

Terceras Jornadas de Jóvenes Investigadores
Instituto de Investigaciones Gino Germani
29 y 30 de Septiembre de 2005

Ponencia:

Reflexiones sobre ciudadanía y gobierno: entre las tensiones universal- particular y autoridad-participación.

Autor:

Matías Landau¹

Presentación

En este escrito nos proponemos realizar una serie de reflexiones que tienen como propósito elaborar un marco analítico para estudiar las problemáticas asociadas al gobierno y a la ciudadanía en la actualidad. En este sentido, nos interesa abocarnos a la elaboración teórica como forma de definir un marco conceptual que pueda ser utilizado en la investigación empírica.

El trabajo se divide en tres partes. En la *primera* realizaremos una aproximación a la problemática de la ciudadanía, tomando como eje un recorrido sobre las distintas formas en que fue definida la misma a partir de la tensión universal- particular. Para ello comenzaremos por describir los principios básicos de la teoría liberal, enfocando específicamente en el lugar que se le otorga a la cuestión de la universalidad. Luego, introduciremos la postura marxista y su crítica a la teoría liberal. Seguido a esto, incluiremos los argumentos que despliega Laclau para poner en cuestión el planteo marxista. En el último tramo de esta parte, y a partir de los aportes precedentes, dejaremos en claro nuestra propia postura respecto a la ciudadanía.

En la *segunda parte* nos ocuparemos de la relación entre ciudadanía y gobierno. Comenzaremos por analizar teóricamente el concepto de gobierno, tomando como punto de partida los análisis que de la cuestión hiciera Foucault. A continuación, mostraremos que el surgimiento del problema de la ciudadanía y el problema del gobierno se articulan y, por lo tanto, pueden ser pensados en conjunto. Por último, introduciremos una lectura del ejercicio del gobierno como tensión entre autoridad y participación.

En la *tercera parte* aplicaremos este esquema teórico para describir brevemente las sucesivas formas de articulación entre ciudadanía y gobierno, lo que en términos de Procacci constituyen diferentes “estrategias de ciudadanía” (Procacci, 1999). Nos concentraremos sucesivamente en las estrategias del *liberalismo clásico*, del *welfarismo*, y del *liberalismo avanzado*.

1. La problemática de la ciudadanía

1.1 La mirada liberal. La ciudadanía como status jurídico universal.

La ciudadanía puede englobarse dentro de un pequeño grupo de conceptos básicos que muchas veces se utilizan indiscriminadamente, sin detenerse en un análisis minucioso de su significación teórica. Desde el sentido común político o sociológico más básico la ciudadanía es pensada como un status universal e igualitario del que son portadores los individuos que pertenecen a determinada comunidad política. Esta concepción se funda en los principios que constituyen, con diversos matices según sea el caso, los lineamientos básicos del pensamiento contractualista liberal. Los mismos dan marco a los principios filosófico-políticos que guían a las democracias liberales, desde su surgimiento durante el siglo XVIII en Europa y Estados Unidos y hacia principios del siglo XIX

¹ Lic. en Sociología (UBA). Docente e investigador (FCS/UBA). Becario Doctoral de CONICET. Doctorando en Ciencias Sociales (FCS/UBA). Contacto: matiaslandau@hotmail.com

en los países latinoamericanos². Tomaremos como punto de partida las formulaciones de Rousseau. Para ello, y a los fines de estructurar nuestra exposición, nos detendremos en el análisis de tres cuestiones fundamentales que emergen de su pensamiento: la construcción de la unidad, que se realiza mediante el contrato; la invención de la universalidad, que se funda con la ley; y su consecuente forma de efectivización, que se vincula con la institución de la ciudadanía³.

El filósofo francés plantea que cualquier ser humano, en el estado de naturaleza, posee una “libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que intenta y puede alcanzar” (1970: 35). En este sentido, se comporta instintivamente siguiendo su interés *particular*. Como bien nos explica Manent (1990: 172-173), el hombre, en este estado, es feliz porque es uno, es decir, una unidad autónoma que se basta a sí mismo. ¿Pero que ocurre cuando decide conformar una comunidad? Para que el individuo deje el estado de naturaleza, una buena entidad política debería preservar su integridad previa, su unidad. Sin embargo, esto es imposible. A lo máximo que se puede aspirar es a que cada individuo se identifique con el nuevo todo que va a formar parte, de tal modo que el ser de cada particularidad quede absolutamente ligado al ser de la comunidad. Esto se logra con el *contrato social*. Mediante éste los intereses de cada particular quedan subsumidos a la “voluntad general”. Para que esto sea efectivamente así es necesario que todos los individuos deliberen no ya como particulares (tal como lo eran en el estado de naturaleza) sino como partes de una nueva totalidad que los engloba. Cuando esto ocurre, el hombre deja de moverse únicamente por sus intereses particulares y comienza a guiarse por los principios que rigen la vida de toda la comunidad. En palabras de Rousseau: “En el mismo momento [del pacto], en vez de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral colectivo” (1970: 27).

El contrato asegura la unidad, pero nada nos dice de la forma concreta de regular las relaciones interpares. El desafío es lograr un criterio que se ajuste, siguiendo la lógica del pacto, a una voluntad general. Esto sólo es posible, en primer lugar, si todos toman parte de esa deliberación, puesto que si no fuese así, no tendría valor para todos por igual; y, en segundo lugar, si el objeto de la deliberación se realiza sobre acciones en abstracto y no sobre un caso u hombre concreto particular, puesto que de ese modo no se podría generalizar. En palabras de Rousseau, sólo tiene valor un acuerdo de este tipo, cuando el que delibera es “el objeto entero desde un punto de vista al objeto entero desde otro punto de vista, sin que haya alguna división del todo. En este caso la materia sobre la que se delibera es general como la voluntad que delibera. Este acto es el que yo llamo una ley” (1970: 59). La ley inaugura el plano de la universalidad, tanto por parte de la voluntad que la sanciona como por parte del objeto legislado.

La universalidad a la que refiere la ley se vincula con el plano de la abstracción que se pone en juego en el proceso de su sanción. Y el mismo proceso que inaugura la ley construye también la figura del ciudadano. Rousseau plantea que “los asociados, toman colectivamente el nombre de *pueblo*, y en particular se llaman *ciudadanos*, como partícipes de la autoridad soberana, y *súbditos*, como sometidos a las leyes del estado” (Rousseau, 1970: 29-30. Las cursivas son del original). La ciudadanía se constituye de esta manera en el vértice que une la deliberación colectiva en tanto pueblo y el sometimiento a la ley en tanto súbdito. En este sentido, la construcción de la figura del ciudadano supone la nueva identificación del particular con la comunidad política, dejados atrás los vicios de mera particularidad del estado de naturaleza.

² El interés por analizar la tensión universal-particular nos conduce a comenzar nuestro argumento en la construcción de la universalidad llevada a cabo con las revoluciones liberales en el plano histórico y con las teorías del Contrato Social, como sustento teórico-político. Para un análisis de la ciudadanía más abarcativo en términos históricos véase Andrenacci (1997, 2003) o Isin (1997).

³ Sabemos que el pensamiento contractualista tiene sus matices y diferenciaciones según los diversos autores que son englobados en esta corriente de pensamiento. Sin embargo, no es nuestro objetivo hacer un análisis minucioso de ello, sino más bien tomar algunos elementos básicos que nos permitan luego continuar con el derrotero de la dualidad universal-particular. Y para ello las formulaciones de Rousseau, aún sabiendo que no pueden ser generalizadas a todo el pensamiento contractualista o liberal, nos son de gran utilidad.

Los supuestos que sustentan este tipo de pensamiento sirvieron de sustento a las concepciones de ciudadanía planteadas con el desarrollo de las democracias liberales. Muy esquemáticamente podemos resumir las mismas en los siguientes puntos:

- a) Una **concepción del hombre como ser consciente, autónomo y racional**. En este sentido, se vincula con la idea moderna del individuo como sujeto encerrado en si mismo. Y piensa que las acciones y decisiones de los mismos son el origen de las relaciones de poder que luego los regulan.
- b) La ciudadanía es un **status individual** otorgado a cada uno de los miembros de pacto. Ese status supone, de un lado, la **aceptación de la ley soberana**; y, del otro, la **adquisición de derechos y deberes** respecto de la comunidad política creada.
- c) La ciudadanía **inaugura el plano de la universalidad y el de la igualdad**. Todos los ciudadanos son iguales en tanto tienen el mismo lugar en la construcción del pacto y de la ley. Y la misma es universal en tanto que todos los miembros de la comunidad deben atenerse por igual a ella.
- d) La ciudadanía inaugura un límite a la libertad natural pero trae consigo la libertad civil. La misma constituye el elemento central para garantizar tanto la **seguridad como la propiedad de los individuos**. En este sentido, la ciudadanía inaugura una **libertad negativa**, es decir un límite a la violencia interpersonales e incluso a la intervención estatal en los asuntos privados.

Hasta aquí los lineamientos básicos que constituyen la idea de ciudadanía liberal. Sin embargo, como veremos a continuación, la nueva relación particular-universal que se plantea en relación a la ciudadanía en esta matriz de pensamiento será retomada por Marx, pero desde una visión completamente diferente a la del contractualismo liberal.

1.2 El planteo de Marx. La crítica a la ciudadanía liberal.

Una de las más tempranas y claras críticas a la mirada del contractualismo liberal sobre la ciudadanía la formuló Karl Marx en “La cuestión judía” que data de 1843. La lucidez del joven Marx se ve reflejada en estas pocas páginas dedicadas a analizar el reclamo de emancipación política que realizan los judíos en Alemania, lo que lo lleva además a comparar el caso con el de Francia y otros países como EE.UU., que ya habían desarrollado para esa fecha (a diferencia del primero) Estados Constitucionales basados en los principios del contractualismo liberal.

Comencemos por describir como piensa Marx la relación entre particular y universal. Para Marx lo que constituye al hombre como tal es la posibilidad de modificar la naturaleza a través de una actividad crítico- práctica, esto es desarrollar una vida material no de modo instintivo sino a partir de un proceso consciente que incluye una concepción simbólica del fin deseado y la elección de los medios para lograrlo; y que, por otro lado, supone un proceso colectivo en tanto que todos los hombres se relacionan cooperativamente para alcanzar el logro.

Para ello se basa en el trabajo en tanto *praxis*, un proceso que incluye al mismo tiempo la modificación de la naturaleza y la construcción del ser humano como tal. Mediante el trabajo el hombre en tanto particular se vincula con el hombre en tanto ser genérico, en tanto universal, a la vez que se conjuga lo individual con lo colectivo. De esta forma, el hombre se desarrolla como un ser libre. Como nos recuerdan Pérez Jaime y Amadeo (2000), en el pensamiento de Marx el individuo se transforma en hombre libre mediante la objetivación de su naturaleza humana en objeto a través del trabajo, transformándose en ser universal, en ser genérico, en representante de la especie humana por su intermediación. En palabras del propio Marx: “El hombre es un ser genérico (...) porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre” (1999b:110. Las cursivas son del original).

Ahora bien, en la medida en que existan condiciones que impidan el encuentro del hombre en tanto particular con el hombre en tanto universal, se hace imposible el desarrollo de la plena libertad. Nos encontramos así con el concepto de alienación. Feuerbach había desarrollado la idea en relación a la religión, sosteniendo que mediante ella los hombres habían divinizado a la razón, colocándola en un lugar externo a ellos, lo que construía una mediación ficticia entre el hombre y su mundo. Sin embargo, aún no consideraba a este proceso como un fenómeno estrictamente histórico vinculado a las relaciones materiales y a las ideas que los hombres se construyen a partir de ellas. Esta será tarea de Marx, que extenderá el concepto de alienación a todos los procesos mediante los cuales los hombres se construyen una mediación que impide el desarrollo del particular en relación al universal. De este modo, el concepto de alienación, pudo comenzar a ser aplicado a las consecuencias de la vida económica y política que impone el capitalismo. Si bien, al momento de “La cuestión judía” Marx aún no había desarrollado plenamente el concepto de alienación⁴, el mismo se deja entrever puesto que el análisis parte de identificar al Estado como un “mediador del hombre y la libertad del hombre” (Marx, 1999a: 26).

La construcción del Estado liberal se realiza a partir de la edificación de una falsa universalidad construida en base a los intereses de la burguesía, lo que corrompe todos los principios propuestos por Marx en lo relativo al desarrollo del ser humano como tal. La imagen de comunidad política esbozada por Rousseau en el contrato social, con la consecuente creación de un Estado laico y el desarrollo de la legalidad, es una ficción que sólo encubre una realidad de desigualdad, en donde el interés de unos pocos se hace pasar por la “voluntad general”. La abstracción y universalidad que construye la ley, que vemos más arriba, nada tiene que ver con lo que ocurre en la realidad. Por el contrario, como nos recuerda Balibar, “la universalización de la particularidad es la contrapartida de la constitución del Estado, comunidad ficticia cuyo poder de abstracción compensa la falta real de comunidad en las relaciones entre los individuos” (2000: 56). Esta situación se hace posible porque el Estado liberal opera a través de la construcción de una disociación entre el hombre real y el hombre político, y mediante esta distinción, entre el particular y el universal.

En palabras de Marx: “Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo⁵, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la vida, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como ser colectivo y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como particular, considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraviados (...). El hombre en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano (...). Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal” (1999a: 28).

Desde este marco interpretativo es que Marx se introduce a la problemática abierta en relación a la ciudadanía. Es por ello que el análisis de Marx de “la cuestión judía” no es un estudio que se ocupe solamente de la problemática religiosa. Por el contrario, ésta le sirve como excusa para realizar un análisis profundo de las relaciones políticas que impone el Estado liberal. La ciudadanía se convierte en el modo específico en que se plantea la escisión del hombre en un universal y un particular. En este sentido, la universalidad de la ciudadanía no es más que un resultado de esta “imaginaria soberanía” y, por lo tanto, parte de esta “generalidad irreal”. Es por eso que Marx afirma que “la diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano*. La contradicción entre el hombre religioso y el hombre

⁴ La primera aparición del concepto será un año más tarde, cuando Marx escriba los “Manuscritos de Economía y Filosofía” (Marx, 1999).

⁵ Aquí Marx se está refiriendo a los Estado Constitucionales, es decir aquellos que, como Francia, han constituido un Estado laico a partir de los principios del contractualismo liberal.

político es la misma contradicción que existe entre el *bourgeois* y el *citoyen*, entre el miembro de la comunidad burguesa y su *piel de león política*” (Marx, 1999a: 29). De este modo, la ciudadanía liberal instituye una falsa universalidad y una falsa particularidad. De un lado, la imagen ficticia del universal político. Del otro, la imagen ficticia de una particularidad egoísta. El Estado político corrompe la verdadera relación entre el particular y el universal, entre el hombre trabajador y su comunidad política, entre lo individual y lo colectivo.

