (recomendaciones 119,122); Programas permanentes de educación, reconocimiento y apoyo (recomendaciones 99,122,142,150); Protección social (recomendación 150); Bienestar social y acceso al retiro (recomendaciones 67,102,128); Acción solidaria internacional (recomendaciones 111,150).



no implica restarle oportunidad, beneficios. Dado que los derechos no son fortuitos, ni tampoco regalías misericordiosas, entonces son producto del trabajo y de batallas históricas emprendidos por sujetos empíricos organizados. Los derechos del adulto mayor parten de dos horizontes que se complementan: a) la sensibilidad de quienes conforman las estructuras de poder e institucionalidad al preocuparse y ocuparse de los derechos de los ancianos y b) la praxis política de estos últimos por lograr reivindicarse como sujetos de derechos.

Para ejemplificar el inciso “a” basta con señalar los derechos de los ancianos promovidos por la Organización de las Naciones Unidas (Viena, 1978) en los que sobresalen el derecho a la asistencia física, emocional, médica, moral y las protecciones económicas y sociales²⁷. En cuanto al inciso “b”, se encuentran las acciones políticas de movimientos tales como Movimiento Unificador Nacional de Jubilados y Pensionados, Casa del Jubilado Democrático, Precursores del Estatuto Jurídico, Cabecitas Blancas, Asociación Nacional Pro dignificación de Jubilados del ISSSTTE, todos pertenecientes a México. Movimiento Regional de Ancianos (Chile), Movimiento por la Vejez y los Derechos (Brasil), Movimiento de Ancianos por la Vida (Costa Rica), Red Europea por la Vejez, Panteras Blancas (Irlanda), Panteras Negras (Alemania), Movimiento por los Derechos de Ancianos (Portugal y Francia). Todos esos actores fueron los que emergieron a finales de los años setenta. Lo importante de ellos es que fueron capaces de utilizar la vía política como instrumento de gestión por lograr sus aspiraciones sociales, económicas y expectativas políticas de reconocimiento jurídico e internacional. Esas prácticas combativas dio origen al Plan de Acción Internacional sobre el Envejecimiento, aprobado en Viena en 1982 por la ONU, llegando hasta los años recientes con el *Plan of Action*, en 1999 (año que por cierto fue declarado “*International Year of Older Persons*”), New York y la reciente Cumbre Internacional sobre el

²⁷ Cfr., en *Programa Nacional de la Tercera Edad*, 2003.



Envejecimiento (Madrid 2002). En la que por cierto los resultados fueron desalentadores y regresivos para la lucha política de los adultos mayores.

Si bien es cierto que los “derechos y los años” se han convertido en un imperativo categórico mundial, sin embargo, eso no excluye que los esfuerzos realizados por los actores políticos longevos se vean minados por las torpezas de los representantes de los Estados Nación al no querer comprometerse con una comunidad de vida marcada por los años y la vulnerabilidad, la voracidad de capitales privados por querer administrar los fondos de pensiones y jubilaciones, la prepotencia mercantil con que operan el FMI. y el BID. al recomendar (imponer) medidas económico-políticas que reduzcan al máximo beneficios sociales a los ancianos en países de América Latina, México especialmente, el tortuguísmo y oportunismo de pseudos líderes que aprovechan los proyectos políticos de los movimientos de ancianos para negociarlos por votos, dinero y privilegios particulares (como lo es el *caciquismo representativo*).

4. TRASCENDENCIA Y ACTORÍA POLÍTICA: EL ADULTO MAYOR

El punto de partida de la trascendencia lo constituye el ámbito de la materialidad. El lenguaje de lo político necesariamente presupone el horizonte ético-antropológico por excelencia, es decir, las condiciones fácticas que hacen posible la producción y reproducción de la vida humana. Por trascendencia no hay que entender una operación abstracto-especulativa de la razón (Kant), ni mucho menos una frontera idílica o taciturna reservada a entidades suprasensoriales. Más bien hay que concebirla como “*movimiento metafísico o transontológico por el que se traspasa al horizonte del mundo. Es el acto que abre la brecha, que perfora el mundo y se adentra en la exterioridad*”



*insospechada, futura, nueva en realidad*²⁸. Ésta hay que también interpretarla como actividad humana que se experimenta desde la sensibilidad del sujeto concreto, hasta el recuento reflexivo que hace este de su situación empírica, contextual e histórica.

La trascendencia contribuye a que un individuo devenga, en el proceso de apertura espacial e histórica, actor. La autoría es la acción de alguien que promueve alguna regla, reconocimiento o simplemente representa una causa con pretensión de justicia política. En la presente investigación sostengo que la actoría en el campo político consiste en el movimiento “transontológico” que realizan un conjunto de agentes sociales organizados políticamente (a partir de normas, propuestas viables y con contenidos éticos) que operan en los litorales del poder institucional pero que pretenden y logran incidir en la dinámica misma de la institucionalidad. Justamente se trata de una especie de despliegue de los adultos mayores localizados en el terreno de lo sistémico. Es un movimiento “transistémico” efectuado por una comunidad de vida (los ancianos) negada en sus derechos y marginada en los esquemas de beneficio, oportunidades y equidad, pero que a través de la toma de conciencia definen su identidad, se organizan, interpelan y logran acceder a otra esfera específica. De esa manera, la trascendencia es el proceso ético-político que define la irrupción de un momento negativo a un afirmativo. Es traspasar una frontera delimitada por la injusticia e invisibilidad, a un ámbito de inclusión y reconocimiento.