Pero Marx va más allá. Nos muestra que la instauración de la ciudadanía liberal no supone ni la igualdad ni la libertad que proclama. Esto queda claro cuando Marx analiza con detenimiento los principios que se expresan en diversas declaraciones de los “Derechos del Hombre y del Ciudadano”. De un lado, los derechos del Hombre, que aluden al ejercicio de la libertad del hombre egoísta de la sociedad civil, y que se traducen en los derechos civiles. Del otro, los derechos del ciudadano, que se relacionan con los derechos políticos del hombre en tanto ser genérico, miembro de la comunidad política imaginaria, que se evidencian en los derechos que se vinculan con la órbita del Estado. Pero lo que le llama más la atención, no es tan sólo esta separación ficticia entre ambos tipos de derechos sino que los que son llamados derechos humanos, que desde la lógica marxista deberían vincularse con el carácter universal y colectivo, remiten en cambio a las realidades particulares e individuales. La libertad es entendida como la posibilidad de hacer sin que dañe a otro, lo que supone concebir al hombre como mónada aislada y no como un ser esencialmente colectivo. La igualdad es la garantía de la libertad entendida en este sentido negativo. La seguridad es el aseguramiento de ese egoísmo. “Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco, externo a los individuos, como una limitación a su independencia originaria” (1999a: 43) Se translucen en estas palabras las críticas de Marx a la visión que tienen los contractualistas respecto de la naturaleza humana. Mientras que para el primero, la misma es esencialmente colectiva, para los segundos es fundamentalmente individual. Marx ve en esta concepción las falsas ideas que la burguesía, siguiendo sus propios intereses particulares, pretende imponer como visión de las características del ser humano como tal.

Esto lo analiza agudamente Marx al constatar no sólo la separación entre derechos del hombre (civiles) y políticos (del ciudadano) sino la formulación en el planteo liberal de que el propósito de los segundos es la de asegurar los primeros: “vemos que los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadanía, la comunidad política, al papel de simple medio para la conservación de estos llamados derechos humanos; que, por lo tanto, se declara al *citoyen* servidor del hombre egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como comunidad por debajo de la esfera en que el hombre se comporta como un ser parcial; que, por último, no se considera como verdadero y auténtico hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto burgués” (Marx, 1999a: 44). Queda claro así la inversión ideológica que se opera a través de la ciudadanía liberal: la misma invierte la verdadera relación entre el particular y el universal. En lugar de pensar la realización particular como forma de realización del universal, se recurre al universal como forma de realización particular.

La ciudadanía liberal es, de este modo, un elemento constituyente de una individualidad alienada. La llamada emancipación política, para Marx, es la que crea esta situación en la que el Estado aparece como un mediador entre la realidad efectiva y la imaginaria, entre el hombre viviente y el ciudadano, entre la sociedad civil y el Estado. A través de ello se crea una falsa igualdad que esconde las verdaderas desigualdades impuestas por el sistema capitalista. Por lo tanto, la emancipación política, en tanto construye esta falsa realidad de igualdad, no supone la verdadera liberación del hombre. Por el contrario, esta está vinculada con la emancipación humana, es decir, la emancipación del hombre de las ataduras que lo atan al Estado. Sólo así el hombre se hará verdaderamente libre. Para alcanzar la verdadera libertad hay que eliminar la ciudadanía. Sólo así se podrá volver a retomar la relación entre particular y universal que constituye la esencia del hombre.

Recapitulemos: el Estado liberal opera haciendo pasar los intereses particulares de la burguesía como parte constitutiva de la universalidad. Y esto lo hace a través de la ciudadanía, que se instituye como una forma de: a) crear una mediación entre el hombre en tanto particular y el hombre en tanto ser genérico b) construir una imagen distorsionada tanto del particular (al que presenta como un ser autónomo y egoísta y no como un ser social y colectivo) como del universal (presentándolo como un ser genérico falsamente libre e igualitario, ocultando las relaciones desiguales de la vida material) c) invertir la relación lógica entre particular- universal, al proclamar al segundo como medio para desarrollar al primero y no el desarrollo del primero como forma de vincularse con el segundo d) De este modo, queda clara la relación entre ciudadanía y alienación. Y, por lo tanto, para lograr un proceso inverso hay que eliminar a la ciudadanía.

Para superar esta situación habrá que retomar la verdadera relación entre el particular y el universal. “Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto, y se convierte, como hombre real, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales (...) sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana” (Marx, 1999a: 49). Pero, ¿cómo llevar adelante este proceso? ¿cómo romper con la lógica que impone el capitalismo? Marx encuentra la respuesta en la proclamación del proletariado como clase destinada a recobrar la relación perdida. Como explica Balibar, para Marx el proletariado constituye la clase universal de la historia. “La inminencia de la transformación revolucionaria y del comunismo se basa, en efecto, en esta perfecta coincidencia, en un mismo presente, de la universalización de los intercambios y –frente a la clase burguesa que elevó el interés particular como tal a la universalidad- de una “clase” que, al contrario, no tiene ningún interés particular que defender. Privado tanto de cualquier status como de cualquier propiedad, y por lo tanto de toda “cualidad particular” (Eigenschaft), el proletariado los posee virtualmente todos” (Balibar, 2000: 45).

1.3 El planteo de Laclau. Ampliando los límites de la relación universal-particular.

En el planteo marxista el proletariado se constituye como clase universal. No es el portador de un interés particular, como lo era la burguesía, puesto que no tiene interés particular que defender. Su misión, por ende, es la de lograr la emancipación humana, esto es, recuperar una relación no alienada entre el hombre en tanto particular (ser viviente) y el hombre en tanto universal (ser genérico). Ahora bien, el análisis realizado por Marx, si bien es imprescindible a la hora de realizar cualquier análisis social desde una perspectiva crítica, encuentra algunas limitaciones. De hecho, si basáramos nuestro planteo exclusivamente en esta postura, deberíamos renunciar a realizar un análisis empírico de la ciudadanía puesto que ésta quedaría reducida a una mera construcción ideológica que encubre las relaciones de clase. No dudamos de que esto sea efectivamente así, pero no creemos que esto sea solamente así.

Es por ello que para continuar en el análisis recurriremos a los planteos que realizara Ernesto Laclau, lo que nos permitirá avanzar en las reflexiones sobre las tensiones particular-universal abiertas por Marx. Laclau bucea en la historia las diferentes formas en que fueron pensadas la articulación entre universal y particular. En la filosofía antigua el particular sólo puede corromper lo universal. En el cristianismo, el punto de vista universal sólo es conocido por Dios, y los hombres sólo accedemos a él a través de la revelación. ¿Cómo saber entonces que hay una correspondencia entre el universal y el particular, si el primero es inaccesible? Laclau nos dice que esto se da por la relación de encarnación, cuyo rasgo distintivo “consiste en que entre lo universal y el cuerpo que lo encarna no hay ningún tipo de conexión racional” (1996, 48). En la modernidad, Dios es reemplazado por la Razón y, con ello, se abre el camino para pensar una relación entre el universal y el particular que prescinda de la lógica de la encarnación. Si todo es accesible a la razón, y ésta es el universal, la inconmensurabilidad entre el universal y el cuerpo que lo encarna debe ser eliminada. Se postula un cuerpo que es, en sí y por sí, lo universal. Este es el caso, entre otros, del

planteo marxista. Como nos dice Laclau, según Marx: “El cuerpo del proletariado ya no es un cuerpo particular en el que se encarna una universalidad externa a él: es, por el contrario, un cuerpo en que la distinción entre particularidad y universalidad es anulada y, como consecuencia, la necesidad de cualquier tipo de encarnación es definitivamente erradicada” (1996: 50) .

Sin embargo, esta postulación que la modernidad hace de la eliminación de la lógica de la encarnación se encontró con dificultades teóricas e históricas. Por un lado, la universalidad a la que aludían los autores modernos remitían aún a un cuerpo particular: el de la cultura europea del siglo XIX. Europa debía motorizar el desarrollo a partir de la universalización de la razón, lo que llevó, como se sabe, a un proceso imperialista que fue eufemísticamente presentado como desarrollo y evolución. De esta forma, la lógica de la encarnación fue reintroducida ya que “Europa tenía que encarnar los intereses humanos universales por cierto período” (Laclau, 1996: 51). En el caso particular del marxismo ocurrió algo similar. “Entre el carácter universal de las tareas de la clase obrera y las particularidades de sus reivindicaciones concretas se había abierto un hiato creciente que debía ser llenado por el partido como representante de los intereses históricos del proletariado” (1996: 51).

Ahora bien, a diferencia de la encarnación cristiana, en que lo universal trasciende a los seres humanos, en esta vuelta de la encarnación moderna el universal no es externo sino interno al mundo. Por lo tanto “el universal sólo puede manifestarse a través de una esencial desigualdad entre las posiciones objetivas de los agentes sociales” (1996: 52). En el caso del marxismo, el proletariado es pensado como agente del cambio, pero no a través de una relación contingente de fuerzas sino por ser la encarnación misma del universal. En este punto Laclau agudiza su crítica: “El mismo tipo de lógica operante en el eurocentrismo establecerá el privilegio ontológico del proletariado” (1996: 52).

Estas líneas nos sirven para poner en cuestión al planteo marxista y comenzar a afinar nuestras aproximaciones teóricas al problema de la ciudadanía. La gran lección que nos deja Laclau es que “la separación entre lo universal y lo particular es infranqueable” (Laclau, 1996: 53). Conclusión de suma importancia para nuestro análisis pues nos devuelve la posibilidad de seguir pensando a la ciudadanía como una forma de tensión entre particular y universal, volviendo a abrir las puertas que parecían cerrarse si sólo nos aferráramos al planteo de Marx, pero sin perder de vista las lecciones de éste último en relación a que la ciudadanía supone la universalización de un interés particular y, por lo tanto, una forma de poder. Para ello, avancemos en ver cual es el planteo de Laclau en relación a la tensión universal-particular para luego describir cómo estos nos conduce al análisis de la ciudadanía.

Ya hemos visto que la universalidad pura es imposible, puesto que siempre reaparece el particular. Lo mismo debe decirse, no obstante, de la postura absolutamente particularista, que niega su relación al universal. Ésta es inviable no sólo teórica sino políticamente. Laclau plantea que cualquier identidad particular se afirma a partir de una diferencia con las otras particularidades. Pero esta operación no se hace sobre el vacío sino que se hace en un determinado contexto. Por lo tanto, para afirmarse como particular hay que indefectiblemente reconocer el contexto general al que remiten todas las particularidades, es decir, el universal. Como plantea Laclau, las “reivindicaciones (particulares) no pueden ser formuladas en términos de diferencia, sino de ciertos principios universales que la minoría comparte con el resto de la comunidad (...) Esto significa que lo universal es parte constitutiva de mi identidad (...) Lo universal emerge a partir de lo particular, no como un principio subyacente que explicaría lo particular, sino como un horizonte incompleto que sutura una identidad particular dislocada” (1996: 56).

Llegamos así a una nueva forma de pensar la relación particular-universal. En el caso del contractualismo se planteaba la construcción de la universalidad a través de la igualdad y

formalidad de la ley. Aquí las particularidades quedaban reducidas al ámbito de lo privado. Luego, Marx introduce la crítica a esta concepción, pero no encuentra respuesta para la tensión de la universalidad-particularidad, puesto que no hay forma de construcción de universalidad sin la encarnación en un particular. Laclau plantea una solución a este problema manteniendo la perspectiva crítica inaugurada por Marx. Universal y particular son dos dimensiones inescindibles. Esto no quiere decir que estén determinadas de una vez y para siempre. Por el contrario, las mismas son, justamente, las que motorizan las luchas políticas y las relaciones de poder.

Nos encontramos así con el concepto de hegemonía propuesto por Laclau. Una **articulación hegemónica** supone un determinado cierre de la universalidad, lo que tiene como correlato una determinada construcción de identidades particulares que tienen como contexto esa universalidad. Para modificar las relaciones de poder no basta con cambiar el lugar que ocupa cada particularidad, puesto que de esta forma sigue vigente el mismo cierre hegemónico. Por el contrario, hay que poner en cuestionamiento el mismo universal que opera como cierre. Pero para hacer esto, hay que reconocer (y aceptar) el contexto universal en que se desarrolla la lucha por la hegemonía. Si no, se corre el riesgo de generar un “autoapartheid”, donde los particulares se encierran en sí mismos, se separan entre sí, y dejan intactos la articulación hegemónica que los pone en esa posición subordinada.

La lucha por la hegemonía es una construcción política en la que se articulan particulares y universales. Laclau plantea, siguiendo las enseñanzas de Saussure, que dentro de un sistema social las particularidades sólo existen por su diferencia respecto de las demás. Sin embargo, también sabemos que cada particular remite a un contexto universal, que es el símbolo de una plenitud ausente. La articulación hegemónica surge en la medida en que los particulares dejan de lado las diferencias en tanto se vinculan del mismo modo en referencia a un universal. Como plantea Laclau: “Lo universal (...) no tiene un contenido concreto propio (lo que lo cerraría en sí mismo) sino que es el horizonte siempre más lejano que resulta de la expansión de una cadena indefinida de reivindicaciones equivalentes” (1996: 67).

La pregunta obvia es cómo se construye el horizonte de la universalidad, si no tiene un contenido predeterminado. Laclau plantea que la sociedad genera **significantes vacíos**, es decir, significantes que no pueden ser directamente asimilados a ningún significado preciso⁶. Los mismos tienen la capacidad de aglutinar particularidades construyendo una cadena equivalencial. La posibilidad de determinar el significado del significativo vacío y de aglutinar a las particularidades diferenciales en torno a él es lo que constituye la lucha política y la hegemonía.

1.4 Las estrategias de ciudadanía: entre el universal ético y el particular normativo.

Avancemos en los planteos de Laclau en relación a la tensión universal-particular, pero ahora ya decididamente volcados a la construcción de un marco conceptual que nos sirva de referencia para el análisis de la ciudadanía. Una manera complementaria, para Laclau, de hablar de universal y particular es diferenciar entre lo **ético** y lo **normativo**. Lo primero refiere a los principios que en cada momento histórico nombran a la plenitud ausente de la sociedad: unidad, libertad, igualdad, son algunos ejemplos posibles. Ellos son significantes vacíos en los que la universalidad habla por sí misma. Lo segundo se vincula con las formas concretas en que estos principios universales se encarnan en una particularidad. Apropiarse del sentido de lo ético y recodificarlo en un marco

⁶ Es común la confusión entre *significantes flotantes* y *significantes vacíos*. Laclau deja en claro estas diferencias y nos muestra cómo ambos están vinculados. “En el caso del significativo flotante tendríamos aparentemente un exceso de sentido, mientras que el significativo vacío sería, por el contrario, un significativo sin significado. Pero si analizamos el problema con más detenimiento veremos que el carácter flotante de un significativo es la única forma fenoménica de su vacuidad. (...) De tal modo, el flotamiento de un término y su vaciamiento son las dos caras de la misma operación discursiva” (Laclau, 2002: 26-27). En este sentido, el carácter flotante de algunos significantes (como democracia, libertad, igualdad) es lo que permite que se constituyan como significantes vacíos.

normativo es lo que constituye a la hegemonía. Y esto es así porque, en tanto no puede eliminarse la inconmensurabilidad del universal respecto del particular, no hay ninguna transición lógica de un momento ético a un orden normativo. Como nos recuerda Laclau: “Hegemonía es, en este sentido, el nombre para esa relación inestable entre lo ético y lo normativo” (2003: 88).

¿Cómo pensar a partir de ello los problemas abiertos en torno a la ciudadanía desde las formulaciones clásicas hasta nuestros días? La ciudadanía opera, en muchos casos, como un marco de discusión de los principios éticos que guían a la comunidad política. Esto queda claro si volvemos a los planteos tanto de Rousseau como de Marx. Por detrás de sus definiciones teóricas, lo que se recortan son significados sobre los universales éticos muy diferentes entre sí, aún cuando sus discursos refieren a los mismos significantes como son los casos de libertad o de igualdad. Si hasta nuestros días el planteo del primero aparece más cercano al sentido común que el del segundo es por obra de la articulación hegemónica, que fija estos significantes vacíos al significado que a estos conceptos les da, en cada momento, el imaginario liberal. Esto no supone, sin embargo, que los significados de los universales éticos de la ciudadanía liberal sean constantes, puesto que si así fuera, no habría lucha hegemónica. Por el contrario, estos principios se fueron corriendo históricamente, siguiendo los resultados de las luchas políticas. Por ejemplo (y como veremos en el punto 3): “igualdad” no tenía el mismo significado en el liberalismo clásico que en los Estados Sociales de la posguerra. Tener presente esta cuestión nos permite pensar los derechos y deberes de la ciudadanía no como datos estáticos del orden del derecho, sino como resultado de la contingencia del juego político.

Los principios éticos, como vimos, sólo pueden expresarse a través de su inversión en un marco normativo particular. En este sentido, “todo orden normativo no es más que la forma sedimentada de un hecho ético inicial” (Laclau, 2003: 89). Hay que tener en cuenta que este hecho ético inicial no obedece a ninguna racionalidad ni significado a priori sino que surge de la lucha política y, por lo tanto, puede ser cambiado. Sin embargo, hay que observar dos cuestiones fundamentales: por un lado, que es imposible cambiar el marco ético sino es mediante la modificación del marco normativo. Por el otro, que modificar el marco normativo sin modificar el principio ético sólo conduce a un cambio aparente que no se traduce en rearticulación hegemónica. Como vemos, lo ético y lo normativo están absolutamente ligados entre sí. “Esto quiere decir que la construcción de un escenario normativo comunitario (que es una operación normativa y de ninguna manera simplemente ética) se lleva a cabo a través de la limitación de lo ético por lo normativo y la subversión de lo normativo por lo ético. ¿no es esto otra forma más de explicar de qué se trata la hegemonía?” (Laclau, 2003: 90).

Muy esquemáticamente: 1. Los problemas asociados a la ciudadanía constituyen un universo sumamente fértil para estudiar las cuestiones vinculadas a las luchas por la *hegemonía*, puesto que en ella se juega la articulación contingente entre los *universales éticos* y los *particulares normativos* que rigen a una sociedad en determinado momento histórico. 2. El análisis de la ciudadanía debe enfocarse tanto en unos como en otros, o más precisamente, en la relación que se establece entre ambas dimensiones. 3. En relación a los universales éticos hay que tener en cuenta que los mismos son *significantes vacíos*, y, por lo tanto, están en permanente resignificación. Libertad, igualdad, seguridad, participación, inclusión, unidad nacional, son algunos de los significantes que han guiado y siguen guiando las luchas de ciudadanía. Los mismos, aún cuando han mantenido su nombre a lo largo del tiempo, no remiten a ideas acabadas. 4. En relación a los *particulares*, éstos se constituyen como tales tanto por *diferencia* respecto de los otros particulares como por la *referencia común al contexto del universal ético* que los engloba. Ejemplifiquemos con la cuestión de la participación, tan en boga en nuestros días. Obreros descontentos del manejo sindical, vecinos indignados por el manejo indiscriminado de fondos públicos por parte de un municipio, ahorristas furiosos por la incautación de sus fondos, todos ellos (y varios más), se diferencian entre sí por el contenido particular de su demanda; no obstante, todos refieren a un sentimiento de pérdida de poder de

decisión frente a quienes los gobiernan. En este marco, *participación* se constituye en el significante vacío que constituye la cadena equivalencial. Cuando estos ocurre, esta palabra deja de tener un significado unívoco para pasar a constituir un campo de lucha por su apropiación. Quien pueda definir qué significa participar y qué no dará un paso grande en la construcción de una *articulación hegemónica*. 5. Pero esta fijación del significado no puede hacerse en el plano de lo *ético*, sino que requiere una inversión *normativa*. *Participación* puede ser fijado en esquemas normativos diferentes y hasta antagónicos. Esto se vio con claridad en la Argentina de los primeros días de 2002. Las opciones iban desde pensar en la eliminación de toda la institucionalidad existente y la conformación de asambleas populares en todo el país, hasta la idea de ejercer un control privado sobre las acciones de los gobernantes desde medios electrónicos como internet. La inversión normativa del universal ético constituye el cierre (siempre provisorio) de la universalidad. 6 Para modificar el significado de participación habrá que dar una nueva batalla por su resignificación. Y esto sólo puede hacerse a la vez en el plano de lo ético y lo normativo, puesto que a pesar de su inconmensurabilidad, son inescindibles.

Para definir con mayor precisión la relación universal ético- particular normativo recurriremos a los aportes realizados por Andrenacci y por Balibar. Éste último muestra que la ciudadanía se construye siempre sobre la formulación de una “regla de exclusión” (2004: 53). En el caso de la ciudadanía moderna la misma se edificó a partir de la construcción de las ideas de Nación y de Estado nacional. El planteo de Andrenacci nos aclara un poco más la cuestión. Para él, la ciudadanía, constituye una “forma de codificación de relaciones entre los ciudadanos y el Estado” (2002: 3). Más que pensar a la ciudadanía como un haz de derechos igualitarios hay que concebirla como un “status excluyente y desigual” (2002: 5). En este sentido, la ciudadanía moderna no sólo demarca un límite de exclusión de los ciudadanos respecto a los no ciudadanos sino que además dibuja jerarquías que diferencian a los mismos ciudadanos entre sí. Y esto es así porque por detrás de la pretendida de igualdad formal de la ciudadanía se hacen siempre presentes, como nos ha mostrado Marx, las desigualdades inherentes al sistema capitalista. En este sentido, “si la desigualdad es la consecuencia de la lógica sistémica, entonces la ciudadanía ha de ser, en la práctica, un status efectivamente desigualitario” (2002: 5).

Un análisis de la ciudadanía debería enfocarse, entonces, tanto en el determinado nivel de clausura (que mediante la *frontera* delimita la exclusión) como en la construcción de las jerarquías (que a través de los *privilegios* construye las desigualdades). Si hacemos el esfuerzo de vincular estas formulaciones con los planteos antes expuestos por Laclau, podemos descubrir que la tensión universal ético- particular normativo está presente tanto en la definición de las fronteras que establecen el nivel de clausura como de los privilegios que definen las jerarquías. Definir el límite que marca el reconocimiento de un sujeto en tanto ciudadano se hace, por un lado, apelando a uno o varios principios éticos universales. En lo relativo a la ciudadanía liberal, refieren a un sentido de identidad común, igualdad, inclusión, libertad, etc. Pero, como es bien sabido, éstos sólo se materializan en tanto implementación en un marco normativo. Por ejemplo, ¿cómo se define la identidad común? ¿Por la nacionalidad? ¿Por la religión? Si es por la nacionalidad, ¿cómo se define ésta? ¿Por haber nacido en el país? ¿O por ser hijo de un miembro de la comunidad?⁷ Definir estas cuestiones suponen fijar el universal ético en un esquema normativo específico. Lo mismo puede decirse de la construcción de las jerarquías. Tomemos como ejemplo la definición y la implementación de una política social destinada a asegurar un piso de “igualdad de oportunidades” para todos los ciudadanos. ¿Qué significará asegurar una “igualdad de oportunidades”? ¿Cuál es el nivel que se considera que constituye el piso de igualdad? ¿El acceso a la alimentación? ¿El acceso a la educación? Y si es educación ¿Qué nivel se toma en consideración? ¿El primario, el secundario? ¿Y quienes deben ser los beneficiarios? ¿Los niños de edad escolar? ¿Los adultos desocupados? ¿Y cómo se implementará? ¿A través de una beca individual, un subsidio familiar?

⁷ Este punto es particularmente problemático en la actualidad. Balibar (2004) describe esta cuestión cuando analiza el caso de la nueva ciudadanía europea.

Estamos, como vemos, transformando los universales éticos en esquemas normativos específicos. Y en este pasaje es donde se van constituyendo las diferenciaciones que constituyen las jerarquías.

Como vemos, la ciudadanía no es un elemento a-problemático sino que, como nos dice Andrenacci, constituye una *cuestión* que “lleva la marca de las tensiones propias de los sistemas sociopolíticos modernos” (Andrenacci, 2003: 2). ¿Cuáles son las *cuestiones* que se vinculan con la ciudadanía? Ellas son la *cuestión política* y la *cuestión social*. La primera supone una permanente lucha por definir las fronteras de la ciudadanía, vinculadas con el reconocimiento del sujeto como individuo con capacidad política, esto es, con derechos y deberes para con la comunidad. La segunda se vincula con la materialización de acciones concretas por parte del Estado, tendientes a administrar las desigualdades propias del sistema capitalista, sin poner en cuestionamiento los principios filosófico-políticos que les dieran origen y justificación. “La división entre estos dos ejes es, como resulta evidente, relevante desde las necesidades analíticas. La lógica de ambos es la misma: se trata de las definiciones alrededor de la frontera y la jerarquía inherentes al estatus de ciudadanía” (2003: 62).

La resolución siempre provisoria de la cuestión política traza los límites de la frontera que separa a los ciudadanos de los que no los son. La solución siempre parcial de la cuestión social incorpora las jerarquías que diferencian a los ciudadanos entre sí. Pero el movimiento es el mismo: se trata de las soluciones temporarias que nunca resuelven del todo la *cuestión* de la ciudadanía. Estamos en condiciones, entonces de afinar lo dicho hasta aquí: 1. La ciudadanía moderna se desarrolla en base a la resolución parcial de la cuestión política y la cuestión social. 2. Mediante la primera se delimitan las fronteras y a través de la segunda se estructuran las jerarquías. 3. En ambos casos lo que está en juego es una determinada relación entre los universales éticos y los particulares normativos. Las soluciones provisionales de estas cuestiones supone una forma de articulación hegemónica, es decir de cierre del universal ético y de inversión de éste en un marco normativo particular.

Como vemos, si bien diferenciamos por razones analíticas la cuestión política de la cuestión social, las mismas refieren a lo mismo. Y esto es así porque, en definitiva, ambas cuestiones constituyen un problema político en el que se juegan relaciones de poder. Como nos recuerda muy precisamente Procacci: “la ciudadanía es siempre política: su naturaleza política no se halla limitada a un escalón determinado, cuando están en juego derechos políticos, ni reside exclusivamente en su codificación jurídica. La ciudadanía es política más bien porque responde a *una estrategia de crear ciudadanos* por medio de un conjunto de prácticas y conocimientos que moviliza la *gubernamentalidad*” (1999: 16, la cursiva es nuestra). Procacci incorpora una mirada foucaultiana del problema de la ciudadanía. Ésta autora parte del supuesto de que la ciudadanía debe ser analizada como un proceso histórico de construcción social de ciudadanos. Para ello recurre a los conceptos de *estrategia* y de *gobierno*, tal cual han sido formulado por Foucault, y que serán desarrollados en el siguiente apartado.

Llegamos, de esta forma, a un punto crucial en nuestro recorrido: el interés por incorporar, a nuestra definición de ciudadanía, elementos que se refieren en una mirada foucaultiana de lo social. Hasta aquí hemos tratado de mostrar que la ciudadanía constituye una cuestión política y una cuestión social, que su resolución (siempre contingente y parcial) supone una determinada forma de relación entre universales éticos y particulares normativos, constituyendo una articulación hegemónica. Sin embargo, ésta mirada debe ser complementada por la necesidad de analizar la forma en que se desarrollan los mecanismos ínfimos y sutiles que constituyen este proceso. En otras palabras, si hasta ahora nos planteábamos la pregunta por las relaciones de poder que permiten analizar a la ciudadanía como articulación de sentido, ahora incorporamos la pregunta de la ciudadanía como procedimiento práctico. De lo que se trata, en suma, es de observar cómo el proceso de lucha hegemónica se lleva a cabo a partir del enfrentamiento concreto de los cuerpos.

Hay, además, una razón de peso que nos conduce a intentar vincular las cuestiones de ciudadanía y de gobierno: ambas son expresiones de las tensiones inherentes a nuestras sociedades que han surgido con las democracias liberales y, desde ese momento, se han ido acompañando, complementando e interpenetrando constantemente.

2. Ciudadanía y gobierno.

2.1 El desbloqueo del “arte de gobierno” y su vinculación con la problemática de la ciudadanía.

Al comienzo de estas líneas, planteábamos que la noción de ciudadanía constituye unos de los conceptos sociológicos básicos, y que a menudo es utilizado sin hacer un análisis riguroso de su significación teórica. A lo largo del trabajo procuramos abrirlo a distintas interpretaciones a través de la tensión universal- particular. Por último, desembocamos en la relación que se establece entre ciudadanía y gobierno. Éste último, también es un concepto básico del sentido común sociológico que pocas veces es tratado exhaustivamente. Es por eso que nos preguntamos: ¿Qué significa gobernar? ¿Qué relación se establece entre ciudadanía y gobierno?