Existen dos tipos de actores políticos: por un lado los que se autoconstituyen como interlocutores institucionales (sea a través de procesos de elección y representación). Normalmente el lenguaje hermético de los políticos piensan que los actores políticos son la “clase política” reconocida institucionalmente, es decir, con voz y voto. Es la clase definida por procedimientos legales y constitucionales que representan y ejercen con mayor o menor grado el poder. En el lenguaje de Weber es el grupo experto, de

²⁸ Cfr. J.C. García Ramírez: *La vejez. El grito de los olvidados*, op. cit., p. 296.



profesionales que detentan la legitimidad concebida legalmente y quienes administran las operaciones para que sea de *facto* el orden que debe prevalecer en el Estado de derecho. Por otro lado, existe otra reconfiguración de la actoría política no institucionalizada que parte de un ámbito contrario pero que, sin duda alguna, representa el equilibrio o contrapeso del poder institucional y constitucional. Me refiero a los actores sociales que asumen un nuevo ejercicio de poder. Habermas se contenta con decir que el poder social es importante en las reflexiones de filosofía política, pero no tanto como puede serlo el poder político estrictamente hablando (apoyado en los poderes administrativos y judiciales). Por el contrario y contra lo que puede señalar Habermas, considero que ese poder social es uno de los aspectos más importantes de las llamadas democracias participativas, ya que hoy día suelen representar intereses legítimos de los movimientos circunscritos en la sociedad civil. A esos actores sociales los he llamado actores políticos emergentes.

Los adultos mayores son actores políticos emergentes porque no solamente constituyen una expresión organizada y específica de la sociedad civil, sino que inciden, transforman y participan (aunque actualmente se trate de una participación insuficiente) con propuestas, criterios de viabilidad y sobre todo con posturas fundamentadas en principios éticos o de justicia y reconocimiento. Buscan ampliar los derechos, la ciudadanía, en la constante exigencia de abrir los espacios del poder político, jurídico e institucional para la incorporación de nuevos derechos, que van desde propuestas que aseguren la reproducción digna de sus vidas (pensión universal para todo longevo, jubilaciones y pensiones seguras y suficientes, políticas de atención médica, neurológica, geriátrica y gerontológica, espacios de recreación, inserción en el mundo laboral sin discriminación²⁹), hasta la construcción de órganos constitutivos y representativos en los Congresos y Parlamentos. Dichos órganos

²⁹ Véase ponencia dictada por J.C. García Ramírez, "Reconocimiento y estrategias políticas" en *Los adultos mayores: de la lucha por el reconocimiento a la estrategia política op. cit.*, pp. 6-10. En esa ponencia sintetizo las principales demandas público-políticas de los adultos mayores de México y América Latina.



son constituidos por ellos mismos. De esa manera, su actoría política y, de ahí su significancia para la teoría política, filosófica e, incluso, jurídico-constitucional, es relevante porque propone por lo menos tres niveles programáticos esenciales:

- a) Reconsidera a la sociedad civil no como un ámbito diametralmente opuesto al Estado, ni tampoco como un horizonte intermedio entre lo económico y político en donde privan los intereses particulares, domésticos (Hegel), ni tampoco como un hontanar definido por los intereses particulares y subjetivos emancipados en asociaciones contrapuestas al Estado (Tocqueville), ni mucho menos como un entorno diferenciado pero subsumido por el sistema (Luhmann), sino como un espacio público donde se posibilitan las organizaciones y movimientos articulados en bloque o frentes y en los que cada uno se diferencian de otros pero que están conectados por uno de los principales motivos políticos: liberación de las estructuras sistémicas opresivas y excluyentes. Espacio donde acontecen las confrontaciones, las interpelaciones de los excluidos. Pero también especialidad única, histórica, donde acontecen los acuerdos relevantes y se pone de manifiesto un nuevo modo de ser ciudadano que permite plantear una creativa manera de asumir y vivir la democracia.
- b) Reconfigura el tema de lo político en el sentido de que no solamente se concibe éste en una cuestión de alto nivel donde se desprenden los conflictos entre diferentes unidades políticas y se delimita el binomio ineluctable de amigo-enemigo (Schmitt), ni tampoco como el escenario público donde convergen las diferencias y se arriba a un *consensus* republicano equilibrado entre las principales fuerzas que representan el poder (Arendt), ni únicamente la esfera de las acciones que hacen referencia directa o indirecta a la conquista, al ejercicio del poder y a la