Para ello nos concentraremos en varias cuestiones. En primer lugar, nos introduciremos, a partir de los estudios que realizó Foucault, en el debate soberanía-gobierno de los siglos XVI y XVII, y en el desbloqueo que permitió, durante el siglo XVIII, que el segundo se desarrolle como una nueva forma de ejercicio del poder. En segundo lugar, retomaremos el análisis de los principios contractualistas y mostraremos cómo los mismos son incapaces de superar el esquema de la soberanía e incorporar el de gobierno. Por último, analizaremos cómo, luego de los sucesos parisinos de 1848 entran en crisis los principios de soberanía encarnados en la figura del Contrato Social, emergiendo las antes mencionadas cuestión política y cuestión social. Y cómo esta situación favorece el desarrollo de los principios de gobierno como una lógica alternativa a los de soberanía, que permite administrar las relaciones ya no desde un marco de trascendencia sino de inmanencia.

Comencemos por el primer punto. El debate en torno al significado y el accionar del gobierno es previo al desarrollado en el apartado anterior en torno a la ciudadanía moderna puesto que se remonta al siglo XVI y XVII. Esto queda claro en el análisis que sobre esta cuestión realizó Foucault (1988, 1991). La cuestión central estará dada por la forma de concebir el poder. Mientras que el esquema de soberanía se basaba en una concepción trascendente del poder, los principios del gobierno, tal como era concebido entonces, sustentaban una visión inmanente del poder.

Este debate Foucault lo describe a través de las diversas críticas que le hicieron en ese momento a los dichos que volcara Maquiavelo en “El Príncipe”. El autor florentino concebía, según los diversos autores que interpelan su obra, una lógica de poder que se relacionaba con un esquema basado en la trascendencia del soberano respecto de los súbditos. Para poder entender las críticas, comencemos por resumir el planteo del florentino en tres puntos que aluden al *lugar* que ocupa el soberano en relación al súbdito, al *objeto* de su poder y al *objetivo y racionalidad* implicada en su ejercicio. En relación al lugar, Maquiavelo consideraba que el Príncipe se encuentra en una relación de singularidad y exterioridad respecto de su principado. De allí su sentimiento de fragilidad y permanente amenaza. De esta exterioridad se deriva que el objeto del poder político está dado por el territorio y todo lo que allí se encuentre. Maquiavelo consideraba que el único objetivo y principio de racionalidad es el de mantener el poder sobre ese territorio, asegurando el interés del príncipe. Al primer punto, los críticos plantean que una verdadera relación de gobierno nunca se realiza desde una posición de trascendencia sino de inmanencia. El gobernante no está por fuera del gobernado sino junto a él. El objeto de gobierno, entonces, no es un territorio sino el complejo relacional entre hombres y cosas que se encuentran dentro del mismo. El cambio no es menor. Si lo primero alude a un lugar, lo segundo se vincula con una relación. Para lograr esto, el objetivo no será establecido

sólo en relación al interés del gobernante sino también del gobernado. Lo que se busca es el bien de cada una de las cosas que hay que gobernar. De allí que el gobierno sea definido como una “conducción de la conducta” que busca no el fin del príncipe ni el de la voluntad general sino el bien de cada uno de los sujetos que son gobernados.

Soberanía y gobierno, como vemos, constituyen dos formas de concebir el ejercicio del poder muy diferentes. Para la soberanía el fin era implícito, y se deducía de sus principios y el cumplimiento de la ley; mientras que el fin del gobierno está en las cosas que dirige, en buscar la perfección. Y los instrumentos que utilizan son diferentes también: el poder de soberanía cree en la fuerza de la ley; el poder de gobierno se basa en la persuasión ejercida por técnicas y tácticas multiformes. En el planteo de Maquiavelo no hay posibilidad de establecer un vínculo puesto que entre uno y otro hay un abismo infranqueable.

Los autores que se interesaban por el nuevo “arte de gobierno” intentaron establecer un puente entre una y otra forma de gobierno. Para graficar esta cuestión, Foucault recurre a un texto de La Mothe. En el mismo, éste autor describe al poder del Estado desde un esquema de soberanía. El tipo de poder del Estado es llamado “política”, y se diferencia, según La Mothe, de la forma de ejercicio del poder que se desarrolla en el ámbito de la familia, al que le da el nombre de “economía”; o al de la forma de poder que uno ejerce sobre sí mismo, al que denomina “moral”. Éstos últimos sí va a vincularse con los principios de gobierno, en tanto que se basan y ejercicios inmanente de conducción de la conducta.

El problema de estos teóricos incipientes del arte de gobierno era el de establecer una conexión entre esquemas aparentemente incompatibles, es decir, el de incorporar la economía al gobierno del Estado. Pues: ¿Si la administración del Estado (la política) se rige con un esquema de soberanía, ¿cómo es posible que se vincule, por ejemplo, con el gobierno de sí mismo (la moral) o el gobierno de la familia (la economía), que se rigen por los principios de gobierno? La respuesta que dan es que esto es posible porque entre unos y otros se puede establecer una continuidad esencial que se expresa en una relación ascendente y descendente. Ascendente en el sentido de que para poder gobernar al Estado, primero hay que saber gobernarse a sí mismo y a la familia; y descendente en el sentido de que si el Estado está bien gobernado, también lo estará la familia y cada uno de sus integrantes.

Sin embargo, esta respuesta es aún insuficiente, puesto que no conduce a establecer para la economía y la política un principio unificado de gobierno. Para lograr esto había que superar las distancias entre los principios de la teoría de la soberanía y del nuevo “arte de gobierno”. Hasta el siglo XVIII, el desarrollo del gobierno estaba bloqueado, atrapado entre dos polos. El marco de la soberanía era demasiado rígido para incorporar los principios del gobierno. ¿Cómo se ha desbloqueado entonces, este nuevo arte de gobierno? Foucault encuentra la respuesta en dos cuestiones. Por un lado, el surgimiento del problema de la población a partir del súbito aumento demográfico que permite que las cuestiones de la economía superen el ámbito de lo familiar para vincularse con un problema de la sociedad en su conjunto. La economía deja de ser familiar para constituirse como “economía política”, es decir, el estudio de las formas a través de las cuales una sociedad produce sus riquezas, su salud, la duración de sus vidas. En este sentido, la familia deja de ser un modelo de gobierno específico para constituirse como un instrumento privilegiado para el gobierno de la población.

El nacimiento del problema de la población permite que el “arte de gobierno” trascienda el marco de la familia y que, poco a poco, los programas estatales vayan incorporando la lógica de gobierno. Este proceso es el que Foucault denomina “gubernamentalización del Estado”, que se vincula con la progresiva incorporación de la lógica del gobierno a las prácticas estatales, desde el siglo XVIII en adelante, luego del desbloqueo del arte de gobierno que se opera entonces. Los problemas de la

natalidad, de la mortalidad, de la riqueza general de la población van a crear una serie de instancias de gobierno múltiples. Así proliferarán técnicas asociadas a la construcción de la moralidad, a la educación de los niños, a la formación de los obreros. En todas ellas lo que se buscará es conducir la conducta en busca del bienestar tanto del individuo como de la sociedad en su conjunto.

Pensar al Estado desde la óptica de gobierno permite desarrollar una perspectiva de análisis que prescinde de ver en él un aparato cerrado que posee una racionalidad uniforme. Y esto es porque el Estado no va a ser pensado más que como un conjunto de prácticas de gobierno ensambladas entre sí. En este sentido: *“El Estado no tiene entrañas en el sentido de que no tiene interior. El Estado no es otra cosa que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidad múltiple”* (1993: 208-209).

Pasemos ahora al segundo de los puntos a trabajar en este apartado e incorporemos al debate en torno al gobierno lo expresado por las teorías del Contrato Social. Las mismas serán, en la visión de Foucault, un primer intento por congeniar estas dos formas antagónicas. Un intento fallido, por supuesto, puesto que aún no pueden superar la tentación de hacer “deducir de una teoría renovada de la soberanía, los principios directos de un arte de gobierno” (1991: 20) El contrato no supera la contradicción entre el marco demasiado amplio, abstracto y rígido de la soberanía y el modelo demasiado estrecho de la economía pensada en relación a la familia.

Este intento fallido queda claro en el caso de Rousseau. En el Contrato Social se pregunta: “¿Qué se entiende, pues, por gobierno? Un cuerpo intermedio, establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y de la conservación de la libertad, tanto civil como política” (1970: 88). Dos cuestiones se recortan de esta definición: por un lado, la de entender al gobierno como un mecanismo de reaseguro del poder del soberano y, por lo tanto, de la libertad y del contrato social que la funda y garantiza. Por el otro, la de interpretar que el mecanismo mediante el cual esto se hace posible es a través del cumplimiento de la ley. Esta definición se rige por los mismo principios que mencionábamos para el caso de la ciudadanía: una concepción del hombre en tanto individuo consciente y racional; y una representación de la sociedad como una comunidad de individuos regulada por la fuerza de la ley. Ciudadanía y gobierno son definidos desde una matriz de pensamiento basado en la idea de soberanía, y, a partir de ella, de un poder trascendente.

Este intento de hacer derivar la lógica del gobierno de los principios de soberanía, entrarán en contradicción lógica y en crisis histórica. Como nos recuerda Murillo, las teorías del contrato proclaman que “las leyes fundamentales del Estado están (...) por encima de los intereses particulares de la sociedad civil, los gobernantes son “portadores” de la ley, pero de ningún modo (...) los gobernantes “son” la ley. La ley que los gobernantes portan, es en este sentido, universal y trascendente” (2001: 2). Si la ley es trascendente incluso a los mismos gobernantes, la pregunta obvia es cómo hacer para que todos los individuos se rijan por ella. Murillo plantea que esto se intenta, desde la formulación teórica, a través del imperativo categórico kantiano y la introyección de la ley moral universal. Sin embargo, emerge, como dice Murillo, una contradicción lógica. Si la ley no es más que el resultado del pacto, se supone que los individuos deben ser portadores de ella. Sin embargo, lo que se dice es que los mismos deben internalizarla, a través de la persuasión. Es en este punto en que el esquema del Contrato entra en contradicción lógica. El modelo de soberanía es incapaz de establecer mecanismos de persuasión para incorporar los principios de la legalidad. Esto sólo puede hacerse desde la matriz del gobierno.

Si recordamos las palabras de Laclau, vemos que en este punto es que nos reencontramos con el problema de la imposibilidad de desarrollar el universal eliminando la lógica de la encarnación. Lo que postula Kant es, en palabras de Laclau un cuerpo que es “en si y por si lo universal” (1996: 49). Sin embargo, lo que se evidencia con un análisis histórico es que tales principios no son universales sino que refieren a intereses particulares que son presentados como universales. Estamos, como

vemos, en el mismo punto que introducíamos con Marx en la primera parte de este trabajo. La no resolución de esta cuestión nos recuerda, por un lado, la inconmensurabilidad de la tensión universal-particular de la que nos habla Laclau. Pero además, como plantea Murillo, que hay cuestiones que no pueden explicarse desde la lógica sino desde la historia. Y que la ley no es el fruto del contrato social sino de las relaciones de fuerza (2001: 3).

Esta contradicción lógica estalla como crisis histórica. Mientras el contractualismo se mantuvo como teoría formal, el mismo no entró en crisis. Pero estos principios teóricos se volvieron insuficientes cuando llegó la hora de ponerlos en práctica, como fue el caso de la Francia posrevolucionaria. Es aquí cuando, en palabras de Donzelot (1983), se produce el “quiebre del derecho”. Los sucesos de 1848 habían demostrado la invalidez de “la respuesta republicana a los problemas de la vida en sociedad, desacreditando el modelo rousseauiano de una sociedad fundada sobre un contrato social que podría deducirse de la voluntad de todos y respetar la voluntad de cada uno” (Donzelot, 1983: 7) Por entonces, la solución propuesta por los artífices de la Ilustración y ratificada en el momento de la Revolución entro en contradicción. La ley del 19 de Marzo de 1793 proclamaba que “Todo hombre tiene derecho a la subsistencia por el trabajo si es válido y mediante socorros gratuitos si no está en condiciones de trabajar” (Citado en Castel, 1997: p.197). Por entonces, el lenguaje del derecho establecía la efectivización inmediata de un derecho, puesto que se entendía que era la respuesta natural a la supresión de un privilegio. Pero, luego de la proclamación, fueron miles los trabajadores que exigieron trabajo sin lograr éxito inmediato.

La Revolución triunfante había logrado romper con las viejas relaciones que constituían al Antiguo Régimen. Sin embargo, el derecho se revelaba incapaz de estructurar nuevas formas de vinculación estable y regulación del conflicto social. Como recuerda Castel: “se habían quebrado las antiguas tutelas, lo que permitió el Terror y el despotismo político, y se perpetuaba entonces en un estado generalizado de inestabilidad social. Si se rechazaba la opción literalmente reaccionaria de reconstruir como tales las antiguas sujeciones, había que construir, en un universo en que en principio reinaba el contrato, nuevas regulaciones compatibles con la libertad, mientras se mantenían las relaciones de dependencia indispensables para mantener el orden social” (1997: 235-6).

Este es el cuadro de situación de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX: por un lado, se ha desbloqueado el arte de gobierno, por el otro fracasan las teorías contractualistas y sus visiones sobre la ciudadanía. Se abre entonces, y es lo que desarrollaremos a continuación en el tercer punto de este apartado, una posibilidad de pensar el problema de la *ciudadanía* no sólo desde la perspectiva de la *soberanía* sino también desde la perspectiva del *gobierno*.

Esto se materializará a partir de mediados del siglo XIX, luego de los sucesos de 1848, a través de los problemas ya mencionados de la *cuestión política* y la *cuestión social*. La primera refiere a los problemas que aparecen en torno a la *soberanía*: ¿quién es soberano? ¿Quién es ciudadano? ¿Cómo se toman las decisiones? Luego de la Revolución no sólo había numerosos grupos por fuera del ejercicio soberano, entre ellos las mujeres, sino que no se materializaban los derechos votados y adquiridos como tales. La imposibilidad de resolver esta cuestión da lugar al surgimiento de la cuestión social: ¿Cómo garantizar ciertos niveles de igualdad aún cuando éstos no puedan garantizarse desde el marco del derecho, para asegurar la estabilidad social y evitar el conflicto? La resolución de la cuestión social se hará a través de las técnicas de *gobierno*, actuando sobre la población y utilizando el saber de la estadística y la economía política, tal como nos dice Foucault.