violencia legítima (Weber) o de un simple espectro donde se ventilan procesos de comunicación entre el sistema que determina y se autorepresenta (Luhmann), sino también a las relaciones de poder que en toda sociedad se establecen entre sujetos, grupos, movimientos y actores y en el que el poder es entendido como capacidad de “x” actor de influenciar, condicionar, determinar, el comportamiento de otro actor. Como bien dice Bobbio que la relación entre gobernantes y gobernados conlleva a señalar que la política es una típica relación de poder³⁰. La noción de poder político no se circunscribe exclusivamente al monopolio que ejerce el Estado, sino fundamentalmente a la capacidad que ejercen los movimientos y actores sociales en su incesante tarea por contribuir a conformar la voluntad política e incidir y orientar las decisiones público relevantes.

Aunque haya cierta concordancia con lo señalado por Bobbio³¹, la tesis sostenida en la presente investigación se separa de dicho autor en el sentido de que la lucha por el poder y reconocimiento de los adultos mayores no se centra en la “conquista y ejercicio del poder último” (pues no se pretende constituir el viejo modelo de gerontocracia en el libro *La República* de Platón), sino en los aportes para la transformación de las estructuras sistémicas. No es que se renuncie al ejercicio del poder, sino que aceptan y reconocen que éste es una de las mayores responsabilidades en el ejercicio político. Ejercicio que deberá tener como máxima “obedecer para mandar”. Es decir, saber atender y resolver las cuestiones públicas relevantes de los afectados para después matizar exigencias o decretar mandatos que no omitan o emplacen demandas

³⁰ Es interesante remarcar lo señalado por Bobbio de que toda forma de organización política presupone relaciones de poder (Foucault también lo había tematizado). El poder, como bien dice Bobbio, no es un atributo del Estado o del soberano, sino una capacidad interactiva de los miembros organizados de la sociedad civil (ver N. Bobbio: “La Política” en *La Societa Contemporanea*, 1987).

³¹ Bobbio considera que entre los pocos aspectos positivos de la sociedad moderna es el haber posibilitado la emergencia de los distintos frentes de la sociedad civil (ver C. Yturbe: “Norberto Bobbio: política, realismo y ética” en *Filosofía y política. Razón e historia*, 1991).



sociales e históricas. Bien dice la Red Latinoamericana de Adultos Mayores: “*tomar el poder no es nuestro objetivo. Educar para ejercer el poder entre todos (...) esa es nuestra misión*”³². El adjetivo “todos” implica un conjunto de ciudadanos responsables de su acontecer cotidiano, cívico. Implica también el ejercicio consciente de *todos* los habitantes de una comunidad política participando y diseñando proyectos razonables de Nación donde la inclusión justa al reparto de beneficios terrenales (materiales) y la participación dialógica en el espacio público, representen los imperativos éticos a seguir.

- c) Más allá de los intereses del individualismo abstracto que promueve la razón moderna neoliberal, la praxis política de los adultos mayores de todo el mundo, especialmente de México, ha venido a dar un nuevo enfoque de lo político y de hacer política a partir de la apertura (aunque muchas veces los mecanismos del sistema se cierran) lenta del poder político institucional y la promoción de valores y procedimientos útiles para la autoconformación responsable de actores sociales y políticos en la que no sólo se busque la resolución de demandas legítimas específicas, sino también la apertura al tiempo venidero.

El adulto mayor, en cuanto actor político, plantea una nueva manera de reconfigurar el fenómeno de la democracia en el sentido de que ésta no debe ser pensada en fórmulas que definen la *suma potestas* de la clase política o de algo reservado para los expertos y los políticos profesionales, sino ante todo, ha de comenzar a interpretarse como un modo de vida que exige ser vivido por todos los participantes de la comunidad política (sin excluir género, etnia, orientaciones sexuales, edades). La democracia a la que apuntan los adultos mayores coincide con la antigua tradición en la que todos son parte

³² No olvidemos que el concepto de educación a que se refieren los adultos mayores encierra un profundo significado que se remite a los antiguos usos y costumbres. En la tradición amerindia “educar” era una tarea reservada para los más viejos y consistía en concienzar, hacer “despertar”, “formar ciudadanos”, transmitir responsabilidad y conservar el *ethos* de la comunidad.



de la comunidad de vida y en la que se participa simétricamente en los asuntos público-políticos. En ese tenor, también la acción política de los adultos mayores se sitúa en la diacronía de la historia ya que no solamente se preocupan por el presente (generando leyes de protección, movilizándose, interpelando, proponiendo formas de reconocimiento y empleando el poco tiempo de vida que les queda en el compromiso y la resistencia) sino ante todo van tejiendo, a partir de sus cuerpos cansados y golpeados por el tiempo, la enfermedad y el hambre, los nuevos derechos sociales, económicos y políticos de las próximas generaciones. Difícilmente se observan movimientos sociales comprometidos por el futuro, por el despliegue de la historia.

La política, consideran los adultos mayores, es la oportunidad de poner en comunicación una generación con otra generación que conjuntamente se integren en un compromiso responsable y solidario. Precisamente la trascendencia de la actoría política de los longevos organizados consiste en transformar, por un lado, el significado de un espacio específico (privado, asilar, de hacinamiento, de dominación) en otro distinto (lo público, la organización, la resistencia, la liberación) es decir, en la experiencia de otro momento cuya centralidad es la autoconformación del *nosotros-político*, por otro lado, al reordenar el espacio público donde convergen los intereses de los afectados, posesionándose de dicho espacio y emergiendo las demandas de justicia, equidad, de reconocimiento y respeto, también se transforma la temporalidad. Pues la lucha se extiende en el tiempo y el compromiso por recrear y transformar los signos del presente en responsabilidad por el futuro.

Entonces los compromisos por el presente devienen desafíos en el futuro. De esa manera, la actoría responsable del adulto mayor posibilita su autoconstitución histórica. Son actores históricos porque la defensa de los



derechos de hoy es la defensa continua de los derechos de mañana³³. En una movilización reciente en defensa de las jubilaciones, pensiones y seguridad social y política para todos los ancianos mexicanos, uno de los contingentes expresaba con gritos una consigna que, a mi modo de ver, contiene un profundo sentido ético-político. Esa consigna se oía así: “*no a nosotros, no a nosotros, a los olvidados, a los más viejos, sino a los otros, los más jóvenes, los próximamente viejos (...) para todos, los mismos derechos*”. Así, el acto político creativo que caracterizará los próximos decenios apuntará a una macro-ética de la responsabilidad histórica (K-O Apel) intergeneracional. De lo contrario, no será el fuego sagrado de Huehuetotl alentando a sus hijos a disipar las penumbras de la ignominia, sino Saturno devorando a sus hijos.

³³ Por ejemplo, Giddens advierte que los problemas de la vejez en todo el mundo son una cuestión urgente a resolver. Las democracias neoliberales han sido incapaces de resolver el problema. Será a través de la vía renovadora (a la manera de Rosa Luxemburg) en las que se le de solución al tema de la senectud que hoy día es una temática de primer orden a nivel mundial (A. Giddens: *La tercera vía: La renovación de la socialdemocracia*, op. cit., pp. 140-151). En una de las páginas dice lo siguiente: “una sociedad que separa a la gente mayor de la mayoría en un getto de jubilados no puede llamarse inclusiva. El precepto de conservadurismo filosófico es aplicable aquí como en otros lugares: la tercera edad no debería verse como una época de derechos sin responsabilidades. He ahí la célebre observación de Burke de que “la sociedad es una comunidad no sólo entre lo que viven, sino entre los que viven, los muertos y los que han de nacer”. Tal como unidad se presume, en un contexto relativamente mundano, por la idea misma de pensiones colectivas, que actúan de conexión entre generaciones. Pero un contrato intergeneracional claramente necesita ser más profundo que esto. Los jóvenes deberían buscar modelos entre los ancianos y la gente mayor debería verse como sirviendo a las generaciones futuras” (*Ibidem.*, p.143).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Altusser, L., 1975: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, El Caballito, México.
- Apel, K-O., 1973: *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M. (en español, 1985: *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid).
- Arendt, H., 1953: *Freiheit und Politik*, Neve Rundschau, Stuttgart.
- Arendt, H., 1988: *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid.
- Arendt, H., 1993: *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Arendt, H., 1998: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid.
- Aristóteles, 1945: *Sobre la física*, Linotipo Bogotá.
- Aristóteles, 1963: *La política*, UNAM, México.
- Arvitzter, L., 1999: “Modelos de sociedad civil: un análisis de la especificidad del caso brasileño”, *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, El Colegio de México, México.
- Bakounine, M., 1907: *Oeuvres Completes*, Stock, Paris.
- Balandier, G., 1989: *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Gedisa, Barcelona.
- Banks, A., 1972: *The Sociology of Social Movements*, Macmillan, London.
- Barber, J., 1973: *El ciudadano político: relación entre la cultura y la actitud política*, Editores Asociados, México.
- Benjamín, A., 1995: *Rastreado lo político*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Benjamín, A., 2000: *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas.
- Benjamin, W., 1989: *Discursos interrumpidos*, Taurus Madrid.
- Bernard, C., 1968: *Rights in Conflict. The Official Report to the Nation Commission on the Cause and the Prevention of Violence*, New York University Press, New York.
- Bernard, C., 1981: *Gessellschaft und ihre Rebellen*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M.
- Bloch, E., 1975: *Experimentum Mundi. Frage, Kstegorien des Harausbringens, Praxis*, Gesamtausgabe XV, Frankfurt, a.M.
- Bobbio, N., 1987: “La Política”, en *La Societa Contemporanea*, UTET, Torino.
- Bobbio, N., 1991: *El futuro de la democracia*, FCE, México.
- Bobbio, N., 2000: *Diccionario de política*, Siglo XXI, México.
- Bourdieu, P., 1991: *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- Bourdieu, P., 1992: “Cómo liberar a los intelectuales libres”, en *Sociología y cultura*, Grijalbo/CNCA, México.
- Bourdieu, P., 1999a: *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, P., 1999b: *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasion liberal*, Anagrama, Barcelona.
- Bury, M., 1995: “Envejecimiento, género y teoría sociológica”, en *Relación entre género y envejecimiento. Un enfoque sociológico*, Narcea, Madrid.
- Camacho, D. y Menjivar, R., 1989: *Los movimientos populares en América Latina*, Siglo XXI, México.
- Caffe, W., 1980: *Civilites and Civil Rights*, New York University Press, New York.
- Capella, J., 1993: *Los ciudadanos siervos*, Trotta, Barcelona