Esto puede leerse en la hipótesis que plantea Donzelot, que aunque conocida, no deja de ser sugerente. El francés dice que la respuesta que encontraron para resolver esta “fractura del derecho” es la de la “invención de lo social”, esto es la de la construcción de una nueva realidad, que no pueda reducirse ni a lo civil ni a lo político. Y que su resolución, si bien opera sobre determinadas

personas o problemas concretos, se hace en nombre del bienestar de la sociedad en su conjunto. Como vemos, no estamos lejos de las formulaciones de Foucault en torno al nacimiento del problema de la población. De esta forma, se supera la contradicción de la soberanía, y se hace “gobernable una sociedad habiendo optado por la lógica del contrato” (1983: 2) Es en este momento que se evidenció que hacía falta complementar la idea de la ciudadanía civil y política igualitaria con alguna otra fórmula que regule las desigualdades sociales por fuera de los marcos interpretativos que se imponen desde las teorías jurídicas. Pero para que ello ocurra, hubo que modificar la concepción acerca de *qué significa gobernar* y construir un nuevo significado por fuera del marco de la trascendencia y del esquema de la soberanía. Y aquí comenzaron a difundirse las voces de aquellos que proclamaban pensar al poder desde la óptica del gobierno.

En este punto es que se encuentran ciudadanía, soberanía y gobierno. Y no hay que confundirse. Lo que se construye a partir de entonces no es una superación de la soberanía por el gobierno. Por el contrario, si bien el gobierno va a ser la forma de ejercicio de poder privilegiado, ambas van a coexistir a lo largo de los años. Desde entonces las preguntas por la ciudadanía apelan tanto a cuestiones de soberanía como a cuestiones de gobierno. Las primeras desarrollan los problemas asociados a la **cuestión política** y los segundos refieren a los problemas vinculados con la **cuestión social**; aunque, como ya hemos mencionado, los límites de ambas cuestiones son difíciles de establecer, y esto es porque soberanía y gobierno no son dos realidades separadas sino que, por el contrario, constituyen dos problemas inescindibles.

2.2 Las estrategias de ciudadanía y el arte de gobierno. Racionalidades, programas, tecnologías. Las tensiones universal-particular.

Estamos en condiciones, una vez explicada la relación entre ciudadanía y gobierno que se inaugura en el siglo XVIII, de explicitar claramente el sentido teórico que le atribuimos al concepto. Para ello, en primer lugar, analizaremos la lógica relacional implicada en el ejercicio de gobierno. En segundo lugar, nos concentraremos en explicar la relación que se establece entre el ejercicio de gobierno específico y localizado y el esquema de conjunto que se construye a partir de su articulación con otras instancias de gobierno. En tercer lugar, introduciremos algunos elementos que permiten brindar herramientas de análisis para estudiar la puesta en práctica de gobierno. Por último, intentaremos comparar esta postura con la perspectiva de Laclau, en pos de incorporar a esta perspectiva de gobierno la tensión universal-particular con la que venimos trabajando.

Comencemos por el primer punto. Ya hemos mostrado que el gobierno se puede hacer presente en todo el espacio social. Pero no hemos trabajado teóricamente aún las lógicas relacionales que constituyen un relación de gobierno. Para ver esta cuestión, volvamos a Foucault, que plantea: “El ejercicio del poder consiste en “conducir conductas” y en arreglar probabilidades. En el fondo, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno” (1988: 239) Tomemos estas palabras como punto de partida para nuestro desarrollo y rastreemos la línea que nos conduce de un lado al otro de la frase. Una confrontación entre adversarios, se presenta como una relación de enfrentamiento, en la cual, desde el antagonismo, cada jugador pretende reducir las opciones del otro a las que él mismo desea. En la medida en que la relación se estabiliza y alguno de los dos jugadores puede conducir con suficiente certeza la relación del otro, es que dejamos de estar en presencia de una relación de enfrentamiento para presenciar una relación de poder. Enfrentamiento y poder son dos estados de la misma relación. Lograr una relación de poder es el objetivo de cualquier relación de enfrentamiento, mientras que la relación de enfrentamiento es el límite o la frontera de la relación de poder.

Uno podría suponer que la forma más práctica de hacer que el otro nos obedezca es a partir de la reducción del adversario a la impotencia total. Sin embargo, esto no es así, por lo menos desde la óptica del que piensa al ejercicio de poder en términos de gobierno. Para que éste exista, es

indispensable que el “otro” sea totalmente reconocido y se lo mantenga como sujeto de acción. Esto supone que el sujeto debe ser libre. Y aquí libertad no se relaciona con una cuestión jurídica (si así fuera volveríamos al modelo de soberanía) sino simplemente con una cuestión de capacidad. El sujeto que toma parte de una relación de gobierno, debe poder desplazarse, modificar las cosas, oponerse, en suma, resistir. Esta continuidad conceptual de poder-libertad-capacidad-resistencia es fundamental para la comprensión de esta perspectiva de análisis y nos muestra con mayor claridad la relación inmanente entre enfrentamiento y poder.

Las relaciones de enfrentamiento, para convertirse y mantenerse como relaciones de poder deben recurrir a diversos mecanismos y medios que posibiliten la conducción de la conducta del adversario. Estos diversos mecanismos, son, en palabras de Foucault, *técnicas* y *tácticas*. Las primeras aluden a mecanismos precisos, sustentados en un saber específico, que permiten el ejercicio de una forma de poder sobre los cuerpos. Las segundas, se vinculan con los objetivos que se pretende lograr a través de la vinculación de los sujetos entre sí. La puesta en funcionamiento de una pluralidad de técnicas y tácticas de gobierno sobre un objeto determinado construye un *dispositivo* específico. La dirección que se desprende de la relación de diversos dispositivos entre sí es lo que Foucault entiende por el nombre de *estrategia*. Esta dirección, como vemos, no puede determinarse por un sólo sujeto o grupo de sujetos sino que se relaciona con un efecto de conjunto y, por lo tanto, anónimo. Ejemplifiquemos: durante el siglo XIX se lleva a cabo una estrategia de moralización de los niños. Esta estrategia se estableció a partir de una multiplicidad de dispositivos, entre los que pueden mencionarse los dispositivos familiar, escolar, o médico. Cada uno de éstos dispositivos se desarrolló a partir de una multiplicidad de técnicas y tácticas. Por ejemplo, dentro del dispositivo escolar se desarrolló la táctica del control de los niños en la escuela a través de diversas técnicas específicas: separación entre niños y niñas, implementación de actividades específicas, etc.

Este ejemplo nos permite observar que toda relación de poder es una situación estratégica que se mantiene estable. Pero no hay que olvidar que, en el fondo, no deja de ser nunca una relación de enfrentamiento, y por lo tanto de resistencia. De hecho, un mismo dispositivo puede ser “rellenado estratégicamente” (Foucault, 1991) si varían las relaciones que se establecen a partir de él. Siguiendo con el ejemplo, la relación entre el dispositivo escolar y la estrategia moralizante no constituye una realidad reificada, no hay nada que los una más que el efecto de conjunto que se deriva de la implementación de técnicas y tácticas. El dispositivo escolar puede ser “rellenado estratégicamente” dejando de lado la intención moralizante para crear una estrategia diferente, como parece ser el caso en la actualidad.

Los conceptos de técnicas, tácticas, dispositivos o estrategias nos conducen a preguntarnos el modo específico en que se expresa el ejercicio del gobierno. Es decir: ¿cual es la forma en que los que gobiernan piensan sus acciones? ¿Y cómo las llevan a cabo? Para responder estas cuestiones, que nos introducen en el segundo punto de este apartado, Foucault acuñó el concepto de “gubernamentalidad” (1999, 1992, 1990, 1988), un neologismo compuesto que parte de la conjunción de “gobierno” y “mentalidad” (de Marinis, 1999).

Ya hemos dedicado suficiente al significado de gobierno. Nos detendremos un momento, entonces, en el significado de “mentalidad”. La misma alude a *las racionalidades políticas* a partir de las cuales se problematiza el ejercicio del gobierno. Es menester aclarar de qué habla Foucault cuando habla de racionalidad. Esta perspectiva prescinde de ver en la *racionalidad* un proceso de creciente racionalización o el de una racionalidad a priori que es activada en el momento de su ejercicio. Por el contrario, el concepto de racionalidad política, en este marco, alude a una racionalidad específica⁸. No hay una racionalidad política uniforme, sino que cada instancia de gobierno

⁸ Como plantea Foucault: “Pienso que la palabra racionalización es peligrosa. Lo que tenemos que hacer es analizar las racionalidades específicas, en lugar de invocar siempre el proceso de la racionalización en general” (1988: 229)

moviliza sus racionalidades. Por lo tanto, éstas pueden ser, a veces, contradictorias entre sí incluso dentro de una misma institucionalidad o estrategia determinada.

Quienes se ocuparon de especificar el concepto de racionalidad política desde una óptica foucaultiana son Rose y Miller (1991). Estos autores definen a las racionalidades políticas como campos discursivos de configuración cambiante en cuyo marco se produce una conceptualización del ejercicio del poder. Las mismas tienen, en primer lugar, una forma *moral* en tanto que se fundan en ideas o principios que guían la acción de gobierno (sentido común, eficiencia económica, libertad, justicia, etc.). En segundo lugar, tienen un carácter *epistemológico*, puesto que se articulan en relación a cierta concepción sobre los objetos de gobierno (sociedad, nación, niñez, etc.). En tercer lugar, están articuladas en un *idioma* distintivo. En esta perspectiva, el discurso político es más que una simple retórica ya que se parte de una noción “performativa” del lenguaje en tanto que permite hacer las cosas “pensables”. Como expresan Rose y Miller: “*Political rationalities, that is to say, are morally coloured, grounded upon knowledge, and made thinkable through language*” (1991: p. 8)

Las racionalidades políticas se expresan a través de determinados *programas de gobierno*. Incorporamos así un nuevo concepto al de técnica, táctica, dispositivo y estrategia. Una racionalidad cuyo fin es lograr, por ejemplo, la vinculación de la escuela al mundo laboral, sólo se va a materializar a través de un programa específico, destinado, por ejemplo a introducir la educación técnica en todos los colegios secundarios. Este programa se lleva a cabo a través de la implementación de una multiplicidad de técnicas y tácticas específicas. Y, seguramente, se vinculará con otros programas construyendo una estrategia de conjunto. De este modo, las racionalidades políticas se expresan en mecanismos concretos que buscan regular las relaciones y conducir las según la lógica prefijada. La actualización de estos programas de gobierno se hace a través de tecnologías de gobierno específicas (técnicas de cálculos, procesos de examinación, inauguración de determinados profesionales especialistas, etc.) que no son más que “mecanismos mundanos” (1991: 13) a través de los cuales las autoridades llevan adelante la prácticas de gobierno. Como vemos, la relación entre racionalidades y programas no es de simple derivación o determinación sino de *traducción* (translation).

Hay una transacción entre las moralidades, epistemologías e idiomas implicados en la racionalidad política, que expresan lo que es “deseable” y su aplicación en una problemática concreta, que determina lo que es “posible”. Sin embargo, esto no debe leerse como dos momentos temporales sino como dos momentos lógicos. No hay primero una racionalización de la acción de gobierno y luego su puesta en práctica. En todo caso, lo que sí puede encontrarse, son racionalidades diferentes al interior del mismo programa de gobierno. Y esto es porque cada programa supone la articulación de una multiplicidad de tareas diversas, y en cada una de ellas, hay una problematización específica que realiza el sujeto o grupo que la lleva a cabo.

Ahora bien, ¿cómo se vinculan los diversos programas entre sí? ¿Qué relación se establece entre las diversas estrategias de gobierno? Esto es lo que trataremos el tercer punto de este apartado. La articulación de diversas estrategias de gobierno específicas va dibujando un esquema de conjunto, que en palabras de Foucault y sus sucesores, puede ser definido como un *régimen de gubernamentalidad*. Como plantea Dean: “la articulación de las prácticas organizadas a través de las cuales nosotros somos gobernados y nos gobernamos a nosotros mismos, lo que podemos llamar regímenes de prácticas o regímenes de gobierno. Esos regímenes, sin embargo, incluyen prácticas para la producción de verdad y conocimientos, comprenden múltiples formas de racionalidades prácticas, técnicas y de cálculo, y están sujetos a programas para sus reformas” (1999: 18-19)

Un régimen de gobierno supone la articulación de diversas situaciones estratégicas. En la medida en que éstas se van articulando entre sí, siguiendo lógicas similares, es que se va configurando un

esquema de dominación. Este es definido como “una estructura global de poder cuyas ramificaciones y consecuencias pueden encontrarse a veces hasta en la trama más tenue de la sociedad; pero es al mismo tiempo una situación estratégica más o menos adquirida y solidificada en un enfrentamiento de largo alcance histórico entre adversarios” (Foucault, 1988: 244, la cursiva es nuestra). El esquema de dominación supone una relación de “doble condicionamiento”⁹ entre las relaciones que establecen los sujetos en la multiplicidad de ámbitos en los que entran en contacto y el efecto de conjunto que se crea y recrea a partir de ello.

Llegados a este punto nos preguntamos, en cuarto lugar: ¿en qué medida este esquema de pensamiento se acerca o se aleja de lo que hemos tomado de Laclau? Ambas perspectivas parten de desacreditar cualquier intento de pensar a la razón en tanto universal. Más que hablar de una Razón, ambos preferirán referirse a procesos de racionalización, contingentes y variables históricamente. Esto les permite a ambos abrir las luchas de poder a las contingencias y a los cambios históricos. Las formas cambiantes que adquiere la racionalización supondrá modificaciones en las relaciones de poder. Así ambos evitan caer en la tentación de ver un centro único desde donde se irradia el poder, y por el contrario, encuentran una multiplicidad de instancias de poder que atraviesan el cuerpo social. En el caso de Foucault, las estrategias de poder serán múltiples. En el caso de Laclau, las articulaciones hegemónicas son tan variables como los puntos nodales de antagonismo sobre los cuales se constituye una lucha¹⁰.

Ahora bien, esta coincidencia básica se vuelve más problemática cuando ambos se plantean la forma específica en que se materializan las relaciones de poder y se vinculan con los procesos de racionalización. En el caso de Foucault, lo que prima es la *dispersión* de los elementos, la multiplicidad de instancias de gobierno que pueden tener, incluso, racionalidades diferentes. El efecto de conjunto siempre parece tener algo de azaroso, en tanto no hay nada, a priori que se constituya en un referente común. La estrategia va a ser pensada como un proceso “anónimo”, que no puede ser manejado por nadie en particular; el “régimen de gubernamentalidad” o el “esquema de dominación” son vistos como un complejo ensamblaje entre los focos locales y los procesos estructurales. En el caso de Laclau, el énfasis está puesto en la *articulación* de los elementos. El efecto de conjunto, si bien seguirá siendo contingente, será menos azaroso, puesto que tendrá una referencia común. Este es el lugar de los “significantes vacíos” que guían y determinan la lucha por la “hegemonía”.

Esta diferencia se expresa en la concepción que ambos tienen del discurso. Foucault hizo célebre su concepción de “formación discursiva”, que refiere a un ensamblaje de distintos discursos que a priori no tienen nada en común pero que se vinculan a partir de constituir una unidad ausente constituida por el objeto al objeto, al estilo, a los conceptos y al tema (1991a, 1983a). El principio de toda formación discursiva es la de la “regularidad en la dispersión”. Laclau toma este concepto de Foucault, pero no sin hacerle una cuantas críticas. Piensa que Foucault le dio demasiada importancia a la cuestión de la dispersión, mientras que su objetivo está dado por la regularidad, puesto que el interés que guía su empresa teórica está dado por el estudio de las prácticas articulatorias¹¹ (Laclau y Mouffe, 2004: 144).

⁹ Véase Foucault (1999b: 121-122).

¹⁰ “En una formación social puede haber una variedad de puntos nodales hegemónicos. Evidentemente algunos de ellos pueden estar altamente sobredeterminados; pueden constituir puntos de condensación de una variedad de relaciones sociales y, en tal medida, ser el centro de irradiación de una variedad de efectos totalizantes; pero, en la medida en que lo social es una infinitud irreductible a ningún principio unitario subyacente, la mera idea de un centro de lo social carece de sentido” (Laclau y Mouffe, 2004: 183)

¹¹ En este sentido plantea: “llamaremos articulación a toda práctica que establece una relación entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de esa práctica la llamaremos discurso. Llamaremos momentos a todas las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas al interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, elemento a toda diferencia que no se articula discursivamente” (2004: 143)

Esta diferencia de énfasis entre la dispersión y la articulación se expresa, por ejemplo, en la crítica que le hace Laclau a Foucault en torno a la diferencia entre lo discursivo y lo no discursivo. Para Laclau “si se analizan los presuntos complejos no discursivos –instituciones técnicas, organización productiva, etc.- solamente nos encontramos con formas más o menos complejas de relaciones diferenciales entre objetos, que no brotan de una necesidad al sistema que las estructura y que sólo es posible concebir, por tanto, como articulaciones discursivas” (Laclau y Mouffe, 2004: 146). Y de esta misma distinción puede derivarse la forma en que en ambos casos conciben la tensión ***universal-particular***. Laclau planteaba que el universal ético sólo podía funcionar invertido en un particular normativo. Esto puede pensarse también para Foucault, pero multiplicado al infinito puesto que se hace presente en cada foco local de poder. Cada actualización del ejercicio del gobierno incorpora la tensión universal-particular, que se expresa en las racionalidades, los programas y las tecnologías. Tomemos por caso una racionalidad cuya forma moral esté marcada por la cuestión de la “igualdad”, su carácter epistemológico esté dado por el objeto “niñez” y su idioma distintivo marcado por una serie de conceptos que refieran a la pedagogía, la medicina, las ciencias sociales. Pero además, imaginemos que esta racionalidad se expresa en un programa específico, que traduce estas ideas en aplicaciones prácticas que se aplican a través de procedimientos específicos: exámenes médicos, encuestas, entrevistas psicológicas que se le aplican a los niños, etc. En este marco sigue siendo pertinente pensar en la tensión universal-particular. De hecho, en el ejemplo se percibe que mientras que la racionalidad política parte de ciertos principios éticos que se expresan en la forma moral (en este caso, la igualdad), ésta sólo puede expresarse a través de su particularización en un objeto definido (la niñez) y a través de técnicas y procedimientos que desarrollan un idioma distintivo. La riqueza de esta perspectiva radica en abrir una multiplicidad de formas de articulación, de desfasajes, de oposiciones, que posibilitan una mirada minuciosa y precisa sobre las formas de ejercicio del poder. Esto es así porque permite un análisis de las luchas y de los procedimientos que en cada una de las instancias van delimitando los universales éticos y los esquemas normativos. Pero además, porque facilita una mirada que prescinde del objetivo de construir unidades o totalidades de sentido (articulación, en el planteo de Laclau) para prestar atención a las diferenciaciones, las oposiciones, las contradicciones.

A nuestro criterio, tanto Foucault como Laclau tienen sus virtudes y sus limitaciones. Laclau nos permite estudiar los procesos sociales como una forma de articulación hegemónica. Pero no nos brinda las herramientas para estudiar los mecanismos prácticos, concretos, nimios, mediante los cuales esta operación se lleva a cabo. Foucault nos brinda las herramientas para hacer esto último, pero no nos da los elementos conceptuales para pensar una articulación discursiva en términos de lucha hegemónica. Al compartir supuestos básicos como los del descentramiento del sujeto y de lo social, la relativización de la razón, y la materialidad del discurso, es que se puede intentar complementar los aportes de uno y de otro. Esto es lo que haremos aquí. De Laclau nos va a resultar sumamente útil el concepto de *significante vacío*, puesto que nos permite analizar las relaciones de poder identificando un punto nodal sobre el que se realiza la articulación hegemónica. De Foucault tomaremos todos aquellos conceptos (como los de técnicas, tácticas, estrategias, etc.) que nos brindan herramientas para desagregar las luchas en una multiplicidad de instancias microsociales.

2.3 Las tensiones autoridad-participación

Avancemos un poco más en la problematización de la relación de gobierno. Nos interesa particularmente pensar la relación de gobierno en términos de *autoridad y participación*. Las tensiones entre gobierno y libertad, o, lo que es lo mismo, entre poder y resistencia pueden ser pensadas a partir de las tensiones entre la autoridad y la participación.

Comencemos por la cuestión de la autoridad, mucho más presente en la bibliografía sobre el tema que la cuestión de la participación. Para lograr una conducción de la conducta, la relación de poder

se vale de lo que Foucault llama la “relación de comunicación” (1988: 236), en tanto producción y circulación de elementos de significado. En este sentido, como hemos visto, la práctica de gobierno implica siempre la construcción y puesta en práctica de una racionalidad específica. La puesta en práctica de la racionalidad de gobierno específica construye a la vez a uno de los adversarios en el gobernado y al otro en el gobernante. El objeto de gobierno se constituye en el mismo movimiento que la autoridad que lo gobierna. En este sentido, no hay un poder previo que se actualice o se legitime, como podría ser desde un enfoque weberiano. Aquí, lo que importa es la producción de verdad que establece a la vez los dos polos la relación. La constitución de la autoridad es fundamental para la concepción de gobierno que proponemos. Como plantea Dean: “Gobierno es una actividad más o menos calculada y racional, llevada a cabo por una multiplicidad de *autoridades* y agencias, que emplean una variedad de técnicas y formas de conocimiento” (1999: 11, la traducción y la cursiva son nuestras) La perspectiva de análisis del gobierno, implica, entonces preguntarse tanto por las formas en que las autoridades llegan a constituirse como tales, como por los modos en que estas autoridades son ejercidas. Como plantea Rose: “Este hincapié en las autoridades (más que en “el” poder) y en los diversos individuos, dispositivos, modos de pensamiento, tipos de juicios que buscan, reivindican, adquieren o reciben una autoridad así como en la diversidad de formas de autorizar a esa autoridad, me parece (...) uno de los rasgos distintivos de este tipo de investigación” (2003: 223).

Pasemos ahora a la cuestión de la participación. Cuando nos referimos a ella la entendemos en el sentido genérico de tomar parte o ser partícipe de algo. Una relación de gobierno sólo se puede llevar a cabo si ambos sujetos involucrados toman parte de esa relación. Este es un presupuesto que se deriva de las condiciones de capacidad y libertad que son inherentes a la relación de gobierno. Sin ellas, no hay participación sino mera imposición. Sólo uno de los dos involucrados toma parte de las decisiones que se derivan del enfrentamiento. Esto queda claro con el ejemplo que da Foucault: “Ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay relación de poder; la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (en este caso se trata de una relación física de coacción) sino justamente cuando puede desplazarse y en última instancia es capaz” (1988: 239). En otras palabras, para que exista relación de gobierno, ambos jugadores deben jugar. La participación es, por tanto, indispensable para poder pensar una relación de gobierno. Esto es así en cualquier relación de gobierno que tomemos como ejemplo: padre-hijo, maestro-alumno, capataz-obrero, etc.

La participación se vincula directamente con la dimensión del reconocimiento mutuo que sostiene toda relación de gobierno. Sin ella, es imposible para las autoridades constituirse como tales. Por lo tanto, la participación del gobernado es una condición *sine qua non* para la constitución de una relación de gobierno. No hay posibilidad de constitución de autoridad si no es mediante la puesta en práctica de alguna forma de participación.

Ahora bien, si para Rose es fundamental analizar los modos de constitución y ejercicio de la autoridad, nosotros pretendemos resaltar lo propio en relación a la participación. Los modos en los que los sujetos toman parte de la relación son tan variables como las modalidades de construcción de la autoridad. En este sentido, si el concepto de autoridad permite desustancializar el ejercicio del poder desde el punto de vista de su ejercicio, lo propio puede decirse de la participación. Hacer hincapié en la modalidad de participación del gobernado permite percibir que no todos los gobernados son iguales sólo por el hecho de estar en el lugar de los “perdedores”. Para ello es indispensable analizar, en cada momento histórico y en cada relación específica cual es la forma en que los gobernados participan de su propio gobierno, cuales son las distintas maneras en que las diversas autoridades dan lugar a la participación de los gobernados, lo que conduce (al igual que con la autoridad) a preguntarse por los modos de pensamientos, los dispositivos, los saberes, los valores morales, etc. que se ponen en juego.

Retomando lo antedicho sobre la gubernamentalidad y el arte de gobierno, nos gustaría remarcar que el ejercicio de la participación de los gobernados, supone también la puesta en práctica de una mentalidad y se constituye como un arte. La participación del obrero en su sindicato, del padre en la cooperadora, del inmigrante en la sociedad de fomento o del pobre en el plan social que le otorga algún ministerio público, sólo por citar algunos de los innumerables ejemplos, son una actividad creativa, incentivada por las autoridades competentes en cada caso, pero abiertas a las contingencias y las modificaciones.

En suma, una relación de gobierno supone siempre una tensión entre la autoridad y la participación. Si ambos jugadores participan de la lucha pero ninguno se constituye en una autoridad sobre el otro, nos mantenemos en una estrategia de enfrentamiento, pero no en una relación de gobierno. De igual modo, si uno tiene la posibilidad de actuar sobre el otro de forma autoritaria, pero sin darle lugar a la participación (como en el ejemplo del esclavo mencionado anteriormente), hay coacción física pero de ningún modo podemos hablar de “conducción de la conducta”. Por lo tanto, es indispensable que se presenten ambas dimensiones para poder hablar de poder en términos de gobierno.

La tensión autoridad-participación supone una integración entre ambos sujetos vinculados por la relación de gobierno. La relación une y constituye a ambos. Por lo tanto, un análisis desde esta perspectiva debería poner el ojo más que en la autoridad o la participación, como si fueran dos elementos separados, en el punto de encuentro entre ambas, puesto que allí encontraremos la singularidad de la relación. En este sentido, el análisis que proponemos no se basa en ver si hay más o menos autoridad o mayor o menor grado de participación. Ambos términos no son cuantificables. Esto permite un análisis que elude las visiones normativas de la acción e interpretar incluso que cuando se habla de una crisis de autoridad o de participación (como veremos más adelante) lo que esta en juego es la modalidad específica de la relación de gobierno.

Que cada caso relación de gobierno particular pueda habilitar una singular relación entre autoridad y participación, no significa que sea imposible encontrar regularidades o similitudes en las formas en que diversas autoridades ejercen el gobierno y hacen participar a los gobernados. Esto puede analizarse desde el concepto de dominación, del que hablábamos más arriba. Y que se vincula con el de régimen de gubernamentalidad. El desafío es a la vez descubrir las particularidades de cada relación y la forma en que se van vinculando construyendo un esquema de conjunto.

3. Las estrategias de ciudadanía y las relaciones de gobierno.

Brevemente, podemos mencionar los conceptos utilizados y establecer un esquema básico de relación entre ellos:

1. Habíamos planteado, en la primera parte, que la ciudadanía constituía una **cuestión política** y una **cuestión social**. Y que, a través de ellas, se resolvían temporalmente las **fronteras** y las **jerarquías**.
2. En la segunda parte incluimos que es a través del desbloqueo de las prácticas de gobierno que se establece una posibilidad resolver a la vez las cuestiones políticas (vinculadas a la lógica de la **soberanía**) y las cuestiones sociales (relacionadas con las lógica de **gobierno**).
3. La resolución de las problemáticas asociadas con la soberanía y el gobierno se realizan a partir de un **universal ético** que opera como motor para la puesta en práctica de las **racionalidades políticas**. La implementación, sin embargo, supone una inversión de estos universales éticos en esquemas **normativos particulares**.
4. El ejercicio del gobierno se hace a través de **técnicas, tácticas, dispositivos y programas** diferentes. Cada puesta en práctica de estas relaciones supone una relación de **autoridad-participación**.

5. Las diversas instancias de gobierno, se articulan a partir de la construcción de una referencia común al universal ético, constituyendo un ***significante vacío***.
6. La articulación en torno a éste significativo vacío constituye una estrategia específica. En la medida en que esta estrategia se relaciona con la resolución de las cuestiones política y social es que la denominamos ***estrategia de ciudadanía***.

A continuación, haremos un breve recorrido por diferentes estrategias de ciudadanía, desde el liberalismo clásico, hasta nuestros días.

3.1 La estrategia liberal clásica

El liberalismo parte de la idea de que los ciudadanos son libres e iguales. Y que sus derechos e intereses no pueden ni deben ser puestos en entredicho por la política. Sin embargo, como hemos desarrollado más arriba, estos principios entraron en contradicción muy rápidamente, luego de la Revolución Francesa. Las significaciones originarias de los términos pronto se dieron de cabeza con la realidad. Mientras que por libertad se entendía la libertad civil, y, en una menor medida, la libertad política; por igualdad se concebía la efectivización de los derechos adquiridos como partes integrantes del pacto social. Sin embargo, los sucesos posrevolucionarios habían demostrado, como ya hemos mencionado, la imposibilidad de materializar la igualdad proclamada en el lenguaje del derecho.