- Camps, V., 1982: *El sujeto del lenguaje*, EDAF, Madrid.
- Cassirer, E., 1971: *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México.
- Cassirer, E., 1985: *El mito del Estado*, FCE, México.
- Castoriadis, C., 1979: "L'exigence révolutionnaire", en *Le contenu du socialisme*, Flammarion, Paris.
- Castoriadis, C., 1984: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M.
- Castoriadis, C., 1994: *Réflexions sur le 'développement' et 'rationalité'*, Kimé, Paris.
- Coennen-Hunter, J., 1978: *Ecologie et Viellissement*, Centre Internationale du Gerontologie Sociale, Paris.
- Cohen, J. y Arato., A., 1998: *Sociedad civil y teoría política*, FCE, México.
- Cohen, J. y Arato., A., 1999: "Sociedad civil y teoría social", en *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, El Colegio de México, México.
- Colleti, L., 1977: *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre filosofía y política*, Anagrama, Barcelona.
- Confucio, 1969: *Las Analectas*, Linotipo, Bogotá.
- Cortina, A., 1998: *Ética aplicada y democracia radical*, Técnos, Madrid.
- Croizer, M. y Friedlberg, E., 1990: *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva*, Alianza, México.
- Derrida, J., 1989: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- Derrida, J., 1998: *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid.
- Descartes, R., 1963: *Oeuvres philosophiques*, F. Alquié, Paris.
- Durand Arp-Niesen, J., 1999: *Movimientos sociales. Desafíos teóricos y metodológicos*, Universidad de Guadalajara, México.
- Dussel, E., 1998: *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y exclusión*, Trotta, Madrid.
- Dussel, E., 2000: "Derechos Humanos y Ética de la Liberación", inédito, México.
- Elias, N., 1987: *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona.
- Elster, J. y Slagstand, R., 1988: *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Elster, J., 1991: "The Possibility of Rational Polics" en D. Held, *Political Theory Today*, Clarendon Press, Oxford.
- Eribion, D., 1989: *Michel Foucault*, Flammarion, Paris.
- Feuerbach, L., 1969: *La filosofía del futuro*, Claden, Buenos Aires.
- Fichte, J.G., 1972: *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftkhre*, Verlag, Hamburgo.
- Freire, P., 1983: "Entrevista con Freire", Gernika, México.
- Friedrich, C., 1999: *Constitutional Government an Democracy: Theory and Practice in Europe and America*, Sage Publicat, London.
- Foucault, M., 1990: *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México.
- Foucault, M., 1991: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.
- Foucault, M., 1997: *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México.
- Gamson, A., 1998: "Utilitarianism Logicin the Resource Mobilization Perspective, en M. Zaid, *Dynamics of social movements*, Cambridge University Press, Cambridge.
- García Canclini, N., 1995: *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Siglo XXI, México.
- García Ramírez, J.C., 1995: "Corporalidad y derechos humanos en Karl Marx", Tesis de licenciatura, UNAM, México.
- García Ramírez, J.C., 2003: *La vejez. El grito de los olvidados*, Plaza y Valdés, México.

- Gellener, E., 1995: The importance of being modular”, en *Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Giddens, A., 1977: *Studies in Social and Political Theory*, Basic Books, New York.
- Giddens, A., 1995: *La constitución de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Giddens, A., 1997: *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona.
- Giddens, A., 1998: *La tercera vía. La renovación de la Socialdemocracia*, Taurus, Madrid.
- Gödel, K., 1930: “Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls”, en *Monatshefte für Mathematik und Physik*, Verlag, Oplanden.
- Gunder Frank, A. y Fuentes, M., 1995: “La emergencia de los nuevos movimientos sociales”, en “Revista Sociológica”, CPS-UNAM, México.
- Gusfield, J., 1996: *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Gutiérrez Castañeda, G., 1999: *La constitución del sujeto de la política*, Fontamara, México.
- Gramsci, A., 1950: *Cuadernos de la Cárcel*, Lautaro, Buenos Aires.
- Gramsci, A., 1962: *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y Estado moderno*, Lautaro, Buenos Aires.
- Gramsci, A., 1980: *Pasado y Presente*, Era, México.
- Grauert, R., 1987: “Staatsvolk und Staatsangehörigkeit”, en J. Ickse y P. Kirchhoff, *Handbuch des Staatsrechts*, Meiner, Heilderberg.
- Grima, D., *Recht und Staat der Bürgerlichen Gesellschaft*, Duncker, Leipzig.
- Habermas, J., 1976: *La renovación del materialismo histórico*, Taurus, Madrid.
- Habermas, J., 1987: *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.
- Habermas, J., 1989: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
- Habermas, J., 1998a: *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.
- Habermas, J., 1998b: *Más allá del Estado nacional*, Taurus, Madrid.
- Hayek, F., 1983: *The Road Serfdom*, Chicago University Press, Chicago.
- Hegel, G.W.F., 1970: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, Suhrkamp, Berlin.
- Held, D., 1991: *Political Theory Today*, Clarendon Press. Oxford.
- Held, D., 1997: *La democracia y el orden global*, Paidós, Barcelona.
- Held, D., 2003: *Global Transformation: Politics Economy and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hesse, K., 1990: *Grundzüge des Verfassungsrechts*, Meiner, Heilderberg.
- Hinkelammert, F., 1989: *La fe de Abraham y el edipo occidental*, DEI, San José.
- Hinkelammert, F., 1990: *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José.
- Hinkelammert, F., 2000: *El grito del sujeto. Del teatro mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José.
- Hobbes, T., *Leviatán*, Ténos, Madrid.
- Honneth, A., 1992: *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M.
- Horkheimer, M., 1973: *Teoría crítica*, Barral, Barcelona.
- Huenchuan, S., 1998: *Adultos mayores, diversidad y políticas públicas*, Fondo para el Estudio de las Políticas Públicas e Instituciones de Normalización Provisional, Santiago de Chile.
- Husserl, E., 1930: *Philosophie und phanomenologischen Forshung*, Elfter Band, Halle.
- Husserl, E., 1987: *Cartesianische Meditatione*, Meiner, Hamburgo.
- Jonas, H., 1982: *Das Prinzip Verantwortung*, Gowagner, Nordlingen.
- Kant, I., 1976: *Crítica de la razón pura*, Linotipo, Bogotá.

- Kant, I., 1979a: *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires.
- Kant, I., 1979b: *Metafísica de las costumbres*, Losada, Buenos Aires.
- Kellner, D., 1984: *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Macmillan, London.
- Kierkegaard, S., 1997: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid.
- Kraus, A., 2002: “Tiempos modernos: vejez y soledad” en “Jornada Virtual”, septiembre, México.
- Kropotkin, P., 1885: *Paroles d'un revolue*, Flammarion, Paris.
- Labriola, A., 1982: *Socialisme et philosophie*, Giar & Brière, Paris.
- Lacan, J., 1984: *Escritos*, I, Siglo XXI, México.
- Laclau, E., 2000: “Sujeto de la política, política del sujeto”, en *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch., 1987: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch., 2000: “La imposibilidad de la sociedad”, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Lechner, N., 1986: *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Lechner, N., 1993: “Modernización y modernidad: en búsqueda de la ciudadanía”, en *Modernización económica, democracia política y democracia social*, CES-El Colegio de México, México.
- Lefort, C., 1985: *L'invention démocratique*, Gallimar, Paris.
- Lefort, C., 1986: *Essais sur le politique*, Gallimar, Paris.
- Lenin, V.I., 1951: *Die proletarische revolution un der Kautski*, Dietz Verlag, Berlin.
- Levinas, E., 1967: *De la existencia al existente*, Sígueme, Salamanca.
- Levinas, E., 1977: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca.
- Levinas, E., 1997: *Fuera del sujeto*, Colección Esprit, Madrid.
- 1989: *Libro de los muertos* (Anónimo), Ténos, Madrid.
- Lipovetski, P., 2000: “Espacio privado y espacio público en la era posmoderna”, en *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas.
- Locke, J., 1983: *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid (también editado en esa fecha por Linotipo, Bogotá).
- Luhmann, N., 1977: *Macht im System Aufsätze zur Analyse von Macht in der Politikwissenschaft*, Prokla 70, Frankfurt, a.M.
- Luhmann, N., 1980: *Ökologische Kommunikation*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M.
- Luhmann, N., 1988: *Soziale System*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M.
- Luhmann, N., 1990: *Sociedad y sistema. La ambición de la teoría*, Paidós, Barcelona.
- Luhmann, N., 1992a: *Sozialogische Aufklärung*, Opladen, Frankfurt, a.M.
- Luhmann, N., 1992b: *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Frankfurt, a.M.
- Luhmann, N., 1996: *Soziale System Grundriss Einer allgeimer Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M.
- Luhmann, N., 1998a: *El derecho de la sociedad*, Universidad Iberoamericana, México.
- Luhmann, N., 1998b: *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid.
- Luxemburg, R., 1967: *Reforma o revolución*, Grijalbo, México.
- Luxemburg, R., 1980: *Teoría del partido político*, Siglo XXI, México.
- Lytard, J.F., 1989: *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.
- Marban Laborde, M., “Contracultura y legitimidad. Los límites del reformismo en México”, en “Revista Metapolítica”, V.4, Julio/septiembre, México.

- Martiarena, O., 1995: *Michel Foucault. Historiador de la subjetividad*, ITESM-CEM, México.
- Marx, K., 1972: *Obras fundamentales*, I, FCE, México.
- Marx, K., 1988: *Manuscritos de 1844*, Alianza, Madrid.
- Marx, K. y Engels, F., 1951: *Die deutsche Ideologie*, Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, K. y Engels, F., 1987: *La sagrada familia*, Grijalbo, México.
- Melucci, A., 1996: “¿Qué hay de nuevo con los movimientos sociales?”, en *Los nuevos movimientos sociales*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Meschkat, K., 1999: “Una crítica a la ideología de la sociedad civil”, en *Sociedad civil en América Latina: representación de intereses y gobernabilidad*, Nueva Sociedad, Caracas.
- Miranda, J.P., 1994: *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica al positivismo*, UAM-A, México.
- McKenzie & Tullok, 1981: *The new world of economics*, Richard D. Irwin, INC, Chicago.
- Oberschall, A., 1996: *Teorías sobre el conflicto social*, Departamento de Sociología y Antropología, Vanderhilt, Nashville.
- Offe, C., 1990: *Contradicciones en el Estado de bienestar*, Alianza-Conaculta, México.
- Offe, C., 1998: *Partidos políticos y movimientos sociales*, Sistema, Madrid.
- Papila, D. y Wendkos, S., 1988: *Desarrollo Humano*, Limusa Bogotá.
- Paramio, L., 2001: “Sin confianza no hay democracia electoral e identidades políticas”, en *Globalización e identidades políticas*, Siglo XXI, México.
- Parsons, T., 1973: *Political and Social Structure*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pérez Corté, S., 1986: *La política del concepto*, UAM-I, México.
- Pérez Corté, S., 1990: “La escritura y la experiencia”, en *Crítica del sujeto*, FFyL, UNAM, México.
- Popper, K., 1982: “Teoría cuántica y el cisma en física”, *Post-Scriptum a la lógica de la investigación científica*, Taurus, Madrid.
- Posner, J., 1979: *Old and famele: the double whammy*, Chicago University Press, Chicago.
- Putnam, R., 1993: *Making Democracy Work: Civil Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton.
- Rancire, J., 2000: “Política, identificación y subjetivación”, en *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas.
- Rawls, J., 1990: *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona.
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, FCE, México.
- Raz, J., 1994: *Ethics in the public dominion*, Claredon Press, Oxford
- Ricoeur, P., 1999: *De otro modo. Lectura de otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*, Anthrhopos, Barcelona.
- Riedel, M., 1975: “Gesellschaft, Bürgelische”, en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Koselleck, Stuttgart.
- Rödel, V. y Frankberg, G., 1989: *Die demokratische Frage*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M.
- Rodríguez Zepeda, J., 1996: *Estado de derecho y democracia*, Cuadernos de Divulgación y Cultura, IFE, México.
- Salazar, L., 1999: “El concepto de sociedad civil (usos y abusos)”, en *Sociedad Civil en América Latina: representación de intereses y gobernabilidad*, Nueva Sociedad, Caracas.
- Schelling, F.G., 1974: *System des Transcendentalen Idealismus*, Verlag, Hamburgo.
- Schmitt, C., 1957: *Verfassungslehre*, Duncker und Humblot, Berlin.
- Schmitt, C., 1987: *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid.

- Seligman, A., 1992: *The Idea of Civil Society*, Free Press, New York.
- Sen, A., 1989: “Los tontos racionales”, en *Filosofía y teoría económica*, FCE, México.
- Serrano, E., 1994: *Legitimación y racionalidad. Weber y Habermas*, Anthropos, Barcelona.
- Serrano, E., 1999: “Modernidad y sociedad civil”, en *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, El Colegio de México, México.
- Smith, A., 1985: *The Wealth of Nations*, Penguin Claredon Press, Oxford.
- Spinoza, B., 1997: *Ética*, UNAM, México.
- Staruss, L., 1988: “On the basis of Hobbes’s Political Philosophy”, en *What is political Philosophy? And the other studies*, Chicago University Press, Chicago.
- Suárez, F., 1957: *De Legibus*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Subirats, E., 1979: *Contra la razón destructiva*, Tusquets, Barcelona.
- Taylor, Ch., 1983: *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México.
- Taylor, Ch., 1989: *Sources of the self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Ch., 1993: *Multiculturalism. The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton (en español *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México).
- Teresa, santa, 1968: *Las moradas*, Navarro Tomás, Madrid.
- Tille, Ch., 1978: *From Mobilization to Revolution*, Adison-Wlsey, Massachusetts.
- Tubner, G., 1978: *Organization demokratie und Verbandsvertretung. Rechtmodelle für Politisch*, Mohr, Tübingen.
- Toqueville, A., 1973: *La democracia en América*, FCE, México.
- Toqueville, A., 1996: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, FCE, México.
- Touraine, A., 1979: “La voz y la mirada” en “Revista Sociológica”, CPyS-UNAM, México.
- Touraine, A., 1987a: *El regreso del actor*, Eudeba, Buenos Aires.
- Touraine, A., 1987b: *The worker’s movement*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Touraine, A., 1995: *La producción de la sociedad*, Instituto de Investigaciones Sociológicas, UNAM-IFAL, México.
- Touraine, A., 2000: *¿Podremos vivir juntos?*, FCE, México.
- Wallerstein, I., 1979: *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, México.
- Wallerstein, I., 2000: *The Politics World-Economy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Weber, M., 1956: *Soziologie. Weltgeschichtliche Analicen Politik*, Kröner, Stuttgart.
- Weber, M., 1979: *Economía y sociedad*, FCE, México.
- Wellmar, A., 1985: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Shurkamp, Frankfurt, a.M.
- Willke, H., 1992: *Ironie des Staats*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M.
- Young, I.M., 1990: *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press, Princeton.
- Yturbe, C., 1991: “Norberto Bobbio: política, realismo y ética”, en *Filosofía y política. Razón e historia*, Anthropos, Barcelona.
- Zemelman, H., 1989: *De la historia a la política*, Siglo XXI, México.
- Ziegler, J., 2000: *El hambre en el mundo explicado a mi hijo*, Muchnik, Barcelona.

DOCUMENTOS DE PRINCIPIOS POLÍTICOS Y BOLETINES INFORMATIVOS SOBRE LAS ACTIVIDADES POLÍTICAS DE LOS ADULTOS MAYORES

- Documentos Organizativos del Movimiento Nacional Unificado de Jubilados, Pensionados y Adultos Mayores, “Eduardo Alonso Escárcega”, México, 2000
- Documentos Políticos de Organización Latinoamericana de Personas Adultos Mayores, Bogotá, 1999.
- “Pacto Político Regional de Ancianos de América Latina y el Caribe”, México, 1997.
- “Reflexiones sobre puntos críticos para evitar el Gerontocidio en Argentina y Latinoamérica”, Argentina, junio de 2002.
- Declaración de Principios Políticos: Programa de Acción de la Revolución Blanca, México, 2004.
- Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948.
- Programa Nacional del Movimiento de Trabajadores Jubilados, Pensionados y Adultos Mayores, Revolución Blanca, Cabecitas Blancas, Casa del Jubilado Democrático, Centenarios Felices, Casa de Ancianos Resistiendo, México.
- Programa Nacional de la Tercera Edad, México, 2003.
- Diario Oficial de México, “Ley General de Desarrollo Social”, enero de 2004.
- Diario Oficial de México, “Ley de los Derechos de las Personas Adultas Mayores”, junio de 2002.
- Constitución de la Organización Mundial del Trabajo, Ginebra, 1969.
- Asamblea Mundial sobre el Envejecimiento, Madrid, 2002.
- Conferencia Internacional: “Trabajadores de Edad Madura, Trabajo y Jubilación”, Estocolmo, 1979, 1999.
- Vigésima Séptima Reunión del Contrato Colectivo de Trabajo, Trabajadores Activos, Jubilados y Pensionados, Ciudad de México, febrero 15-17, 2000; febrero 17-19, 2001; enero 28-30, 2002; febrero 11-13, 2003.
- Informe. Comisión Nacional para el Adulto Mayor, Buenos Aires, 2004.
- Informe. Sobre Desarrollo Mundial 2000-2001.
- Informe 2000, Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación, 2001.
- Informe y Memorias: “Los Adultos Mayores por el Presente y Futuro”, Casa del Jubilado Democrático, México, 1998.
- Informe. García Ramírez, J.C.: “El adulto mayor y las luchas por el reconocimiento”, Comisión Ciudadana contra la Discriminación, Monterrey, México, 2001.
- Boletín Informativo de la Casa del Jubilado Democrático, marzo-diciembre, 1990-1998.
- Boletín Informativo “Nosotros y el juego de la política”, Casa del Jubilado Democrático, México, octubre de 2002.
- Boletín. “Programa de las Naciones Unidas sobre el Envejecimiento”, abril, 2002.

- Boletín. Informe sobre “Reunión Internacional de Redes de Adulto Mayores” (Participaron Cuba, Venezuela, Bolivia, Brasil, Chile, Ecuador, Perú, Alemania, Francia, Finlandia, Corea del Norte, Canadá, México), ciudad de Méxxico, 14-16 de enero de 2004.
- “Jornadas Internacionales sobre Vejez y Política”, Veracruz, México, 1998.