Es en este marco que estallan la ***cuestión política*** y la ***cuestión social***, en torno a problemas tales como la exclusión de las mujeres o los inmigrantes de las decisiones políticas, la falta de trabajo para gran parte de la población, las paupérrimas condiciones de vida de los pobres, la proliferación de enfermedades, etc. Estos problemas no podían ser resueltos exclusivamente desde el lenguaje del derecho ni desde los patrones habituales de la ***soberanía***. Es aquí, entonces, cuando se hace posible el desbloqueo de distintas prácticas de ***gobierno***. Ahora bien: ¿Cómo traducir los problemas vinculados a la libertad y a la igualdad desde el lenguaje del derecho al lenguaje del gobierno? ¿Cómo desarrollar acciones de gobierno si el liberalismo proclama la no intromisión del Estado en las vidas privadas de los ciudadanos?

En relación al primer interrogante, la respuesta va a venir de la mano por la construcción de una cadena equivalencial que pronto se articularán sobre un ***significante vacío*** que reemplazará a los principios jurídicos abstractos de igualdad y libertad: el de solidaridad (Donzelot, 1983). Las diversas demandas individuales van a ser traducidas en términos de relaciones de solidaridad entre los distintos miembros vinculados entre sí. Como plantea Donzelot, alrededor de la noción de solidaridad “se constituye un modo específico de organización (...), lo social, en la intersección de lo civil y lo político medatizando estos dos registros cuya articulación inmediata se había creído posible en un principio, creando a partir de estos dos niveles un género híbrido” (1983: 7) La invención de la solidaridad está asociada a la construcción de ***lo social***, idea que remite a “vínculos que no obedecen a una lógica estrictamente económica o estrictamente política” (Castel, 1995: 20). Este es el momento, conjuntamente con ***lo social***, como plantea de Marinis (2005, 1999b), es que se inventa la noción de sociedad, y surgen las preocupaciones de los sociólogos clásicos por diferenciarla de la comunidad.

Las nociones de ***solidaridad***, ***lo social*** y ***sociedad***, permiten el pasaje de un lenguaje meramente jurídico a un lenguaje de gobierno. Pero el cambio no es sólo de lenguaje. Lo que se constituye mediante las ideas es una posibilidad de construir nuevos sujetos de gobierno y desarrollar racionalidades y técnicas para gobernarlos. Esto nos permite contestar el segundo interrogante. El liberalismo debe ser comprendido, como plantea Foucault no como una forma de representarse a la sociedad sino como una práctica (1983b:79). En los términos que venimos manejando nosotros, esto supone que analizar el liberalismo no puede hacerse desde sus universales éticos sino que sólo

puede comprenderse si se analizan los particulares normativos. Concretamente, para analizar el liberalismo hay que analizar como se despliegan las prácticas de gobierno en las que se desarrollan los universales éticos de la solidaridad.

En términos de racionalidad política, el liberalismo parte de una paradoja. Por un lado, rechaza cualquier injerencia por parte del Estado en la vida de los sujetos. Por el otro, reconoce la necesidad de articular relaciones por fuera del esquema jurídico. Por lo tanto, como plantea Foucault, “el liberalismo está atravesado por el principio “siempre se gobierna demasiado” o, al menos, hay que sospechar que se gobierna demasiado” (1983, 240). ¿Cuándo es indispensable gobernar? Cuando las cosas no marchan como deberían. Y esto será tanto a nivel individual, con las técnicas disciplinarias que operan sobre el hombre-cuerpo; como a nivel general, con las técnicas de regulación del biopoder que operan sobre el hombre-ser viviente. Foucault ha dedicado gran parte de sus formulaciones a tratar estas cuestiones que no serán desarrolladas aquí. Lo que sí nos interesa es remarcar que el liberalismo se desarrolla a través de una multiplicidad de dispositivos que pretenden crear sujetos “normales”, que se gobernarán solos. Y que estos dispositivos se construyen a través de una multiplicidad de técnicas y tácticas específicas que buscan la normalización de los desviados. Las *autoridades* se constituyen, de esta forma, más allá del lenguaje del derecho, y a partir de distintas formas de conocimiento positivo sobre la conducta humana. Estas autoridades interpelan a los sujetos desviados, según un esquema de individualización descendente: a mayor grado de anormalidad, mayor individualización y mayor aplicación de las técnicas de corrección. En este esquema, por tanto, los sujetos *participan* en tanto sujetos desviados y las autoridades buscan normalizarlos y encauzar su conducta. Como plantea Foucault: “En un sistema de disciplina, el niño está más individualizado que el adulto, el enfermo más que el hombre sano, el loco y el delincuente más que el normal y el no delincuente” (1989: 198). Esta relación autoridad-participación determinará ciertas *fronteras* y *jerarquías*: la frontera está dada, además de las obvias exclusiones por criterios de nacionalidad, por la noción de normalidad. Los ciudadanos son, necesariamente, sujetos normales. Y las jerarquías estará determinada por el procedimiento de individualización descendente, que mencionábamos más arriba.

Estas separaciones pueden ser remitidas a las cuestiones vinculadas con la ciudadanía. Como plantea Rose, las técnicas de gobierno del liberalismo clásico “provocan una división entre los miembros civilizados de la sociedad y aquellos que carecen de posibilidades de ejercer una *ciudadanía responsable*: la mujer infanticida o el monomaniaco regicida en los tribunales de justicia, los niños y niñas delincuentes en los reformatorios, las prostitutas o las mujeres capidas, los hombres y las mujeres considerados locos” (Rose, 1997: 28). En una palabra, la *estrategia de ciudadanía* del liberalismo clásico se desarrolla a partir de la separación de los ciudadanos normales y los anormales. Y las técnicas de gobierno se hacen a partir de una identificación de la anormalidad por parte de las autoridades competentes y procedimientos que se plantean como meta el encauzamiento de los desviados hacia los parámetros del ciudadano normal.

Esta estrategia de ciudadanía entró en crisis a comienzos del siglo XX. Excede los límites de este trabajo realizar un examen exhaustivo de todas las condiciones que ocasionaron tal crisis. Por otro lado, no fueron iguales los casos en todos los países. Sin embargo, podemos aventurar que hacia comienzos de siglo los significados de libertad, igualdad y solidaridad comenzaron a ser discutidos. El universal ético que había sido invertido en esquemas normativos específicos comenzó a ser cuestionado. Esto pudo observarse en algunos casos desde una perspectiva revolucionaria (como ocurrió con el triunfo de la revolución socialista y el surgimiento de la URSS) pero también como un pedido de mayor inclusión dentro del capitalismo (como ocurrió con el radicalismo en nuestro país). Ahora bien, la resolución de este problema se cerró cuando se desarrolló un nuevo cierre hegemónico. Esto conduce a la estrategia welfarista.

3.2 La estrategia welfarista

Al entrar en crisis la estrategia liberal, se agudizaron las hasta entonces resueltas **cuestión política y cuestión social**. Dejando de lado las experiencias socialistas y concentrándonos en lo ocurrido en los países capitalistas como los de Europa o América Latina, podemos ver que hacia comienzos del siglo XX se reavivan algunos viejos problemas y se desarrollan otros. Entre ellos se pueden mencionar el de los derechos políticos de las mujeres, o los inmigrantes, el de la inclusión de los hijos de éstos últimos en los países de llegada, el acceso a los nuevos bienes de consumo que se comenzaban a producir por entonces, etc. El cierre hegemónico sobre el significante de *solidaridad* había permitido, durante un tiempo, encontrar un paliativo a las contradicciones de los principios de libertad e igualdad política y civil. Pero en las nuevas condiciones, se volvía insuficiente. Las demandas eran de una mayor inclusión y la igualdad no podía ser pensada sólo desde el punto de vista civil que fijaba el significado de solidaridad a un esquema normativo específico.

Es así que surge un término que une la idea de *derecho* con la de “*lo social*”. Es la del **derecho social**. Este término fijó el **significante vacío** de igualdad, al que referían de una u otra forma la gran mayoría de las demandas, en un esquema específico institucional al que remitían todas las demandas de una mayor inclusión. En la actualidad se tienden a ver a los derechos sociales como un continuo necesario que se derivan de los derechos civiles y los derechos políticos. Este esquema parte de las afirmaciones que formulara en su momento T. H. Marshall. En su libro *Ciudadanía y clase social* este autor plantea que “la ciudadanía es un status que se otorga a los que son miembros plenos de una comunidad. Todos los que poseen ese status son iguales en lo que refiere a derechos y los deberes que implica” (Marshall, 1997: 312). En esta concepción la ciudadanía tiene un margen territorial ya que es otorgada por el Estado a todos los individuos de la comunidad. Es por tanto de carácter nacional e individual. Marshall piensa que la constitución de la ciudadanía se da a partir de un proceso histórico que esta determinado por la creciente adquisición de derechos que tienen momentos formativos en épocas diferentes. Los tres elementos son: el elemento civil que alude a los derechos necesarios para la libertad individual; el elemento político que refiere al derecho de participar en el ejercicio del poder político ya sea como miembro o elector; y finalmente, el elemento social que se asocia a los derechos tendientes a gozar de un mínimo de bienestar económico y seguridad, al derecho a gozar del patrimonio social y a vivir conforme a los estándares de la sociedad. Por esto la más plena expresión de la ciudadanía requiere en términos de Marshall “un Estado de Bienestar liberal democrático” ya que es el único que garantiza todos los derechos.

Ahora bien, como plantea Procacci, y a diferencia de los análisis marshallianos de la ciudadanía (que proliferan en la actualidad): “los derechos sociales no son otra categoría de derechos añadida a los derechos civiles y políticos, sino que introducen una ruptura innovadora en el campo de los derechos.” (1999: 22) En verdad, las formulaciones marshallianas permitieron un cierre hegemónico y construir una nueva **estrategia de ciudadanía** a través de la fijación del significante vacío de *igualdad* al significado de *derechos sociales* y la construcción de una multiplicidad de técnicas específicas de gobierno en que éste significado **ético universal** (la igualdad) se invertía en dispositivos **particulares y normativos** concretos.

La problemática del derecho social introduce un corrimiento respecto a la regulación basada en la idea de la compensación hacia los más débiles. Ya no concentra la acción de gobierno sólo en los “desviados”. Surge la necesidad de encontrar nuevas racionalidades y nuevas técnicas de gobierno que permitan darle un significado claro al término “derechos sociales” y encontrar instrumentos específicos que permitieran una acción particular. Las respuestas vendrán por el desarrollo del **keynesianismo** como racionalidad política preponderante y la construcción de la idea de **Estado Social** como marco para las nuevas técnicas de gobierno. En relación al primero, el keynesianismo construye un modelo de vinculación circular entre el desarrollo económico y el desarrollo social. La inclusión creciente de grandes masas de la población a los circuitos de consumo permitirán a la vez

el desarrollo económico. Para ello el Estado ya no puede reservarse el lugar de un simple regulador de la sociedad sino que debe convertirse en un promotor de la sociedad. Como plantea Donzelot: “La sociedad no es más un *sujeto de su devenir* sino el *objeto de una promoción* conseguida que tiene como objetivo dar a cada uno la libertad y a todos la seguridad” (1983: 8).

Las racionalidades keynesianas se vincularon con la construcción del “Estado social”. Por ello no se entiende sólo la idea de un “Estado Providencia” sino más bien de un “Estado interventor” en lo social. La diferencia no es menor. La distinción radica en que la constitución de las formas estatales a partir de la posguerra no se realizan a partir de una dádiva desinteresada hacia los ciudadanos sino más bien como una estrategia de intervención para garantizar niveles de regulación y estabilidad. “Era también un modo de gestión política que asociaba la propiedad privada y la propiedad social, el desarrollo económico y el logro de derechos sociales, el mercado y el Estado” (Castel, 1997: p.375). Por lo tanto articulaba políticas reguladoras a partir de un pensamiento económico “keynesiano” con el desarrollo creciente de derechos sociales a partir de la “Seguridad Social”.

En otras palabras, el desarrollo del “Estado Social” supuso una nueva forma de gobierno, asociado muy visiblemente con cambios en la forma de concebir a la ciudadanía y en los cambios que supusieron en las tecnologías de gobierno que se implementaron a partir de ello. Las autoridades se constituyen a partir de la interpelación a los sujetos desde parámetros universales. Los derechos sociales suponen que todos los sujetos tienen derecho a ser beneficiados por los bienes sociales. Si en la estrategia liberal las autoridades se desarrollaron a la par de las ciencias positivas sobre la conducta humana, en este caso, comenzarán a jugar un papel central las políticas sociales. A través de ellas es que las autoridades definen los bienes concretos que serán asociados a los derechos sociales. Por ejemplo, el nivel mínimo de escolaridad básica, el acceso a la vivienda, etc. Los sujetos en este caso son *participados* como ciudadanos desviados, sino como ciudadanos plenos. El Estado debe garantizar que todos los ciudadanos queden incorporados al circuito laboral, que tengan asegurada la salud, la educación, la vivienda, la jubilación, etc. El gran objetivo era lograr la estabilidad a partir de la homogeneización, establecer niveles mínimos de bienestar que mitigasen las diferencias económicas y sociales. Y en este sentido, la Seguridad Social es un dispositivo esencial para ello. Sin embargo, aún persiste la individualización descendente, que en este caso estará determinadas por la concentración de las acciones de gobierno en los más necesitados.

Ahora bien, las respuestas dadas por la *estrategia welfarista* tenía, como toda estrategia sus propias contradicciones. Como plantea Foucault: “La Seguridad Social, más allá de sus efectos positivos ha tenido sus “efectos perversos”: rigidez creciente de determinados mecanismos, situación de dependencia...Se puede subrayar algo que es inherente a los mecanismos funcionales del dispositivos: por una parte se otorga mas seguridad a la gente y por la otra, se aumenta su dependencia” (Foucault, 1991: p.210). Esta dualidad estalló hacia mediados de la década del '60. Aquí la crisis viene de la mano con las proliferación de luchas concretas que ponen en cuestionamiento tanto los universales éticos como los dispositivos particulares. Quizá el punto de encuentro estaba dado justamente por la crítica por las formas en que los sujetos eran participados por las autoridades.

Esto es claro en el caso tanto de las críticas al Estado de bienestar desde la izquierda como de la derecha. En la década del '70 en paralelo a las críticas al modelo del Estado Social y a la idea de la Seguridad Social, empiezan a arreciar las críticas a Marshall y su forma de ver la ciudadanía. Desde los distintos sectores se apuntaba hacia el mismo punto: esta matriz de ciudadanía generaba pasividad. Desde los sectores de izquierda se argumentaba que la sumisión de los trabajadores a la dependencia sindical y los beneficios concretos que se les otorgaba desde el Estado impedía una toma de consciencia clara de la explotación capitalista. Desde la derecha se decía que la seguridad que otorgaban los derechos sociales a los trabajadores redundaba en una cómoda situación y éstos no se esmeraban para lograr beneficios personales a partir de su esfuerzo individual. Las luchas de

distinto signo pronto se articularon sobre el significante vacío de *libertad*, parcialmente olvidado en la estrategia welfarista en pos de asegurar la igualdad vía derechos sociales. Y ambos confluían en la crítica a la excesiva dependencia de los sujetos respecto del Estado. Pero estas luchas particulares no podían hacerse sin cuestionar el universal ético y por lo tanto la racionalidad de gobierno. Esto es lo que dará lugar a la estrategia *liberal avanzada*.

3.3 La estrategia liberal avanzada¹²

Las décadas de los '60 y '70 están marcadas por la proliferación de movimientos políticos y sociales que expresan la crítica a la dependencia estatal. Movimientos revolucionarios algunos de ellos, pero también grupos contra las instituciones disciplinarias como las cárceles o los manicomios, demandas de grupos feministas o hippies, o aquellos que critican la rigidez y la burocracia de las instituciones estatales. Todas estas demandas, muy diferentes entre sí, se englobaron pronto detrás del significante vacío de libertad y harán estallar nuevamente los viejos problemas de la *cuestión política y cuestión social*.

La lucha hegemónica estará marcada por la construcción de un significado preciso para libertad y de una inversión de éste universal ético en esquemas normativos específicos. En relación al primer punto, todas las demandas de una mayor libertad cuestionaban, de una u otra forma, los dispositivos normativos mediante los cuales los sujetos eran *participados*. En este sentido, la crisis de los '70 es interpretada, en un primer momento, como una *crisis de participación*¹³. Por supuesto que para modificar la forma en que los sujetos son participados debe cambiar también la forma en que se constituyen las *autoridades*.

Lo que estaba en juego era lograr un nuevo cierre hegemónico que fijara el sentido de la libertad a un nuevo esquema normativo. Esto se logrará a través de la construcción de un significado de libertad profundamente enraizado en un criterio individualista basado en la diferenciación. De lo que se trataba era de presentar las demandas como desarticuladas entre sí. Esto puede verse en dos cuestiones muy actuales: por un lado, los discursos sobre el multiculturalismo, que presentan a las demandas como independientes unas de otras. Por el otro, la creciente presencia de la participación vinculada a los espacios comunitarios. En ambos casos, se rompe con la lógica de integración que sustentaba la estrategia welfarista.

Las nuevas voces en la teoría ciudadana comenzaron a apuntar a lograr un compromiso activo y evitar una dependencia estatal. La “pasividad” marshalliana debía trocarse por un “activismo” neoliberal. Cada uno debía a partir de entonces autogestionar su propia vida. Es aquí donde comenzará a jugar un papel central la idea de *participación ciudadana*. La misma irá definiendo de a poco una ecuación en la que libertad será igual a participación. Y participación será entendida en relación a una responsabilización individual y una reinención de la comunidad. Las estrategias de gobierno girarán de una lógica homogeneizadora dada por una sociedad incluyente y disciplinaria a una basada en la diferenciación de grupos de población, responsabilidad individual y riesgo. Como plantea Rose “la relación entre el individuo responsable y su comunidad autogobernada sustituyó la relación que previamente existía entre el ciudadano social y su sociedad común (...) El proceso posiblemente más significativo fue la desarticulación de una variedad de actividades de gobierno previamente ensambladas en el interior del aparato político” (1997, p.36).

¹² Tomamos la expresión *liberalismo avanzado* de Rose (1997).

¹³ Esto puede verse claramente en el diagnóstico que hace la Comisión Trilateral sobre el funcionamiento de las democracias en el mundo. Al respecto ver el informe que realizaron en 1975 Crozier, Huntington y Watanuki titulado “La crisis de las democracias”. Este y los siguientes puntos que se mencionan en esta parte serán desarrollados con mayor profundidad en el capítulo 2 de esta tesis.

En esta creación del “individuo responsable” que sustituirá al “ciudadano social” se vislumbra el cambio central en la *estrategia de ciudadanía*. Si el modelo del Estado de Bienestar constituyó el punto de llegada más evidente de un proceso de “gubernamentalización del Estado, a partir de un proceso creciente de concentración de las prácticas de gobierno al interior del aparato estatal, sus sucesores liberales avanzados se ocuparon de comenzar el proceso de “desgubernamentalización del Estado” y “desestatalización del gobierno”. A partir de este proceso es que comenzó progresivamente a implementarse medidas de *descentralización* tanto a nivel administrativo como político. Esto supone transformaciones dentro del aparato estatal, en la medida en que sus funciones concentradas a nivel nacional fueron progresivamente transferidas a los niveles provincial o municipal. Y un cambio de relaciones entre Estado y Sociedad Civil, en la medida que se fomenta una mayor participación de la segunda en la gestión de la “cosa pública”. Vinculado a ello emergieron ONGs que comenzaron a llevar adelante aquellas tareas que antes se encontraban ensambladas dentro del aparato estatal, o se impulsaron organismos nivel barrial para permitir la descentralización de las funciones administrativas (como son los CGPs en la Ciudad de Buenos Aires). Además, en lo concerniente a la descentralización política, se promovieron la creación de mecanismos de gestión y participación a nivel local.

Estas transformaciones llevan consigo un redescubrimiento de “lo local” (de Marinis, 1999) y, a través de ello, una modificación del esquema de relación de *autoridad-participación*. En el modelo anterior la forma de participación que se imponía estaba dada por un modelo de movilización de masas, donde los partidos políticos y los sindicatos ocupaban un lugar central de sociabilización y dador de identidad. En este sentido, prevalecía la participación directa inducida desde arriba y se tendía a conformar identidades políticas fuertes. (García Delgado, 1997). Las autoridades, como vimos, se constituían como identificadoras de los criterios universales de aplicación de los derechos sociales. En la actualidad, junto con la crisis de representación política y sindical, las formas de participación privilegian la acción en el ámbito de lo local, siguiendo la idea, tal como lo expresa Ziccardi (2001) de que de esta manera se puede superar el “excesivo burocratismo” de la “participación corporativa” y sentar nuevas bases para la “governabilidad democrática” (2001, p.112). Las autoridades se constituyen como *facilitadores o coordinadores*, que tienen como misión promover la participación de los interesados, y en el caso en que no posean las “capacidades” para hacerlo, capacitarlos, o, en los términos de moda en los organismos internacionales, “empoderarlos”¹⁴.

La estrategia liberal avanzada construye nuevas fronteras y nuevas jerarquías. La participación como concepto tiende a construir un campo móvil y borroso. Las lógicas de separación siguiendo criterios de nacionalidad, de normalidad o de inclusión universal hoy están siendo cuestionadas tanto por los procesos vinculados con la construcción de una ciudadanía supranacional, como por la creciente importancia del ámbito comunitario. Esto abre un campo de análisis sumamente interesante para preguntarnos acerca del proceso de construcción de la ciudadanía en la actualidad. ¿Qué lugar ocupa la participación? ¿Qué relación se establece entre los universales y los particulares? ¿Cómo es el funcionamiento práctico de los distintos dispositivos específicos? Estas y otras muchas preguntas son las que pueden guiar al estudio de la construcción de la estrategia de ciudadanía en la actualidad.

¹⁴ Al respecto es sumamente interesante el discurso del Banco Mundial al respecto. Como ejemplo puede consultarse el documento “Estrategia para el trabajo con la Sociedad Civil 03-05. Empoderar a los pobres y promover la rendición de cuenta en Latinoamérica y el Caribe”.

Bibliografía

- AMADEO, Javier y PEREZ JAIME, Bárbara 2000 “El concepto de libertad en las teorías de Kant, Hegel y Marx” en Borón, Atilio (comp.), *La filosofía política moderna* (Buenos Aires: CLACSO).
- ANDRENACCI, Luciano 1997 “Ciudadanos de Argirópolis”, en *Revista Ágora* (Buenos Aires) Nro7.
- ANDRENACCI, Luciano 2001 “Imparis Civitatis. Elementos para una teoría de la ciudadanía”; ponencia presentada en el Vº Congreso Nacional de Ciencia Política de la Sociedad Argentina de Análisis Político (SAAP); Universidad Nacional de Río Cuarto, 14 al 17 de noviembre de 2001.
- ANDRENACCI, Luciano 2003 “La ciudadanía como status desigual”, mimeo.
- BALIBAR, Etienne 2004 “¿Es posible una ciudadanía europea?” en *Derecho de ciudad* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- BALIBAR, Etienne 2000 *La filosofía de Marx* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión).
- CASTEL, Robert 1997 (1995) *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado* (Buenos Aires: Paidós).
- DE MARINIS, Pablo 2005 “16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidades” en Papeles del CEIC (Universidad del País Vasco) Nro 15.
- DE MARINIS, Pablo 1999a “Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (o un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo)” en Ramón Ramos Torre y Fernando García Selgas (ed.) *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea* (Madrid: CIS).
- DE MARINS, Pablo 1999b “La disolución de lo social y la reinención de la comunidad (apuntes para una sociología de la postsocialidad)”, ponencia presentada en el XXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Universidad de Concepción, Chile.
- DEAN, Mitchell 1999 *Governmentality: power and rule in modern society* (Londres: Sage).
- DONZELOT, Jacques 1983 *L' invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques* (Paris: Éditions du Seuil) Traducción resumida de Mariana Vázquez, para la Cátedra Matellanes de Economía Internacional (FCS/UBA).
- FOUCAULT, Michel 1999 (1976) *Historia de la sexualidad. Tomo I.* (México: Siglo XXI).
- FOUCAULT, Michel, 1993 “Fobia al Estado”, en *La vida de los hombres infames* (Buenos Aires, Siglo XXI).
- FOUCAULT, Michel 1991a (1969) *Arqueología del Saber* (Mexico: Siglo XXI).
- FOUCAULT, Michel 1991b “El juego de Michel Foucault” en *Saber y verdad* (Madrid: Ediciones La Piqueta).
- FOUCAULT, Michel 1990 (1981) “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política”, en *Tecnologías del yo y otros textos* (Barcelona: Paidós).
- FOUCAULT, Michel 1989 *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- FOUCAULT, Michel 1988 “El sujeto y el poder” en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Mexico: UNAM).
- FOUCAULT, Michel 1983a “Contestación al círculo de Epistemología” en *Michel Foucault. El discurso del poder* (Buenos Aires: Folios Ediciones).
- FOUCAULT, Michel 1983b “Informe de la cátedra: Historia de los sistemas de pensamiento (1978 y 1979) en *Michel Foucault El discurso del poder* (Buenos Aires: Folios Ediciones).
- FOUCAULT, Michel 1981 (1978) “La gubernamentalidad”, en Foucault, Michel y otros, *Espacios de poder* (Madrid: La Piqueta).

- GARCÍA DELGADO, Daniel 1997 “Crisis de representación, nueva ciudadanía y fragmentación en la democracia argentina”, Susana Mallo (comp.) *Ciudadanía y democracia en el Cono Sur* (Montevideo: Editorial Trazas)
- ISIN, Engin 1997 “Who is the new citizen? Towards a genealogy” en *Citizenship Studies* (Londres) Vol 1, Nro 1.
- KYMLICKA, Will y NORMAN, Wayne 1997 “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente de la teoría de la ciudadanía” en *Revista Agora* (Buenos Aires) Nro 7.
- LACLAU, Ernesto 2003 “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de identidades políticas” en Butler, Judith, Laclau, Ernesto, y Žizek, Slavoj *Contingencia, hegemonía, universalidad* (Buenos Aires: FCE).
- LACLAU, Ernesto 2002 *Misticismo, retórica y política* (Buenos Aires: FCE).
- LACLAU, Ernesto 1996 *Emancipación y diferencia* (Buenos Aires: Ariel).
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal 2004 (1984) *Hegemonía y Estrategia Socialista* (Buenos Aires: FCE).
- LANDAU, Matías 2003 “Los múltiples significados de ser ciudadano. Ciudadanía y construcción de subjetividad en la Buenos Aires actual” en Susana Murillo (coord.) *Sujetos a la incertidumbre. Transformaciones sociales y construcción de subjetividad en la Buenos Aires actual* (Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación).
- LANDAU, Matías 2004 “Las tensiones de la participación. Apuntes sobre la implementación del Presupuesto Participativo en la Ciudad de Buenos Aires” en *Revista Laboratorio* (Buenos Aires), Año 6, Nro 16.
- MANENT, Pierre 1990 *Historia del pensamiento liberal* (Buenos Aires, Emecé).
- MARSHALL, T.H 1997 (1949) “Ciudadanía y clase social”, en *Revista de Investigaciones Sociológicas*, Nro 79.
- MARX, Karl 1991 *La cuestión judía y otros escritos* (Buenos Aires: CS Ediciones).
- MARX, Karl 1999b *Manuscritos de economía y filosofía* (Buenos Aires: Alianza Editorial).
- MURILLO, Susana 1997 (1996) *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno* (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC).
- MURILLO, Susana 2001 “La gubernamentalidad urbana: la mutación desde un protopolítica científica, hacia el gerenciamiento de los riesgos y la denegación”, XXIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Guatemala, 29 de Octubre de 2001 (en prensa).
- PROCACCI, Giovanna 1999 “Ciudadanos pobres, la ciudadanía social y la crisis de los Estados de Bienestar”; en García, Soledad y Lukes, Steven: *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación* (Madrid: Siglo XXI).
- ROSE, Nikolas 1997 “El gobierno de las democracias liberales ‘avanzadas’: del liberalismo al neoliberalismo”. En: *Archipiélago. Cuaderno de crítica de la cultura* 29.
- ROSE, Nikolas 2003 “Identidad, genealogía, historia” en Hall, Stuart y du Gay, Paul (comps) *Cuestiones de identidad cultural* (Buenos Aires: Amorrortu).
- ROSE, Nikolas y MILLER Peter 1992 “Political power beyond the state. Problematics of government” En: *British Journal of Sociology* (Londres) Nro 43.
- ROUSSEAU, Jean Jacques 1970 *El Contrato Social* (Buenos Aires: Aguilar).
- ZICCARDI, Alicia 2001 “Las ciudades y la cuestión social” en Alicia Ziccardi (comp.) *Pobreza, desigualdad social y ciudadanía. Los límites de la s políticas sociales en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO)