

LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA EN EL EJERCICIO DEMOCRÁTICO
CONTEMPORÁNEO.

La fraternidad y la empatía en la construcción de la ciudadanía

LEIDY DIANA VARGAS RAMÍREZ

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS

MEDELLÍN

2017

LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA EN EL EJERCICIO DEMOCRÁTICO
CONTEMPORÁNEO.

La fraternidad y la empatía en la construcción de la ciudadanía

LEIDY DIANA VARGAS RAMÍREZ

Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Estudios Políticos

Asesor

SEBASTIÁN ÁLVAREZ POSADA

Magíster en Estudios Políticos

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS

MEDELLÍN

2017

Medellín, diciembre 15 de 2016

Leidy Diana Vargas Ramírez

“Declaro que esta tesis no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

Firma

NOTA DE ACEPTACIÓN

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Medellín, 15 de diciembre de 2016

AGRADECIMIENTOS

A mi familia, por su amor y respeto que siempre me han hecho ser libre.

Al Movimiento de los Focolares, por el apoyo desinteresado y constante.

A Sebastián Álvarez, por el acompañamiento del maestro y la paciencia del amigo.

CONTENIDO

RESUMEN	8
INTRODUCCIÓN	9
PROLEGÓMENO	14
1. CIUDADANÍA Y PARTICIPACIÓN EN EL CONTEXTO GLOBALIZADO	21
1.1. CIUDADANÍA: UN CONCEPTO EN CONSTRUCCIÓN	21
1.1.1. La ciudadanía en la antigüedad	22
1.1.2. La ciudadanía diferenciada y multicultural de Will Kymlicka	29
1.1.3. Ciudadanía y democracia - Edgar Morin	35
1.1.4. Ciudadanía societaria – Pierpaolo Donati	38
1.1.5. Los “Ciudadanos del mundo” - Martha Nussbaum	41
1.2 LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA	43
2. RETOS DEL EJERCICIO DEMOCRÁTICO CONTEMPORÁNEO	48
2.1 EL DEVENIR DE LA DEMOCRACIA	48
2.2. LIBERTAD E IGUALDAD, LOS DOS PILARES	52
2.2.1. Libertad	53
2.2.2. Igualdad	55
2.2.3. La crisis de los pilares	58
2.3. RETOS DE LAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÁNEAS	59
2.3.1. Definición y extensión	60
2.3.2 Déficit de ciudadanía	63
2.3.3. Flujos migratorios	68
2.3.4. Falta de civismo	70
2.4. CALIDAD DEMOCRÁTICA	73
3. LA FRATERNIDAD Y LA EMPATÍA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA	77
3.1. LA DIGNIDAD, FUNDAMENTO INALIENABLE	78
3.2. LA FRATERNIDAD ¿CATEGORÍA POLÍTICA?	80

3.3. LA EMPATÍA, EMOCIÓN POLÍTICA FUNDAMENTAL A LA FRATERNIDAD	91
3.4. ENFOQUE DE CAPACIDADES	96
3.5 EL ENFOQUE DE CAPACIDADES, UNA VÍA PARA RESPONDER A LOS RETOS DE LAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÁNEAS	100
3.5.1. Estructura estatal abierta al cosmopolitismo	101
3.5.2. Un nuevo civismo	103
3.5.3. La fraternidad: una forma de combatir el hiperindividualismo	105
CONCLUSIONES	108
BIBLIOGRAFÍA	112

RESUMEN

El presente trabajo tiene como propósito analizar la configuración de las ciudadanías contemporáneas y su incidencia en las democracias, con el fin de generar un marco normativo que haga posible un ejercicio ciudadano capaz de incidir en el Estado, para resignificar la democracia, y que pueda tender cada vez más al cumplimiento de su “deber ser”. Dicho propósito se alcanza a través de tres momentos: el primero, un acercamiento al concepto de ciudadanía y su relación con la democracia; el segundo, caracterizar los retos de las democracias contemporáneas e identificar los elementos que influyen en la crisis que estas presentan; y el tercero, ofrecer elementos político-normativos para afrontar la complejidad del ejercicio ciudadano en las sociedades, proponiendo la fraternidad y la empatía como principios en las relaciones sociales. Metodológicamente esta investigación entrelaza las categorías ciudadanía, democracia, fraternidad y enfoque de capacidades, desde los planteamientos teóricos de Bobbio, Kymlicka, Nussbaum, Baggio, entre otros. Finalmente al delimitar el trabajo dentro de los estudios políticos, especialmente dentro del enfoque normativo de la teoría política, el alcance de esta investigación es replantear el concepto de lo ciudadano en el contexto dinámico de las sociedades contemporáneas. Este trabajo pretende ofrecer a la comunidad académica, desde la teoría política, un análisis sobre el concepto de la ciudadanía en las democracias contemporáneas.

PALABRAS CLAVE: CIUDADANÍA; DEMOCRACIA; FRATERNIDAD; EMPATÍA; ENFOQUE DE CAPACIDADES

INTRODUCCIÓN

Los grandes flujos migratorios, las nuevas dinámicas sociales, un mundo convertido en una «aldea», demandan de la comunidad académica nuevas categorías en la teoría política que permitan la comprensión de estos fenómenos, y puedan dar pautas para el ejercicio del poder político y una mejor organización de la sociedad. Esta investigación, de tipo cualitativo, de carácter documental y de nivel interpretativo, tiene como objetivo analizar los procesos de construcción de ciudadanía en el contexto democrático contemporáneo, marcado por una crisis de sus fundamentos, para decirlo con palabras de Camps (2010) se ha convertido en una «democracia sin ciudadanos» (p.10), que influenciada por la apatía política y la falta de cohesión social ha erosionado los procesos de participación, columna vertebral de la democracia. Se analiza también cómo las nuevas comprensiones de la democracia pueden incidir en la estructura estatal, en función de una buena gobernanza.

Para este fin se propone un recorrido con tres etapas, primero, un análisis del concepto de ciudadanía, segundo, visitar la idea de democracia y los retos que se le presentan en un mundo globalizado; por último, ofrecer elementos políticos-normativos para afrontar la complejidad del ejercicio ciudadano en las sociedades, proponiendo la fraternidad y la empatía como principios en las relaciones sociales, que pueden contribuir a subsanar la crisis que presentan las democracias contemporáneas, pues apuntan a la reconstrucción de lo público, y se presenta el enfoque de capacidad de Martha Nussbaum como un método para concretizarlo.

El informe Tendencias Globales de ACNUR (2016) indica que para el 2015, 65.3 millones de personas se encontraban desplazadas, que una de cada 113 personas es un desplazado interno, un refugiado, o un solicitante de asilo; si a

estas cifras se les agregara todas las personas que se movilizan por el mundo voluntariamente, sería suficiente para demostrar que la comprensión clásica de la ciudadanía vinculada a la pertenencia a un territorio, o la condición de quienes tienen deberes y derechos civiles, políticos y sociales, precisa ser replanteada. Por tal motivo en el primer capítulo de esta investigación se presenta un sucinto recorrido histórico por el concepto de ciudadanía en cuatro períodos. Primero, la Antigua Grecia donde el término ciudadanía viene acuñado para demarcar la relación entre la persona (ciudadano) y la polis (ciudad independiente y soberana) que habita, y como fundamento de la política y del régimen de gobierno. Segundo, la comprensión romana donde la condición de ciudadano se abre más allá de lo natural, ya que se podía adquirir (ciudadanos honorarios). Tercero, la ciudadanía moderna vinculada a los derechos individuales, haciendo hincapié en la teoría de Marshall, para quien la ciudadanía no es un derecho inherente al hombre, y menos aún a la comunidad, sino una condición que se gana, se logra, y con esto dota de contenido a una sociedad; y cuarto, un planteamiento multidisciplinar –ciencia política, educación, sociología y filosofía política- de algunas de las interpretaciones contemporáneas de la ciudadanía, que buscan hacer frente a un concepto que parece insuficiente para dar cuenta de las dinámicas contemporáneas.

Una primera lectura es la propuesta de Will Kymlicka, *La ciudadanía diferenciada* que, bajo tres formas, derechos poliétnicos, representación de minorías, y derechos de autogobierno, plantea que es necesaria una ciudadanía capaz de integrar las diferencias de los grupos que la conforman, de modo tal que estas diferencias no se conviertan necesariamente en un factor de segmentación. La segunda lectura es el pensamiento de Edgar Morin. El reconocido intelectual francés propone un acercamiento a la ciudadanía a partir de su comprensión de la política, conformada por dos vectores, una política de la humanidad y una política de la civilización. El tercer enfoque es la ciudadanía democrática de Pierpaolo Donati, sociólogo italiano que analiza la relación entre el pueblo y sus gobernantes

como una realidad autónoma de construcción dialógica. Por último el planteamiento de la *ciudadanía mundial* de la filósofa norteamericana Martha Nussbaum se apoya en la idea de que hay un vínculo que une a las personas en cuanto humanos, la condición de humanidad es previa a cualquier particularismo que se pueda tener, fruto de las circunstancias espaciotemporales en las que se nace y crece, y es a esta condición de humanidad a la cual se debe la primera lealtad.

Vinculado a la comprensión de la ciudadanía, se presenta el análisis de la participación ciudadana un mundo globalizado. Frente a este tema el internacionalista Pasquale Ferrara formula la ampliación de categorías, ya no solo el espacio (el vínculo territorial), sino también el tiempo (responsabilidad generacional). La participación de los residentes en un territorio de quienes no son considerados ciudadanos es retomado en el segundo capítulo con el pensamiento de Giorgio Agamben sobre los refugiados.

Existe una intencionalidad de base en la diferencia de las procedencias de los teóricos citados, con el fin de abrir el espectro frente a una crisis de ciudadanía que se manifiesta en todos las latitudes. Los múltiples enfoques sobre una misma realidad no tienen como objetivo un concordismo entre ellos, sino el planteamiento de las posibles lecturas y propuestas de respuesta a la ya mencionada crisis democrática.

En un segundo momento se realiza un acercamiento al ejercicio democrático contemporáneo y los retos que se le presentan en la actualidad. Se parte desde el esbozar el camino teórico que ha recorrido la democracia desde Grecia hasta nuestros días, teniendo como referentes teóricos a Aristóteles para el pensamiento clásico, a Marcilio de Padua en el pensamiento medieval y su planteamiento de la soberanía popular, en el pensamiento moderno a Rousseau y la relación entre república y democracia.

En este apartado se hace un acercamiento a los principios formales y normativos de la democracia, en los que la libertad y la igualdad tienen el primado como las dos categorías fundantes. Se caracterizan algunos de los retos que el contexto actual presenta al ejercicio de la democracia, tales como la extensión geográfica, el hiperindividualismo posmoderno que decanta en el trizarse del vínculo social y en lo que Lipovetsky (2000a) denomina el «crepúsculo del deber», con sus repercusiones en la ciudadanía. En cuanto a la forma, los estudios de calidad democrática, son presentados como matrices que pueden servir al momento de evaluar el ejercicio del poder popular y coordinadas para un mejor funcionamiento.

Fundamentado en el estudio sobre el Estado contemporáneo realizado por Jaques Chevallier, y con énfasis en las fisuras que presenta el Estado hoy, se realiza un análisis de cómo estas influyen en el funcionamiento de la democracia. Y cómo la crisis ciudadana incide en el funcionamiento del Estado, presentando con esto un aporte al vacío teórico existente ya que la mayor parte de la literatura política la sociedad civil ha centrado sus investigaciones en la influencia que el Estado tiene sobre la ciudadanía, pero sin ser presentados como actores del mismo sistema democrático, donde las afecciones de una persona afectan a otras.

El tercer momento de esta monografía tiene como finalidad proponer elementos político-normativos que buscan aportar para la superación de la crisis de las democracias contemporáneas, y con esto una ampliación de las posibilidades del ejercicio ciudadano. La incorporación de la categoría de fraternidad en la teorización política, como categoría articuladora de la dualidad libertad-igualdad, impide que el crecimiento de una haga menguar la otra. Se tiene como autor de referencia al politólogo Antonio Baggio, para quien la fraternidad es un «principio olvidado» pero no ausente de los avatares políticos desde la promulgación del tríptico francés hasta el contexto contemporáneo.

La fraternidad, como categoría teórica y de praxis, encuentra en el *enfoque de capacidades* de Martha Nussbaum una esquematización para el accionar político. La filósofa norteamericana plantea la creación de capacidades como tarea central de un gobierno para que sus ciudadanos lleven una vida humanamente digna, más allá de los mínimos necesarios para alcanzar una justicia social, este texto permite un acercamiento a la teoría liberal sobre la sociedad civil y las responsabilidades del Estado frente a esta.

El énfasis de Nussbaum en la dignidad humana, como primer vínculo social y primera lealtad, permite repensar el ejercicio ciudadano y democrático más allá de los vínculos territoriales, aporta además algunas luces para afrontar los desafíos propios del multiculturalismo y la movilidad humana, que como se ha dicho, constituyen uno de los principales desafíos para la teoría política contemporánea y son las motivaciones originales de estas páginas.

PROLEGÓMENO

El estatuto epistemológico de la ciencia política tiene como objetos de estudio el poder, los sistemas sociales y el Estado (Harto de Vera, 2005), y si bien sus principios fundamentales están ampliamente demarcados, estos tres objetos son continuamente revisitados por la comunidad académica y están presentes en el objeto de análisis en esta monografía. Se toma como punto de partida la premisa que los hechos políticos son una fuente de conocimiento en sí mismos, en el caso del presente trabajo, los vertiginosos cambio socio-políticos propios de la contemporaneidad plantean nuevas preguntas al ejercicio del poder, a las estructuras del Estados y al gobierno y a la ciudadanía como subsistemas del sistema social.

Esta investigación sigue el método hermenéutico, pues busca tener en cuenta las múltiples posibilidades de lectura, los contextos, los universos simbólicos, el carácter histórico de las teorías presentadas. La hermenéutica tiene los fenómenos como fuente de conocimiento, pero también la inferencia que los sujetos hacen en la lectura de estos.

Dilthey afirmaba que «la hermenéutica permite comprender a un autor mejor de lo que el propio autor se entendía a sí mismo, y a una época histórica mejor de lo que pudieron comprenderla quienes vivieron en ella» (citado por Ferrater Mora, 1965, p. 830). En tal sentido el presente trabajo pretende plasmar una visión, entre las múltiples visiones posibles, de las democracias contemporáneas.

La pregunta central que subyace en estas páginas es una pregunta por la dignidad humana, por el valor que tiene el hombre en cuanto tal y no solo en términos de ciudadano, o en su defecto cómo actualizar este concepto de forma

que prevalezca la dignidad y que no se base en la exclusión, sino en la inclusión. Desde la antigüedad, el vínculo entre la *polis* y los individuos estaba determinado por su pertenencia a esta. De igual forma, los derechos civiles eran originalmente derechos del ciudadano, condición que no ha cambiado significativamente hasta la contemporaneidad. La aceleración de procesos sociales, como lo son la movilidad humana¹, la interculturalidad, la falta de civismo, la desafección política, son fenómenos que develan la envergadura de los retos que se le presentan a la ciencia política y que no pueden ser ignorados. Se requiere repensar los criterios teóricos de base, que después haga posible una fundamentación en áreas específicas como los son las relaciones internacionales, la seguridad humana, los estudios sobre sociedad civil, gobierno, entre otros.

La presente pesquisa se inscribe en el enfoque *normativo*, como lo define Isaiah Berlin «El descubrimiento o la aplicación de principios morales a la esfera de las relaciones políticas» (citado por Glaser, 1997, p. 33), principios de orden moral que se convierten en un imperativo en la teorización del ejercicio del poder para superar el plano tecnócrata, y ampliar el horizonte de comprensión. Se presenta como una pregunta por el «deber ser» de la teoría política en los tiempos de coyuntura hodiernos, «puede aportar un método riguroso y cualificado para enfrentarse a las opciones que tiene el ser humano en aquellas esferas de la vida en las que puede ejercer una libre actuación moral» (Glaser, 1997, p. 40); en las múltiples aplicaciones de este enfoque está el análisis de las instituciones

¹ La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) define la movilidad humana como «la movilización de personas de un lugar a otro en ejercicio de su derecho a la libre circulación. Es un proceso complejo y motivado por diversas razones (voluntarias o forzadas), que se realiza con la intencionalidad de permanecer en el lugar de destino por períodos cortos o largos, o, incluso, para desarrollar una movilidad circular. Este proceso implica el cruce de los límites de una división geográfica o política, dentro de un país o hacia el exterior.

La movilidad es un concepto reciente, cuya utilidad es integrar en una sola idea a todas las formas de movimiento de personas, como el refugio, la migración internacional, la movilidad forzada por delitos transnacionales (trata de personas), la movilidad en el marco de sistemas de integración, entre otras. A su vez, se reconoce que cada una de estas formas de movilidad está influida por una serie de factores —sociales, políticos, culturales, económicos, etcétera— que no tienen similares características en todos los casos» (2012, p. 17).

sociales, las relaciones entre los individuos y con dichas instituciones, particularmente en los referentes a estamentos del poder, así como examina los acuerdos políticos existentes y las posibilidades o justificaciones de otros (Glaser, 1997). El análisis de la pertinencia de los acuerdos y las convenciones políticas es un insumo primario para repensar la ciudadanía, dada la relación que supone entre la institucionalidad y el ejercicio democrático.

En la teoría política normativa se encuentran diferentes corrientes en las que se destacan por producción y tradición académica el utilitarismo, el liberalismo y el comunitarismo. Esta monografía descarta de plano el enfoque utilitarista, pues la persona es comprendida como un fin en sí misma y no como un medio para la consecución de utilidades o beneficios. El liberalismo y comunitarismo tradicionalmente se presentan como visiones antagónicas de una misma realidad. En esta investigación no se presentan como enfoques excluyentes uno del otro, pues los autores referenciados se pueden enmarcar en ambos grupos, sino que se trata justamente de mostrar las falencias que ambas corrientes han presentado en el ejercicio del poder y los aportes que pueden dar para que la democracia coincida formal y sustancialmente con su deber ser, se ajusta a la propuesta de Victoria Camps:

En la polémica que actualmente tiene lugar en el debate filosófico político conviene tener claro que se trata más de sumar actitudes que de escoger alternativas. La opción no es –o no debe serlo, a mi juicio- entre un liberalismo teñido de socialismo o un comunitarismo que antepone la cohesión comunitaria a las libertades individuales. La opción es la de Dworkin: una comunidad liberal. (Camps, 2000, p. 107)

Para «sumar actitudes» como propone Camps, se presenta brevemente las comprensiones de estas corrientes que guían el desarrollo de las páginas de esta monografía.

El liberalismo parte del principio de que los sujetos deben ser autónomos al momento de definir y procurar el bien, sin influencias ajenas, una “mayoría de

edad”, la figura usada por Kant en *Was ist aufklärung* donde el individuo se ha emancipando y tiene la potestad para realizar sus elecciones. La libertad es el gran baluarte del ciudadano y lo que hace posible su accionar político, «es improbable que un Estado no liberal pueda asegurar un correcto funcionamiento de la democracia, y por otra parte es poco probable que un Estado no democrático sea capaz de garantizar las libertades fundamentales»(Bobbio, 2001, p. 27), libertad que evoca la salvaguarda de los derechos individuales, pero que no pueden ir disyuntos de los deberes de la comunidad, los individuos «pueden perseguir diferentes “bienes” pero deben hacerlo siempre en un marco de “derechos”, comúnmente aceptados y respetados en todas partes, allí donde el derecho y el bien entren en conflicto, debe prevalecer el primero»(Glaser, 1997, p. 37). Una de las principales grietas que presenta este enfoque está en la desregularización, adoptada del sistema económico, que implica que en algunos casos sea llevada a una radicalización dentro de la cual la prevalencia de los intereses personales a los comunitarios conlleva a la ruptura de los vínculos sociales. En este trabajo se resalta el valor de la persona, de sus derechos y el respeto por la libertad de acción y pensamiento, particularmente en lo referente a las sociedades multiculturales.

El comunitarismo ahonda sus raíces en la crítica a la comprensión de la individualidad del sujeto que se manifiesta particularmente donde el vínculo social se ha corroído, Camps señala que esto «ha servido para descubrir los vacíos del liberalismo ocultos por una filosofía trascendental que invocaba valores solo teóricos y abstractos»(Camps, 2000, p. 107), agrega además la autora que estos valores «son especialmente vulnerables cuando entran en conflicto con los valores propios de una economía de mercado competitiva y desigual»(2000, p. 107). Frente a la afirmación del sujeto proponen la relevancia de la comunidad donde cada persona tiene sus raíces, y su identidad está en función de la comunidad, con dos factores que lo configuran, «los propios vínculos y la interpretación compartida que se tiene de uno mismo. Los deberes y derechos

específicos que conforman nuestra “particularidad moral” provienen de nuestra comunidad»(Glaser, 1997, p. 39). Frente a la posibilidad que cada ser defina de manera autónoma el bien, para cada quien y los demás, el comunitarismo aboga por la posibilidad que todos puedan trabajar en función de un bien moral.

La crítica más significativa que se le hace al comunitarismo es que no sabe salvaguardar lo suficiente las libertades individuales, que se ven a merced de sistemas autócratas o de mayorías que tienen a una visión uniformada y represiva de la diferencia.

La idea de una democracia consensuada, que postulan algunos comunitaristas radicales como alternativa al gobierno de la mayoría resulta del todo inviable en un mundo en el que las personas están culturalmente divididas o en el que la escasez y los conflictos de intereses no pueden erradicarse (Glaser, 1997, p. 40).

Para fines de este trabajo se destaca en la corriente comunitarista la consciencia de las obligaciones morales que como sujetos se tienen frente a una comunidad, comprendida como un círculo social cercano –familia, etnia, movimiento social, asociación política, entre otras- y una responsabilidad intergeneracional, como género humano, que va más allá de los próximos o contemporáneos; también la exigencia constante a la solidaridad y el llamado de atención frente a las inequidades.

La presente pesquisa hace propia la exhortación de Victoria Camps a una educación completa e inclusiva, que respeta la autonomía, pero reconoce cómo esta se forma y se cultiva en la comunidad:

Educar es intentar que lo mejor de cada uno aflore a la superficie. No matar las individualidades, las diferencias y, sin embargo, permitir que estas no solo convivan en paz – no la barbarie-, sino que estén dispuestos a aceptar los principios sociales que han de permitir que todas las individualidades puedan expresarse. Ésa es la idea de persona emancipada y autónoma que la democracia necesita, el ideal de ciudadano de este fin de siglo. (Camps, 2000, p. 103)

En suma, esta es una investigación de enfoque normativo, que toma elementos del liberalismo y del comunitarismo en función de un acercamiento a las democracias, de forma amplia e incluyente, dando respuesta a la exigencia de los retos planteados por las dinámicas sociales contemporáneas.

Finamente, en el rastreo bibliográfico que precede a esta investigación se identifican estudios recientes sobre la reconceptualización de la ciudadanía. Entre los más destacados se ubicaron los trabajos de Benítez (2007), en su tesis doctoral: *La ciudadanía en la teoría política contemporánea: modelos propuestos y su debate*. En esta investigación la autora analiza el concepto de ciudadanía desde la teoría política contemporánea. Para esto delimita los elementos y características principales del concepto. Benítez plantea cuatro modelos de ciudadanía contemporánea: primero, la ciudadanía liberal basada en la teoría de Rawls; segundo, la ciudadanía libertaria con fundamento teórico en la propuesta de Nozick; tercero, la ciudadanía republicana que identifica a Habermas como autor fundamental y, por último, la ciudadanía comunitaria según la teoría de Taylor. Así mismo se analizó la tesis de Maestría: *Estándares básicos en Competencias Ciudadanas: ¿cuál concepción ciudadana?: Una aproximación teórica al problema de la formación ciudadana*, Restrepo (2005). En esta investigación Restrepo indaga el concepto de ciudadanía y de competencias ciudadanas que subyace en el discurso gubernamental en Colombia y revisión analítica de los estándares básicos en Competencias Ciudadanas promulgados en el 2003 por el Ministerios de Educación Nacional.

En el rastreo de estudios que analicen la relación ciudadanía – Estado se identificó como relevante la tesis de maestría *Governança e governabilidade na reforma do estado: entre eficiência e democratização*, Bento Orientador (2002). Esta se centra en el análisis de las reformas de los Estados, en sus funciones e

instrumentos para gobernar, teniendo como punto de partida las crisis económicas que afectan a los Estados nacionales. Se plantea que dichas crisis afectan a los mecanismos burocráticos tradicionales, en la medida en que son incapaces de responder a la complejidad y heterogeneidad de las sociedades actuales. Esta investigación se pregunta por la función del Estado para catalizar las fuerzas productivas nacionales. Y dentro de este marco, identifica en la administración pública moderna una nueva perspectiva gerencial, que debe privilegiar los vínculos con la sociedad civil con fines de alcanzar metas de eficiencia y democratización.

Diferenciado de las investigaciones anteriormente referenciadas, el estudio que aquí se desarrolla procura, en primer lugar, caracterizar la ciudadanía contemporánea en relación al ejercicio democrático y funcionamiento del Estado, y propone un marco normativo que amplía las categorías de acción y pensamiento con la propuesta de los principios de fraternidad y empatía, y el enfoque de capacidades como recurso para la concreción de estos principios en función de una buena gobernanza.

1. CIUDADANÍA Y PARTICIPACIÓN EN EL CONTEXTO GLOBALIZADO

Este capítulo propone un sucinto recorrido por la comprensión de la ciudadanía desde la antigüedad hasta hoy, deteniéndose particularmente en los planteamientos de algunos autores contemporáneos sobre el tema. Tiene como finalidad presentar una visión interdisciplinar sobre la ciudadanía en la actualidad, y con esto sentar las bases para una mejor comprensión de las democracias contemporáneas y del rol de la ciudadanía en los retos que el sistema democrático debe afrontar.

1.1. CIUDADANÍA: UN CONCEPTO EN CONSTRUCCIÓN

El concepto de ciudadanía tiene un amplio recorrido histórico y semántico. Sus interpretaciones han transitado desde una comprensión natural, la ciudadanía como una condición intrínseca al hombre por su pertenencia a un territorio, hacia una definición por adquisición, referente a la condición de quienes tienen deberes y derechos civiles, políticos y sociales. La ciudadanía también está relacionada con los vínculos entre los individuos en una sociedad, que pueden ser nacionales o universales, «la evolución de la ciudadanía supuso un doble proceso de fusión y separación. La fusión fue geográfica, la separación funcional»(Marshall, 1997, p. 303).

Es un concepto que ha acompañado el devenir de las sociedades desde la antigüedad, pero que ha tomado una relevancia particular desde la modernidad, y en la actualidad presenta nuevos desafíos a la teoría política. En la contemporaneidad los teóricos denuncian que la comprensión moderna es insuficiente para responder a los desafíos sociales contemporáneos, marcados por

grandes flujos migratorios, afianzamiento de las identidades nacionales, globalización, apatía política, entre otros. De hecho, se puede hablar de una categoría en crisis, y en el contexto democrático de un «déficit de ciudadanía»(Camps, 2010). La filósofa española plantea que los ciudadanos no tienen vínculos de cohesión entre ellos y no se siente avocados al cumplimiento de los deberes que concernientes a todos:

La llamada desafección ciudadana, la falta de credibilidad que tiene la política, los comportamientos incívicos en concentraciones urbanas, la decreciente participación en las contiendas electorales, la ausencia de una autentica deliberación sobre las decisiones públicas, la reincidencia en la corrupción, son muestras claras de que la escisión entre individuo y sociedad, entre interés particular y bien común, adquieren hoy características particulares. (Camps, 2010, p. 11)

Ante esa desafección por la cosa pública que enuncia Camps, y una “ciudadanía” que se vacía cada vez más de significado, es necesario un acercamiento multidisciplinar al concepto, pues la desafección ciudadana está poniendo en jaque el sistema democrático mismo.

1.1.1. La ciudadanía en la antigüedad

Los estudios clásicos ubican el inicio del desarrollo del concepto de ciudadanía en el mundo griego, particularmente con la conceptualización que de esta hace Aristóteles. Pero se considera importante evidenciar que formas participativas de gobierno estaban ya presentes en otras culturas. En India, poco después de la muerte de Buda Gautama, alrededor del Siglo VI a. C., se desarrollaban los debates públicos en los que se discutían temas tanto religiosos como civiles, donde se exponían diferentes puntos de vista, configurando con esto inicios de ejercicios sociales de razonamiento a nivel público, los llamados: Consejo Budistas (Drèze & Sen, 2014). Refiriéndose al tercer Emperador Mauria, Ashoka

(siglo III a. C), el economista hindú Sen indica: «El debate público, sin violencia, era particularmente importante para Ashoka, que creía en la deliberación social» (2006, p. 31). No obstante, es en la Antigua Grecia donde el término ciudadanía aparece por primera vez para demarcar la relación entre la persona (ciudadano) y la polis (ciudad independiente y soberana) que habitaba, y como fundamento de la política y del régimen de gobierno.

Ciudadano, en general, es el que puede gobernar y ser gobernado, y es en cada régimen distinto; pero en el mejor de todos es el que puede y decide gobernar y ser gobernado en orden a la vida acorde con la virtud. (Aristóteles, La política III, p. 13)

Manifiesta un vínculo existente entre la organización del régimen político y la ciudadanía. El estagirita indica que la ciudadanía dota de poder público a quien tiene tal condición: «el ciudadano es el hombre investido de cierto poder»(Aristóteles, La Política III, p. 10) y esto hace posible su participación en el orden social. Otro elemento del planteamiento griego es la comprensión de la ciudadanía como un elemento diferenciador (de exclusión e inclusión) en la sociedad, pues si bien es una condición natural del hombre político, no todos los hombre lo son, de hecho corresponden a un porcentaje reducido de la población. Es evidente que en la comprensión aristotélica no se puede hablar de la igualdad como una base del sistema democrático en el cual se desarrolla la ciudadanía, pues es una condición bastante restringida. En el análisis de la igualdad aristotélica Hanna Arendt afirma:

La igualdad dentro del marco de la ley, que la palabra *isonomía*² sugería, no fue nunca la igualdad de condiciones [...] sino la igualdad que se deriva de formar parte de un cuerpo de iguales. [...] La diferencia entre este concepto antiguo de igualdad y nuestra idea de que los hombres han nacido o han sido creados iguales y que la desigualdad es consecuencia de las instituciones sociales y políticas, o sea, de instituciones de origen humano, apenas necesita ser subrayada. La igualdad en la polis griega, su *isonomía*, era un atributo de la polis y no de los hombres, los cuales

² *ισονομία*: igualdad ante la ley.

accedían a la igualdad en virtud de la ciudadanía, no del nacimiento.(1988, p. 31)

Los parámetros indicados por Aristóteles guían la comprensión y el desarrollo de la ciudadanía en Grecia, pero no son los únicos; Diógenes Laercio, el cínico escribe: “Soy ciudadano del mundo, *κοσμοπολίτης*” (Diógenes Laercio, IV cII, 63, 2010, p. 226) planteando con esto una fuerte crítica a la institucionalidad establecida y a la condición de ciudadanía vinculada a la ascendencia y al nacimiento. El cosmopolitismo cuestiona el orden establecido, proponiendo un cambio en la jerarquía de valores. Plutarco, refiriendo palabras de Zenón, escribe:

No vivamos ordenados por Estados ni naciones, distinguidos cada cual por sus propias nociones de lo justo, sino que todos los hombres nos tengamos por compatriotas y conciudadanos, y que haya un solo modo de vivir y un solo orden y mundo, como de grey que comparte un mismo prado criándose bajo la ley común. (Bredlow, 2007, pp. 6–7)

La propuesta estoica del cosmopolitismo choca con la propuesta del estagirita, pero fundamentalmente mina la idea de ciudadanía como relación de derechos y deberes con la ciudad, pues si todos son compatriotas, la categoría misma deja de ser el criterio de inclusión y exclusión en una sociedad.

En el Imperio Romano el crecimiento exponencial en territorio y población hace necesario un replanteamiento del concepto de ciudadanía para la época, marcando una primera distinción entre nacionalidad y ciudadanía, y sirviéndose de esta última como un elemento de inclusión jurídica dentro de diferentes culturas y formas de sociedad. De tal modo que el concepto de ciudadanía se expande más allá de los connacionales y se le puede atribuir a los originarios de los territorios ocupados, y tiene como condición diferenciadora de fondo que la ciudadanía no es necesariamente un elemento de poder y gobierno, sino de súbditos del imperio (Corral, 2005), con un compendio de derechos y deberes a cumplir.

Para ser un auténtico ciudadano romano hacían falta tres requisitos: estar domiciliado en Roma, ser miembro de una de las treinta y cinco tribus y poder acceder a las dignidades de la República. Quienes disfrutaban de

algunos de estos derechos de ciudadanía, no por nacimiento sino por concesión, no eran en rigor más que ciudadanos honorarios. Cuando se afirma que habían mas de cuatro millones de ciudadanos, según el censo de Augusto, parece que en ellos se incluye los que circunstancialmente residían en Roma y que eran solo ciudadanos honorarios diseminados por el Imperio. (Diderot & D'Alambert, 1994, p. 18)

La condición de ciudadano se abre más allá de lo natural, ya que podía ser adquirida (ciudadanos honorarios), pero los cargos públicos o religiosos estaban reservados a los ciudadanos romanos de nacimiento. El paso de la comprensión griega a la romana, Germán Bidart lo condensa en su afirmación:

Lo que en Grecia significó la polis como forma de convivencia y ordenación humanas, en Roma significó la res pública como cosa común o de todos: estructura política y jurídica que pertenece al pueblo, a la comunidad. Grecia vio a la polis, al Estado, como la dimensión completa y acabada de una convivencia autosuficiente; vio al hombre como ser sociable y político predispuesto naturalmente a organizar aquella convivencia. Roma completó esa elaboración encuadrándola en un marco jurídico, y proporcionó la explicación jurídica de la política y del estado. (Bidart, 1997, p. 39)

Posteriormente desde la decadencia del Imperio Romano y hasta la modernidad, la ciudadanía es un concepto que pierde su auge. En la medievallidad tiende a referirse principalmente a los vínculos de sujeción con los señores feudales o los monarcas, donde se pacta una seguridad a cambio del sometimiento, «El carácter político clásico de la ciudadanía deja paso a un contenido eminentemente socio-económico en el que al habitante de la ciudad se le otorgan una serie de privilegios económicos y sociales» (Corral, 2005, p. 42), disminuyendo al mínimo el elemento de participación propio de la época clásica.

Es en la época moderna -principalmente desde la Revolución Francesa- donde el concepto de ciudadanía retoma fuerza, se vincula al ejercicio de la libertad política «Ciudadanía, derechos fundamentales y Estado de derecho no son solo categorías jurídico-políticas que emergen en un mismo clima histórico, son realidades que se condicionan e implican mutuamente» (Pérez Luño, 2002, p. 29). Es sobre este concepto donde se desarrolla la teoría de los derechos en el

siglo XVIII. Uno de los productos insignes de la ilustración, la enciclopedia de Diderot, bajo la voz 'ciudadano' otorga elementos para la comprensión de la visión ilustrada: el ciudadano es el miembro de una sociedad libre, en la cual reside habitualmente. Esto lo dota de derechos y privilegios, bajo la aceptación de un sistema donde la ciudadanía puede ser de dos tipos: originaria, que se refiere a los nacidos en esa sociedad (no incluye a las mujeres, niños y siervos); y naturalizada, otorgada a aquellos ciudadanos que lo son por concesión (Diderot & D'Alambert, 1994).

Como lo indica Touraine, es sobre el concepto de ciudadanía que se levanta la sociedad moderna:

En las primeras sociedades modernas, se trató la idea de Sociedad, concebida como un estado de derecho, un conjunto de instituciones que funcionaban según los principios de un derecho universalista e individual. Cada individuo, concebido por su parte como un ser racional, consciente de sus derechos y deberes y amo de sí mismo, que debe estar sometido a las leyes que respeten sus intereses legítimos y la libertad de su vida privada y que aseguren al mismo tiempo la solidez de la sociedad. (1999, p. 29)

Este enfoque, que comprende la condición netamente legal y formal, Alain Touraine lo denomina *legalista*, ya que vincula a los ciudadanos y al Estado mediante leyes emanadas por el legislativo para ser acatadas. Esta relación, basada en derechos y deberes, brinda a los individuos garantías fundadas sobre un derecho natural contra el cual no puede atentar el derecho positivo de los Estados. Lo anterior se establece como una prioridad que está inscrita en una constitución y que determina la puesta en vigor de los mecanismos de constitucionalidad de las leyes (Touraine, 1999).

T. H. Marshall (1997), en la conferencia *Ciudadanía y clases sociales* ofrecida en Cambridge en 1949, plantea que la ciudadanía consiste en que cada individuo sea considerado como miembro de pleno título de una sociedad de iguales y esto se logra otorgando a todos cada vez más derechos. «Es un *status*

que se otorga a los que son miembros de pleno derecho de una comunidad» (Marshall, 1997, p. 302). Marshall divide la ciudadanía en tres aspectos: civil, político y social. En el civil se refiere a los derechos necesarios para las libertades individuales, en el político al ejercicio del poder político, ya sea como autoridad o como elector del cuerpo político, y en el social como un derecho mínimo de bienestar conforme a ciertos estándares. Dichos estándares hacen referencia a la posibilidad de participar en el patrimonio social, tales como los sistemas educativos, los sistemas de salud y los demás servicios sociales.

Marshall plantea un desarrollo de la ciudadanía y la influencia que esta tiene en la desigualdad social. Frente a esto el autor sostiene que la evolución de la ciudadanía está vinculada con el desarrollo del capitalismo que produce desigualdad. «A través de la relación entre la educación y la estructura ocupacional, la ciudadanía opera como un instrumento de estratificación social» (Marshall, 1997, p. 334). Pero para el autor esto es solo un eslabón en un proceso de evolución de la sociedad hacia una mejora en la comprensión y acceso a los derechos civiles.

La ciudadanía es un *status* que se otorga a los que son miembros de pleno derecho de una comunidad. Todos los que poseen ese status son iguales en lo que se refiere a los derechos y deberes que implica. No hay principio universal que determine cuáles deben ser estos derechos y deberes, pero las sociedades donde la ciudadanía es una institución en desarrollo crean una imagen de la ciudadanía ideal en relación con la cual puede medirse el éxito y hacia la cual pueden dirigirse las aspiraciones. (Marshall, 1997, pp. 312–313)

La teoría de Marshall provee algunas indicaciones básicas e importantes para la conceptualización de la ciudadanía como la afirmación que esta no es un derecho inherente al hombre, y menos aún a la comunidad, sino una condición que se gana, se logra, y con esto dota de contenido a la sociedad, en búsqueda de sociedades más igualitarias.

Como indica Yolanda Meyemberg, refiriéndose al enfoque moderno

El concepto de ciudadanía se encuentra íntimamente ligado a la forma de régimen democrático, a la constitución de normas y procedimientos que enmarcan la vida cívica, a la delimitación territorial que conforma primero la ciudad y después la nación, al sentimiento de pertenencia que acompaña a la membresía a una comunidad política, al despliegue de un código de comportamiento acorde con los derechos y obligaciones establecidos para la participación en el espacio público y a las formas que definen el carácter representativo en la toma de las decisiones. (1999, p. 10)

En los estudios contemporáneos (particularmente las últimas tres décadas) el término ciudadanía, debido a su polisemia, abre el horizonte de significados e implica nuevas relaciones sociales y de poder, superando lo legal y formal, y pasa al campo de las interacciones mediante la participación de los demás actores del sistema social. Particularmente, los flujos migratorios³ y la globalización exigen repensar los derechos ciudadanos como fruto de un arraigo territorial. También la apatía política, la carencia de participación en la acción pública por parte de los ciudadanos, requiere repensar el proceso delegativo en un creciente número de Estados democráticos. «En las sociedades complejas y plurales de nuestro tiempo, cuyos Estados engloban fenómenos más o menos amplios e incluyentes de multiculturalidad y multinacionalidad, la ecuación ciudadano=nacional ha quedado desvirtuada» (Pérez Luño, 2002, p. 35). En este sentido la academia plantea diferentes comprensiones. Esta monografía se propone presentar algunas de ellas desde un enfoque multidisciplinar como la temática lo requiere. En la

³ Según el informe mundial para las migraciones de 2015, en el 2014 más de la mitad de la población mundial se ha instalado en las ciudades, y se prevé que para el 2050 el número de habitantes de las zonas urbanas se haya duplicado, evidenciando con esto los altos índices de migración y movilidad humana (International Organization for Migration, 2015); condición fundamental en la proyección y planificación del desarrollo urbano, pero también de la inserción en la vida social y política que las personas tendrán.

La movilización no es solo voluntaria. Según la Agencia de la ONU para los refugiados “Unos 13,9 millones de personas se convirtieron en nuevos desplazados por los conflictos o a la persecución en 2014. Entre ellos había 11 millones de nuevos desplazados dentro de las fronteras de su propio país, la cifra más alta nunca registrada. Los otros 2,9 millones de personas eran nuevos refugiados”(ACNUR, 2015, p. 2).

filosofía de Martha Nussbaum con la ciudadanía cosmopolita; en la teoría política de Will Kymlicka con la ciudadanía diferenciada; en la sociología Pierpaolo Donati con la ciudadanía societaria y en el enfoque pedagógico de Edgar Morin.

1.1.2. La ciudadanía diferenciada y multicultural de Will Kymlicka

Los siglos XX y XXI se pueden considerar los siglos de la movilización humana, globalización e integración; pero también los siglos de los nacionalismos. El contexto contemporáneo marcado por la apatía política, las crecientes olas migratorias, el paulatino desmoronarse de los estados de bienestar, el fracaso de las políticas ambientales que tienen como protagonista a los ciudadanos, han dejado claro;

que la salud y la estabilidad de las democracias modernas no solo depende de la justicia de sus instituciones básicas, sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos; es decir de sus sentimientos de identidad y como consideran las otras formas de identidad nacional, regional, étnica, religiosa que potencialmente puedan competir con la suya; de su capacidad de tolerar y de trabajar con personas distintas de ellos; de su deseo de participar en el proceso político para promover el bien público y de apoyar a las autoridades políticas responsables. (Kymlicka, 1996, p. 241).

La diversidad cultural, fruto de las migraciones, las minorías étnicas, los diferentes grupos nacionalistas dentro de los Estados, enmarcan los estudios del canadiense Will Kymlicka, quien propone un acercamiento a la ciudadanía que va más allá de la idea liberal en la que la ciudadanía es un *status* legal, enmarcado por derechos y responsabilidades, con una identidad y una pertenencia a la comunidad política, afirma: «la teoría liberal de posguerra no ha desarrollado un acervo coherente de conocimientos sobre el papel de la cultura en la democracia liberal» (Kymlicka, 1996, p. 19); condición que decanta en el principio de la ciudadanía común, «(...) No es sorprendente, pues, que haya cada vez más

invocaciones a una “teoría de la ciudadanía” que se ocupe de la identidad y de la conducta de los ciudadanos individuales, incluyendo sus responsabilidades, roles y lealtades» (Kymlicka & Norman, 1997, p. 6). Para el politólogo detrás de esta comprensión se sitúa el temor a que las diferencias minen la unidad nacional, identificada con una identidad cívica compartida. Frente a este planteamiento el autor se cuestiona si «¿podemos seguir hablando de “ciudadanía” en una sociedad donde los derechos se distribuyen en función de la pertenencia a un grupo?» (Kymlicka, 1996, p. 240), ya que como se indicaba anteriormente, esa diferenciación no se aplica de igual modo con los migrantes o con los grupos étnicos diferenciados en un mismo Estado.

Este escenario hace que las instituciones y la teoría sean insuficientes para abarcar la realidad de la ciudadanía a la cual ya no se tiene acceso solo como derechos individuales –el liberalismo- sino también en la que los individuos se identifican como grupos. Frente a esto indica Kymlicka:

Ha quedado claro que los mecanismo procedimentales e institucionales no bastan para equilibrar los intereses de cada uno, y que es necesario cierto grado de virtud cívica y de espíritu público. Sin ellos, las democracias son difíciles de gobernar, e incluso inestables. (1996, p. 242).

Para responder a los contextos contemporáneos es necesario una ciudadanía que sea capaz de integrar las diferencias de los grupos que la conforman, de modo tal que estas diferencias no se conviertan necesariamente en un factor de segmentación, se requiere según Kymlicka de una *ciudadanía diferenciada*.

Son tres las formas de ciudadanía diferenciada que plantea el autor: los derechos poliétnicos, los de representación de minorías y los derechos de autogobierno. Los derechos poliétnicos buscan generar espacios de inclusión y fomentar la integración social dentro de una unidad política, a través de la modificación de normas dentro de las instituciones que podría generar exclusión. Estos derechos poliétnicos tienen la particularidad que los grupos que los

reclaman no tienen la intencionalidad de una autonomía dentro del Estado que los alberga, sino más bien, como hacer parte integral del mismo en sintonía con sus tradiciones en muchos casos foráneas. Ejemplo de esto son los cambios en los uniformes (vestuario en general), la alimentación, horarios laborales, que necesitan ser modificados para que grupos religiosos o étnicos puedan tener una participación normal dentro de una comunidad.

Los derechos de representación miran a grupos desfavorecidos en la sociedad, que bajo un sistema de gobierno homogéneo serán sistemáticamente relegados, (mujeres, niños, inmigrantes, entre otros), quienes mediante la diferenciación de su condición ciudadana buscan el reconocimiento como parte integral de la sociedad «las reivindicaciones de derechos de representación de los grupos desfavorecidos son reivindicaciones a favor de la inclusión» (Kymlicka, 1996, p. 242). Y una acomodación por medio de la diferencia puede contribuir en este proceso, como es el caso de curules preasignadas en los parlamentos, políticas de igualdad de género en la administración tanto pública como privada, o el acceso a derechos especiales para los infantes.

En las sociedades liberales en general hay un acuerdo de asentimiento frente a las dos diferenciaciones apenas nombradas, la que posiblemente genera mayor temor, o como mínimo escozor en la teoría política liberal, basada sobre una única visión de Estado, son los derechos de autogobierno. Particularmente identificados en minorías nacionales que afirman su identidad como “pueblo” que debe ser autónoma y autogestionada, lo que no significa renunciar completamente al sistema político al cual pertenecen, sino que dentro de este buscan tener competencias especiales, conservando los poderes, de lo cual resulta que la comunidad política principal pasa a ser para ellos secundaria, sometida a su identidad o sistema nacional.

La reivindicación básica que subyace a los derechos de autogobierno no es simplemente que algunos grupos estén en situación de desventaja dentro de la comunidad política (derechos de representación), o que la comunidad política es culturalmente diversa (derechos poliétnicos). Lo que se reivindica es que hay más de una comunidad política, y que la autoridad del Estado en su conjunto no debe prevalecer sobre la autoridad de las comunidades nacionales que lo constituyen. Si la democracia es el gobierno “del pueblo”, las minorías nacionales afirman que hay más de un pueblo, cada uno de los cuales tiene derecho a gobernarse con por sí mismo. (Kymlicka, 1996, p. 249)

Con la intencionalidad de autogobierno se evidencia la voluntad de debilitar los vínculos con la comunidad política, su autoridad. «Las reivindicaciones de autogobierno reflejan un deseo de debilitar los vínculos de la comunidad política y, de hecho, cuestionan su propia autoridad y permanencia»(Kymlicka, 1996, p. 248). Situación que se convierte en el núcleo del problema del discurso de la ciudadanía diferenciada. Frente a esto Kymlicka plantea que si bien pueden ser peligrosos los derechos de autogobierno, ya que es probable que se conviertan en proyectos separatistas, al mismo tiempo el hecho de otorgar mayor autonomía reduce la posibilidad de conflictos violentos. Una posible salida ante esta dicotomía sería la secesión, donde no solo se dividen las culturas sino también los territorios, pero esto solo podría confirmar la tesis de una comprensión única del Estado con una sola cultura de base. Además, la división no genera realidades homogéneas, sino que lo que logra es reorganizar las diferencias.

Otra posible ‘solución’ a esta dicotomía es el enfoque ‘valores compartidos’, el cual busca hacer énfasis en los valores que los diferentes grupos étnicos o minorías comparten con las mayorías en una sociedad. La dificultad que subyace en este enfoque es que «en todo el mundo occidental se ha producido una convergencia de valores políticos entre naciones mayoritarias y minorías nacionales»(Kymlicka, 1996, pp. 256–257), y aunque esto es fundamental, no significa necesariamente que compartan la misma concepción específica sobre los que constituye la vida buena, y sea justamente en esos puntos donde las diferencias generan grietas. El centro del problema marcado por el autor

canadiense está en el hecho que son estados poliétnicos y multinacionales a la vez, y los grupos culturales no son solo diversos, sino que tienen imágenes diversas del país en su conjunto. «La gente no solo pertenece a comunidades políticas separadas, sino que pertenece a ellas de diferentes maneras»(Kymlicka, 1996, p. 260). Por ende, es un error considerar que la unidad de una democracia liberal está en una identidad compartida (a través de valores compartidos) únicamente. Kymlicka plantea que es necesaria la existencia de un sentimiento de pertenencia compartida:

La unidad social no solo requiere unos principios compartidos, sino también un sentimiento de pertenencia compartida. Los ciudadanos deben tener un sentido de pertenencia a la comunidad y un deseo compartido de seguir viviendo juntos. La unidad social, en resumen, requiere que los ciudadanos se identifiquen con sus conciudadanos y que los consideren como a 'uno de nosotros'. (Kymlicka, 2003, p. 366)

Este sentimiento compartido aumenta las relaciones de confianza y solidaridad, fundamentales en el momento de aceptar decisiones tomadas democráticamente. La base de esa identidad nacional compartida está en tres elementos: ascendencia étnica, fe religiosa y concepto del bien.

En suma, Will Kymlicka plantea que la visión liberal clásica se presenta como insuficiente para las democracias contemporáneas, lo que hace necesario una comprensión más amplia que tenga en cuenta las diferencias tanto éticas, como de grupos en condiciones desfavorables y que hagan posible su representación y participación. Ahora, sostener la unidad en contextos diferenciados debe contar con valores políticos compartidos y un mismo sentimiento de pertenencia, elementos que encuentran en la educación un espacio fundamental de apropiación, pues la condición de ciudadano no es solo legal, sino un constructo social: La educación para la ciudadanía, indica Kymlicka,

No estriba meramente en aprender los hechos básicos relacionados con las instituciones y los procedimientos de la vida política; implica también la adquisición de una serie de disposiciones, virtudes y lealtades, que están

íntimamente ligadas a la práctica de la ciudadanía democrática (2003, p. 431).

Para esto se hace necesario categorizar una gama de virtudes propias de las democracias liberales: el espíritu público, sentido de la justicia, civilidad y tolerancia, y un sentimiento compartido de la lealtad: «el espíritu público, lo que incluye la capacidad para valorar la actuación de las personas que ocupan un cargo político y la disposición a implicarse en un discurso público»(Kymlicka, 2003, p. 345), implica la capacidad de cuestionar la autoridad, que es propia de los sistemas democráticos, lo que los hace ciudadanos, y sujetos de un régimen no autoritario. Para que haya justicia se requiere la posibilidad de ejercer como un ciudadano activo cuando se desee, sin barreras de tipo económico, social o político, lo que hace necesaria una institucionalidad que brinde posibilidades a todos: «si nuestras instituciones políticas ya no funciona, quizá debido a unos excesivos niveles de apatía, o al abuso del poder, entonces los ciudadanos tienen la obligación de evitar que estas instituciones se debiliten»(Kymlicka, 2003, p. 347). Esta virtud exige de la sociedad aportes honestos en el mantenimiento de las instituciones que propendan por ampliar los derechos a los ciudadanos.

Por su parte, la civilidad se refiere al contacto continuo entre los ciudadanos, más allá de las condiciones legales que el sistema de gobierno indique, precisa Kymlicka: «ha quedado claro de que el hecho que los individuos disfruten de una autentica igualdad de oportunidades no depende solo de las acciones del gobierno, sino también de las acciones de la instituciones que existen en la sociedad civil»(2003, p. 348), la civilidad en las democracias contemporáneas exige de los ciudadanos tratar a los demás en una perspectiva igualitaria, sin prejuicios, sin discriminación.

Estas virtudes son indispensables al pensar las democracias multiculturales, que valoricen las diferencias entre sus ciudadanos, y den un tratamiento particular a quien lo requiere, a estas virtudes se les deberá agregar

otras de tipo económico y social, como lo es la capacidad de adaptarse a los cambios.

1.1.3. Ciudadanía y democracia - Edgar Morin

La pedagogía es un eje fundamental en el desarrollo de cualquier sociedad. El filósofo Edgar Moran (1999) escribe bajo solicitud de la UNESCO el texto: *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, en el que plantea cuáles son los desafíos que los procesos formativos presentan en la actualidad, entre estos la ciudadanía y la democracia, ya que la «desposesión del saber, muy mal compensada por la divulgación mediática, plantea el problema histórico clave de la democracia cognitiva»(Morin, 2011, p. 158), en un contexto en el que por vía de la hiperespecialización los ciudadanos han perdido el derecho al conocimiento, ya que se encuentran ajenos a una visión globalizada.

Es relevante hacer notar que Morin ubica el análisis de estos temas en el saber denominado *La ética del género humano*, indicando con esto un enfoque normativo; «la sociedad – escribe Morin- como un todo está presente en el interior de cada individuo en su lenguaje, su saber, sus obligaciones, sus normas»(2001, p. 15). La realidad de lo social no se presenta como un elemento extrínseco al hombre sino que, usando la analogía de las células, en una sola se encuentra la información genética del cuerpo entero.

Para el acercamiento a la ciudadanía en el pensamiento del filósofo francés se debe partir de su comprensión de la política, la cual se desarrolla en dos direcciones: «la de una política de la humanidad y la de una política de la civilización. Debería pensar permanente y simultáneamente en lo planetario, lo continental, lo nacional y lo local»(Morin, 2011, p. 45). En la política de la

humanidad plantea la necesidad de asumir la Tierra como una patria común, y esto aporta un primer elemento en el concepto de ciudadanía, pues esta no estará condicionada netamente a la vinculación en el orden jurídico a un Estado. En un intercambio efectivo entre las diferentes culturas y tradiciones a nivel mundial, Morin considera que «la civilización occidental puede y debe propagar sus cualidades positivas: la tradición humanista, el pensamiento crítico y autocrítico, los principios democráticos, los derechos de la mujer, el niño y el hombre»(Morin, 2011, p. 50). En este orden de ideas la autonomía, la solidaridad y las responsabilidades son la base del ejercicio ciudadano que encuentra en el civismo su núcleo fundante y eje normativo por excelencia. Una fuente de este para Morin está en el tríptico revolucionario Libertad, Igualdad y Fraternidad. Adicionalmente plantea algunos imperativos para su materialización:

- Solidarizar (contra la atomización y la compartimentación)
- Volver a las fuentes (contra la anonimización)
- Fomentar la convivencia (contra el deterioro de la calidad de vida)
- Moralizar (contra la irresponsabilidad y el egocentrismo) (Morin, 2011, p. 60).

En el cumplimiento de estos cuatro elementos se establece una posible solución al ejercicio ciudadano en la contemporaneidad.

Morin pone de manifiesto cómo los vínculos solidarios entre los ciudadanos se han fragmentado, lo que a su vez ha generado que el Estado asuma más funciones de forma anónima y ha copado los espacios de participación: «el Estado de bienestar cada día es más indispensable, pero contribuye al deterioro de las solidaridades concretas, sin por ello responder a los problemas cada día más acuciantes de la solidaridad humana»(Morin, 2011, p. 56). Uno de los desafíos de la ciudadanía está en recuperar ese espacio de la relacionalidad cotidiana, lo que requiere una comunicación y participación afectiva con las demás personas, ya que: «Cuanto más técnica es la política, más retrocede la competencia democrática»(Morin, 2001, p. 57).

Para el filósofo francés, con la distribución y control de poder que se presenta en la democracia se contrarrestan los sistemas esclavistas, asegurando con esto la autonomía de sus ciudadanos «en este sentido la democracia es, más que un régimen político, la regeneración continua de un bucle complejo y retroactivo: los ciudadanos producen la democracia que produce a los ciudadanos»(Morin, 2001, p. 60). Esta relación de recíproca generación entre democracia y ciudadanía supone una opción por la diversidad en ideas, intereses y elecciones. En este sentido es reconfigurado el valor de las minorías frente a las mayorías implica la posibilidad del ejercicio ciudadano abierto y plural,

La democracia no se puede identificar con la dictadura de la mayoría sobre las minorías; ella debe incluir el derecho de las minorías y contestatarios a la existencia y a la expresión, y debe permitir la expresión de las ideas heréticas y marginadas. (Morin, 2001, p. 55);

Esto requiere la salvaguarda, la autonomía de los individuos y su libertad de expresión, sin ningún tipo de discriminación, capaz de incluir también aquellos que normalmente no tienen un papel relevante en lo público.

La democracia participativa, pensada para recuperar la vitalidad ciudadana, no puede crear automáticamente ciudadanos activos y bien informados. Su virtud es hacer concretas las decisiones sobre problemas también concretos, revitalizar el espíritu de comunidad, solidaridad y responsabilidad y regenerar el civismo de base, allí donde fermentan tantas buenas voluntades infrutilizadas (Morin, 2011, p. 64).

De lo anterior se puede identificar en el civismo el engranaje que hace posible el bucle de retroalimentación entre ciudadanía y democracia, que hace posible el funcionamiento del sistema.

1.1.4. ciudadanía societaria – Pierpaolo Donati

Pierpaolo Donati, sociólogo italiano que ha centrado su labor académica por más de tres décadas en el estudio de la teoría relacional como un nuevo paradigma para las ciencias sociales, propone la relacionalidad porque, desde su interpretación, el funcionalismo y el individualismo metodológico no dan cuenta de los fenómenos sociales. Su análisis de la ciudadanía parte de la constatación teórica y empírica de una crisis en la política contemporánea causada fundamentalmente por la falta de integración política: *«crisi dell'integrazione politica e crisi della cittadinanza vengono qui assunte come processi sinonimi, s'intende in riferimento al cosiddetto 'modello moderno' di società⁴»* (Donati, 2000, p. 34).

Esta carencia de integración política en una sociedad –argumenta Donati– tiene factores tanto internos como externos. En los internos identifica la incapacidad de la política tradicional para resolver los problemas sociales y la pérdida de consenso sobre objetivos comunes. Entre los factores externos identifica la competición internacional entre sistemas políticos y económicos; la reconfiguración y redefinición de los conflictos; los flujos migratorios y las relaciones entre los estados y la región. De ahí que se hace necesario analizar si la ciudadanía puede actuar como un elemento aglutinador en la sociedad que responda con nuevas formas de cohesión a la crisis ya mencionada.

Para tal fin Donati plantea que es necesario distinguir entre la ciudadanía autoritaria y la ciudadanía democrática: *«la cittadinanza democratica è la relazione che dà vita a un 'trade off' fra governanti e governati come costruzione dialogica di*

⁴ «Crisis de la integración política y crisis de la ciudadanía se asumen aquí como procesos sinónimos, se entiende en referencia, al así llamado, “modelo moderno” de sociedad» (Traducción de la autora)

*un popolo per se stesso*⁵»(Donati, 2000, p. 11). Desde este enfoque el centro de la ciudadanía democrática es el diálogo, y es justamente el fundamento dialógico de las democracias lo que ha venido a menos, y con esto el declive de un sustrato de ‘valores-guía’ fundamentales (como la autonomía y libertad, equidad, solidaridad, seguridad, bienestar). Ante la falta de procesos dialógicos las interpretaciones de estas categorías son cada vez más equivocadas. Este fenómeno también es fruto del pensamiento débil posmoderno y de fundamentar la ciudadanía en herramientas y procedimientos más que en fines comunes.

Frente a los paradigmas sociológicos vigentes en la actualidad el autor manifiesta que:

*Buona parte della sociologia attuale, polarizza fra teorie sistemiche e teorie dell'azione (quest'ultime includendo le sociologie dei movimenti social), si rifiuta spesso di vedere qualcosa di positivo o "propositivo" nella crisi della statualità moderna e della sua cittadinanza. L'atteggiamento più diffuso, specie in certi contesti, è quello di correre ai ripari assumendo la difesa della modernità e/o rilanciando le speranze di una ulteriore modernizzazione*⁶ (Donati, 2000, p. 16).

Pero para Donati es claro que se debe ir más allá de la modernidad. Por esto propone el paradigma relacional, que comprende la crisis de la ciudadanía como un problema de relación entre el “poder político formal” y “la nueva sociedad civil”, definida en términos sociológicos *«l'insieme delle sfere social che non agiscono né su comando né per semplice profitto*⁷»(Donati, 2000, p. 19). De donde, la ciudadanía no se puede comprender solo como un estatus sino como una relación social que une entre ellos a los miembros de una comunidad política. Por tal motivo plantea Donati que se deben reconfigurar los vínculos y las relaciones para

⁵«La ciudadanía democrática es la relación que da vida a un “trade off” entre gobernantes y gobernados como construcción dialógica de un pueblo para sí mismos.» (Traducción de la autora).

⁶«Buena parte de la sociología actual polariza entre teorías sistémicas y teorías de la acción (estas últimas incluyendo las sociologías de los movimientos sociales). A menudo se refutan a ver algo de positivo o “propositivo” en la crisis de la estatalidad moderna y de su ciudadanía. La actitud más difundida, particularmente en ciertos contextos, es aquella de recurrir a los reparos asumiendo la defensa de la modernidad y/o lanzando de nuevo las esperanzas de una posterior modernización.» (Traducción de la autora)

⁷«El conjunto de las esferas sociales que no actúan ni sobre mandato, ni por simple ganancia»(Traducción de la autora).

que no sean comprendidos solo como un subsistema de instituciones al servicio de una comunidad política (Donati, 2000). El núcleo de la ciudadanía societaria propuesta por Donati es que la ciudadanía pasa de ser un *status* a una titularidad, en la que los individuos o las asociaciones pueden auto-organizarse según valores, criterios y modalidades de gestión, más allá de una visión netamente funcional:

Personalmente sono convinto che il richiamo alla società civile abbia un senso. Ma a condizione di vedere che la società civile di cui parliamo non può più essere quella del passato. Non è più quella aristotelica, coincidente con l'intera polis (la quale si costituisce per distinzione con i barbari), né quella moderna, nelle due versioni rispettivamente degli illuministi scozzesi e della tradizione europeo-continentale (giacobina e poi hegeliana, con tutte le loro derivazioni). È una società civile che nasce dal 'prendere sul serio le relazioni sociali. E che le vede come differenziate in una dimensione umana e in una dimensione tecnica, là dove l'aspetto tecnico-artificiale deve e può essere ricondotto alla dimensione umana⁸ (Donati, 2000, p. 377).

En el pensamiento de Donati la ciudadanía debe focalizarse en las relaciones que existen entre las diferentes esferas de la sociedad, generando nuevos códigos simbólicos que hagan posible a los diferentes sectores interrelacionarse, constituyéndose en una esfera integrativa y asociativa. Por ejemplo, en el campo económico, con la economía civil, en la esfera política y en las relaciones sociales: *«nella cittadinanza societaria si è cittadini 'per relazione' (cioè attraverso relazioni e a causa di esse), non per mera appartenenza o per concessione⁹»*(Donati, 2000, p. 378). La centralidad y el valor de las relaciones son el fundamento de la ciudadanía, de las cuales depende la calidad de vida en la sociedad.

⁸«Particularmente estoy convencido que la llamada a la sociedad civil tenga un sentido. Pero con la condición de ver que la sociedad civil de la cual hablamos, no puede ser aquella del pasado. No es más aquella aristotélica que coincide con la *polis* entera (la cual se constituye por distinción con los barbaros), ni aquella moderna, es sus dos versiones respectivamente de los iluministas escoceses y de la tradición europeo-continental (jacobina y luego hegeliana, con todas sus derivaciones). Es una sociedad vital, que nace del tomar en serio las relaciones sociales. Y que las ve como diferenciadas en una dimensión humana y en una dimensión técnica, allá donde el aspecto técnico artificial puede y debe ser reconducido a la dimensión humana» (Traducción de la autora).

⁹«En la ciudadanía societaria se es ciudadanos "por relación" (es decir, a través de las relaciones y a causa de ellas), no por mera pertenencia o concesión» (Traducción de la autora).

1.1.5. Los “Ciudadanos del mundo” - Martha Nussbaum

La filósofa Martha Nussbaum (2005) propone a la comunidad académica el desarrollo de un particular tipo de ciudadanía: la ciudadanía mundial. Dicho tipo de ciudadanía se plantea desde una perspectiva filosófica. Basada en el concepto estoico de *kosmou polités* y en la educación liberal, Nussbaum identifica cómo estos dos elementos pueden constituir una fuente de recursos para el acercamiento a las ciudadanía democráticas contemporáneas. Si bien en un inicio se planteó que el contexto globalizado y multicultural como el actual requiere un aproximación diferente al concepto y ejercicio de ciudadanía, la filósofa norteamericana plantea que ya en el siglo V a.C. Herodoto sostenía la idea que comprender las culturas diferentes podría ser una fuente de nuevos aprendizajes.

La ciudadanía mundial tiene de base la idea que hay un vínculo que une a las personas en cuanto a su condición de humanos. La condición de humanidad es previa a cualquier particularismo que pueda tener ser de las circunstancias espaciotemporales en las que se nace y crece, y es a esta condición de humanidad a la que Nussbaum asegura que le debemos nuestra primera lealtad. Esta idea está fundamentada en el pensamiento estoico para quienes «bajo ninguna circunstancia deberíamos poner en primer lugar nuestra lealtad por ninguna forma de gobierno, por ningún poder temporal, pero sí, por la comunidad moral constituida por todos los seres humanos»(Nussbaum, 2005, p. 86). Una premisa que tiene implicaciones normativas amplias, y como la misma autora lo indica «nuestro comportamiento debería estar siempre marcado por el respeto a la dignidad de la razón y la elección moral de todos los seres humanos, sin importar dónde ha nacido cada persona ni su posición, género o condición social»(Nussbaum, 2005, p. 86). La idea moral de base debe servir como sistema regulatorio para la vida política, y moralmente las responsabilidades están

siempre vinculadas a individuos, independientemente del Estado al que pertenezcan o en el que actúen, ya que la nacionalidad es fruto del azar «El accidente de haber nacido en Sri Lanka, o judío, o mujer, o afroamericano, o pobre, no es más que esto, algo accidental con lo que nos encontramos al nacer» (Nussbaum, 1996, p. 161).

La igualdad moral de todos los hombres está en la base del pensamiento cosmopolita de Nussbaum «sean cual fueren nuestros vínculos y aspiraciones, deberíamos ser conscientes, independientemente del coste personal o social que ello implica, que todo ser humano es humano y que su valor moral es igual al de cualquier otro» (Nussbaum, 1996b, p. 161), pero no se limita al campo de lo subjetivo sino que debe trascender en compromisos y acciones políticas.

Esta primera lealtad a la “humanidad” que propone Nussbaum no implica la negación de la propia ciudadanía, o de una la identificación nacional, étnica o religiosa, sino que,

Deberíamos trabajar para hacer que todos los seres humanos formen parte de nuestra comunidad de diálogo y de preocupaciones, mostrando respeto por lo humano donde quiera que se dé, y permitiendo que ese respeto marque los límites de nuestras políticas nacionales o locales. (Nussbaum, 2005, p. 88)

Es decir, partir desde los vínculos que son más inmediatos pero con la capacidad de tener un espíritu crítico frente a la propia cultura y frente a la de los demás. Solo así se podrá dejar de lado los particularismos con una apertura a otras posibilidades de realización, y con esto adelantar procesos interculturales que atiendan, efectivamente, a las condiciones del mundo contemporáneo. Indica Nussbaum «la conciencia de la diferencia cultural es esencial para promover el respeto hacia el otro, verdadero sustento de todo diálogo» (Nussbaum, 2005, p. 96). El diálogo es prefigurado como vía para la consecución de acuerdos, de

consensos, pero también del conocimiento de las discrepancias propias de la diversidad.

Para la formación de “ciudadanos del mundo” se requiere una educación cada vez más incluyente, no solo porque otorga espacio a las minorías o a los grupos en condiciones desfavorables en los que puedan encontrar un lugar y posibilidades de desarrollo, sino porque estos grupos constituyen en sí mismos una riqueza para la cultura dominante. La propuesta de la filósofa estadounidense tiene a la base la capacidad de ver la diferencia como un universo de posibilidades.

La construcción de la ciudadanía se constituye en un eje fundamental en el funcionamiento democrático, ya que la ciudadanía es la base de la institucionalidad. Los autores citados anteriormente coinciden en una reconstrucción de las relaciones sociales, como vía para una reconstrucción de lo público.

1.2 LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA

Como fue esbozado en el recorrido semántico e histórico, el concepto de ciudadanía identifica a los sujetos dentro de una sociedad como actores políticos, con deberes y derechos propios de los sistemas democráticos, en los que los ciudadanos toman parte en los procesos de gobierno. En las últimas dos décadas han aumentado significativamente los estudios sobre *participación ciudadana*, ya que hay una necesidad cada vez más impelente de una deliberación política que supere el derecho al voto y que logre ser más inclusiva en función de una mejor gobernanza. Ante esto, las nuevas formas de comprender la ciudadanía requieren ahondar en nuevas formas de participación de las diferentes personas en una

sociedad que genera una pregunta más amplia y que está vinculada a la participación que les corresponde a los 'ciudadanos del mundo' propia de contextos multiculturales.

Etimológicamente la palabra participación proveniente de los vocablos latinos *pars* y *capio*, que sugieren dos significados: "tomar parte" en un proceso, con un sentido de colaboración, y "hacer parte" de un grupo o colectivo. Como indica la politóloga Daniela Ropelato (2010) existe una fuerte asociación entre las dos dimensiones, pues para "tomar parte" se "debe ser parte", lo que implica un reconocimiento de una pertenencia común y requiere de la existencia de un colectivo. La participación exige superar la realidad del individuo aislado para "tomar parte", "hacer parte", o "sentirse parte". Por ende, se deben propiciar unos vínculos de pertenencia que hagan posible la inserción del individuo en un determinado colectivo. En el caso específico de la participación ciudadana implica tomar parte en una comunidad política y en el ejercicio de gobierno que se realice de la misma, como lo indica el profesor catalán Fernando Pindado «Para sentirse parte de la comunidad social o comunidad política es necesario alimentar los canales que nos conectan con esos hechos colectivos»(2008, p. 7).

Frente a esto surge la pregunta de ¿cómo conciliar la participación ciudadana, vinculada tradicionalmente a una pertenencia territorial, en contextos contemporáneos, donde esta pertenencia ya no es posible confinarla solo en el límite de las fronteras? El internacionalista italiano Pasquale Ferrara (2010) propone una salida a esta paradoja de la contemporaneidad al plantear la necesidad de una nueva coordenada a la hora de hablar de participación: el tiempo. Al no poderse circunscribir la participación ciudadana únicamente a las lindes espaciales, el tiempo debe ser un nuevo punto de referencia (Ferrara, 2010).

El tiempo es una coordenada ética y política que permite promover líneas de acción que superan el orden de lo territorial, un concepto que es propuesto inicialmente dentro del ámbito ambientalista y que posteriormente extiende sus posibilidades de aplicación. Un ejemplo se encuentra en la crisis medioambiental, una problemática que va más allá de las fronteras estatales, pues en la actualidad son los países africanos los que más sufren las consecuencias de los altos índices de contaminación, desertificación, escases, entre otros. No obstante estos países son los que menos contaminan a nivel mundial, lo que evidencia cómo las decisiones y acciones de agentes (o ciudadanos) en los países del norte, trae consecuencias devastadoras para los del sur. Frente a esto se presenta la exigencia de una responsabilidad que supera las fronteras y se pregunta por las generaciones venideras: ¿qué mundo se le quiere dejar a las nuevas generaciones? Ferrara plantea la necesidad de un “pacto intergeneracional” no solo para el equilibrio ecológico, sino también en términos de desarrollo humano y económico. Este tipo de decisiones implica, dentro de la coordenada temporal, considerar dos componentes: uno diacrónica y otro sincrónico, pues las decisiones actuales influyen tanto en el presente como en la configuración del mundo futuro.

En la participación interpretada en la óptica temporal la relacionalidad viene a la luz como un elemento estructural de la misma, pues los vínculos políticos y sociales tienden a mudar de sistema piramidal a uno de red, como bien lo ha demostrado Manuel Castells, cuyos vínculos, indica Pierpaolo Donati son las relaciones sociales.

*La partecipazione in termini globali va immaginata dunque come un **tempo** più che in forma di azioni e iniziative di un **luogo**, un tempo definito dalla profondità della relazione, non solo a un tema (della rilevanza delle cosiddette issues) o solo da uno spazio più o meno ampi. La partecipazione va oggi configurata non più in termini di un rapporto, anche dialettico tra spazi, o come confronto tra ambiti giuridici, ma come tempo e come relazione. Il complesso sovrapporsi di tempo e relazioni costituisce oggi*

*l'elemento essenziale per concepire la partecipazione in termini qualitativi e non solo quantitativi*¹⁰ (Ferrara, 2010, p. 112).

En síntesis, lo que vincula a los ciudadanos políticamente y promueve su participación en los procesos decisionales en el mundo contemporáneo no se puede seguir limitando a una pertenencia territorial, sino que requiere tener presente el tiempo (la responsabilidad entre generaciones) de las decisiones y acciones que se tomen tanto individualmente como en comunidades políticas. Esta nueva forma de comprender la participación encuentra en las relaciones sociales su núcleo fundante, pues depende de la calidad de las mismas que las decisiones tomadas tengan implicaciones y repercusiones positivas en el tiempo. Por otra parte, cuando se vincula la participación ciudadana como un derecho y un deber limitado a lo territorial, se hace evidente la necesidad de implementar, de abrir nuevas formas y canales de vinculación con el colectivo político para aquellos que podrían ser excluidos del mismo (sea por nacionalidad, género, etnia, etc.) Ropelato (2010), pues la multiplicidad es una condición vital en los sistemas democráticos que se evidencia justamente en los procesos de participación ciudadana.

De donde se puede concluir que ampliar la comprensión de la ciudadanía, desde sus enunciaciones conceptuales, a la renovación de formas participativas, se constituye en una necesidad impelente de los sistemas democráticos contemporáneos que ya no se rigen por el clásico principio de la territorialidad y los derechos adquiridos en función del nacimiento. De igual forma se evidencia la fuerza del vínculo social como sustrato de los sistemas políticos y la necesidad de

¹⁰«La participación en términos globales, por ende, va imaginada como un *tiempo* más que en una forma de acción e iniciativa de un *lugar*, un tiempo definido de la profundidad de las relaciones, no solo a un tema (de la relevancia de las así llamas *issues*) o solo de un espacio más o menos amplio. La participación va configurada hoy más en términos de relación, aunque dialectico entre espacios, o como debate en ámbitos jurídicos, pero como tiempo y como relación. El complejo sobreponerse de tiempo y relaciones constituye hoy el elemento esencial para concebir la participación en términos cualitativos y no solo cuantitativos.» (Traducción de la autora)

fortalecer las relaciones para que la democracia pueda ser efectivamente representativa.

En el capítulo siguiente se categorizarán algunos de los desafíos que presentan las democracias contemporáneas y el rol de los procesos ciudadanos en estas como actores de un único sistema.

2. RETOS DEL EJERCICIO DEMOCRÁTICO CONTEMPORÁNEO

Este capítulo tiene como finalidad realizar un acercamiento al ejercicio democrático contemporáneo e identificar algunos de los retos que se le presentan. Inicia con un recorrido histórico básico sobre la comprensión de la democracia, desde Grecia hasta nuestros días, haciendo énfasis en su estructura formal y en la libertad y en la igualdad como los principios normativos que han regido su devenir. Posteriormente se presenta un análisis sobre la relación de la crisis de la democracia y las “fisuras” del Estado posmoderno.

2.1 EL DEVENIR DE LA DEMOCRACIA

Grecia ha pasado a la historia como la cuna de la democracia. Allí transcurrieron las primeras puestas en práctica del ejercicio del poder por parte de la ciudadanía. No obstante, como se indicó anteriormente, la condición de ciudadano era un título bastante restringido, pero se sostenía en un cierto criterio “de igualdad entre iguales”. Desde sus inicios en la antigua cultura helénica los procesos democráticos han contado con un componente normativo y formal, que sostienen el andamiaje de su sistema administrativo. En el caso griego, resulta particularmente ilustrativo el discurso fúnebre que Tucídides (siglo IV a. C.) pone en boca de Pericles:

Tenemos un régimen de gobierno que no envidia las leyes de otras ciudades, sino que más bien somos ejemplo para otros que imitadores de los demás. Su nombre es democracia, por no depender el gobierno de pocos, sino de un número mayor; de acuerdo con nuestras leyes, cada cual está en situación de igualdad de derechos en las disensiones privadas, mientras que según el renombre que cada uno, a juicio de la estimación pública, tiene en algún respecto, es honrado en la cosa pública. (Tucídides, 1987, 38)

Los lineamientos normativos de igualdad de derechos, estima pública y honor se consideran como elementos de base para las elecciones públicas,

mientras que el aspecto procedimental se encuentra estipulado en la Constitución ateniense. En esta se decreta una democracia directa compuesta por: a) una asamblea, de la cual hacen parte todos los ciudadanos varones adultos; b) los magistrados con poder ejecutivo, elegidos por sorteo o votación, quienes se debían reunir al menos cuarenta veces en el año; c) un concejo compuesto por quinientos miembros, cincuenta por cada una de las diez tribus, que tenía como tarea la administración de rutina y concretar los asuntos definidos por la asamblea (Forrest, 1988). No obstante, aunque este complejo entramado político-administrativo ha planteado un hito en la estructura social del Occidente heredero del pensamiento helénico, para diferentes autores griegos clásicos la democracia es solo una de las tres formas de gobierno existentes al lado de la aristocracia y la monarquía. Según la subdivisión aristotélica «En las democracias o gobiernos populares es el señor el pueblo; y por el contrario, en las oligarquías son los pocos, y decimos que el gobierno de estos es diferente al gobierno popular» (Aristóteles, La Política, p. 119). Adicionalmente, el estagirita identifica a la democracia con la degeneración del gobierno popular:

[...]Las quiebras y viciosos gobiernos que a los ya dichos corresponden son: al reino, la tiranía; a la aristocracia, la oligarquía, al gobierno popular, la democracia. Porque la tiranía es el señorío enderezado al provecho de los ricos y poderosos, y la democracia es el señorío enderezado al provecho de los más necesitados y gente popular; pero ninguno de ellos se dirige a los que conviene a todos comúnmente. (Aristóteles, La Política, p. 123)

Esta ausencia de una forma de gobierno que convenga a todos y que sea una efectiva muestra de la voluntad popular, tanto para Platón como para Aristóteles, implica que los sistemas requieren mezclarse entre ellos:

Hay como dos madres de los sistemas políticos, de cuyo entrelazamiento con razón podría decirse que surge el resto. Es correcto llamar a una monarquía y a la otra democracia. De una es la expresión más alta, la raza de los persas, de la otra, nosotros. Casi todas las formas restantes, como dije son variaciones de estas. Por tanto, es necesario e imprescindible que los sistemas políticos participen de estas dos. (Platón, Las Leyes, III 693d-e)

Las formas de gobierno mixtas priman tanto en el mundo griego como en el romano, aunque con matices diferentes. La teoría medieval, de ascendencia romana, vincula a la democracia con la idea de soberanía popular. Dicha teoría encontraba en la obra *Defensor Pac* de Marsilio de Padua su principal referente teórico:

Es el pueblo o el conjunto de ciudadanos –*universitas civium*- o su parte *preponderante* –*valentior pars*-, que se manifiesta a través de su elección o de la expresión de su voluntad en el seno de la asamblea general de ciudadanos, prescribiendo o determinando qué cosa debe ser hecha u omitida en lo que concierne a los actos humanos civiles, bajo pena de sanción o castigo temporal” (I, XII, 3, p 110-111).

Lo anterior implica un cambio de perspectiva en el ejercicio tradicional del poder. Cuando el gobierno proviene del pueblo y se delega en el príncipe, se produce un movimiento que se puede denominar ascendente. De forma contraria, cuando el gobierno proviene del príncipe y es delegado en los súbditos, el movimiento es descendente (Bobbio, 2008). De modo tal que independientemente de quien ostente el poder soberano, el poder será siempre del pueblo. Con esto se inicia una distinción entre la titularidad y el ejercicio del poder, donde la titularidad se usa como la parte del sistema estatal que intenta salvaguardar el funcionamiento democrático de las prácticas corruptas o de la permanencia indefinida en el poder.

La soberanía popular medieval, indica Bobbio (2008), es diferente al contractualismo moderno, el cual es un elemento esencial para el nacimiento del Estado. En la modernidad, principalmente en Europa, se consolidan la república y la monarquía como las principales formas de gobierno, pero con una clara prevalencia del sistema monárquico. Tal situación se convierte en un caldo de cultivo para los movimientos revolucionarios que buscan contrarrestar las monarquías absolutistas. Ejemplos de lo anterior son la Revolución Inglesa, la Revolución Francesa, la guerra de las Colonias en Norte América y los diferentes

procesos independentistas en América Latina y el Caribe. En la modernidad la democracia se entiende, en función de la república, como una forma de rebatir a los totalitarismos. La relación entre república y democracia continua sosteniéndose a través del tiempo.

El concepto de democracia se ha ido estructurando de manera conjunta al desarrollo del pensamiento occidental. Sin embargo no existen líneas ideológicas que sustenten esta relación, como lo indica Sartori «*la democrazia non si è mai identificata con una specifica corrente di pensiero. Essa è più tosto un prodotto di tutto lo sviluppo della civiltà occidentale*¹¹»(Sartori, 1995, p. 33). Este argumento es reforzado por Bobbio en la siguiente sentencia: «*per democrazia si è venuto sempre intendendo un metodo o un insieme di regole procedurali per la costruzione del governo e per la formazione delle decisioni politiche (cioè delle decisioni vincolanti per tutta la comunità) più che una determinata ideologia*¹²» (2008, p. 141).

Como se indicaba anteriormente, desde sus inicios el método, el procedimiento y las leyes constituyen el núcleo del sistema democrático. Acompañados de una fuerte carga normativa, estos elementos son el centro de la teorización de los procesos democráticos, desde la modernidad hasta la contemporaneidad.

Las elaboraciones teóricas sobre la democracia normalmente no describen su aplicación en la realidad, sino más bien un “deber ser”. Sartori (1995) indica que «*dire democrazia equivale a semplicemente a rifiutare la ineguaglianza,*

¹¹«La democracia nunca se ha identificado con una específica corriente de pensamiento. Esta es sobre todo un producto del desarrollo de la civilización occidental» (Traducción de la autora)

¹²«Por democracia siempre se ha venido entendiendo un método o un conjunto de reglas procedimentales para la construcción del gobierno y para la formación de las decisiones políticas (es decir, de las decisiones vinculantes para toda la comunidad) más que una determinada ideología»(Traducción de la autora)

*l'ingiustizia e la coercizione*¹³» (p. 44). El profesor Leodnardo Morlino, por su parte, define a la democracia como «*assetto istituzionale stabile che attraverso istituzioni e meccanismi correttamente funzionanti realizza libertà e uguaglianza dei cittadini*¹⁴»(Morlino 2007). En este sentido, la democracia se puede comprender como una amalgama de elementos formales y prescriptivos para el ejercicio del poder, que identifica al pueblo como el soberano bajo los principios de la libertad y la igualdad. Pero no se trata solo de teorización: es evidente que la democracia se ha instalado en el mundo como un sistema predominante en el ejercicio del poder. En palabras de Bobbio:

Aún sin hacer alguna apuesta sobre el futuro de la democracia, es innegable que [...]las democracias existen, no solo se han multiplicado sino que nuevas democracias aparecen o reaparecen allí donde jamás habían existido o habían sido eliminadas por dictaduras políticas o militares (2001, pp. 8–9)

Ese fenómeno, que parecía irrefutable durante las últimas décadas del siglo XX, en la actualidad puede llegar a ser susceptible de entredichos. Se puede manifestar que dicha estabilidad no es tal, como lo demuestra la guerra en Siria, la amplia instalación territorial de ISIS y los diferentes tipos de resultados electorales en países liberales que tienden hacia regímenes más restrictivos. En síntesis, la democracia se ha extendido y se ha afianzado en todas las latitudes como una propuesta liberal clara, pero con el pasar de los años sus fisuras son cada vez más evidentes.

2.2. LIBERTAD E IGUALDAD, LOS DOS PILARES

Desde la época de las grandes revoluciones, especialmente la francesa, la libertad y la igualdad se convirtieron en los estandartes de los procesos políticos de las

¹³ «Decir democracia equivale simplemente a refutar la inequidad, la injusticia y la coerción» (Traducción de la autora)

¹⁴ Configuración institucional estable que, a través de instituciones correctamente funcionales, realiza libertad e igualdad de los ciudadanos» (Traducción de la autora).

nuevas repúblicas en construcción. Estas dos categorías han marcado la historia de la humanidad, pero se han presentado en el tiempo de forma individual. El énfasis de la acción política, unas veces en la libertad y otras en la igualdad, ha suscitado diferentes tipos de sociedad y ha engendrado los más variados regímenes. Dependiendo de la categoría imperante, se han presentado en la historia esquemas jerárquicos donde la prevalencia de una categoría mengua la influencia de la otra. De tal manera, en vez de un fortalecimiento democrático se ha producido un deterioro.

2.2.1. Libertad

La definición de la libertad es una tarea titánica que no pretende esgrimirse en estas páginas. Basta solo con indicar que la literatura filosófica y política ha desarrollado copiosas interpretaciones sobre el término. Entre ellas, la definición más relevante es el planteamiento kantiano que vincula la libertad con una tensión que lleva al hombre a asociarse o a desasociarse. A asociarse porque el hombre es consciente de que solo en sociedad puede desarrollar mejor sus disposiciones naturales. Y a desasociarse porque sufre la tendencia natural a buscar la consecución de sus intereses personales.

El acercamiento teórico que este texto propone toma como autor de referencia al austriaco Hans Kelsen, quien en 1920, en medio de una crisis profunda de la democracia parlamentaria, entrega a la imprenta su obra *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, (Esencia y el valor de la Democracia). Kelsen, haciendo eco de las palabras de Rousseau (*“trouver une forme d’association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s’unissant à tous, n’obéisse pourtant qu’à lui-*

même, et reste aussi libre qu'auparavant"¹⁵), plantea que el significado de la libertad se debe transformar, esto es, pasar de considerar a la libertad como una inclinación individual imposible de realizar, a considerar a la libertad en un orden político en el que su valor hace imposible obedecer a cualquier otro individuo. No obstante, Kelsen considera la obediencia a una persona anónima: el Estado democrático (Kelsen, 2005). Es decir, una cosa es obedecer a un mandamiento que cada quien se dé, y otra es obedecer el mandato externo para regular la conducta. Indica el autor:

El peso de la voluntad ajena, impuesto por el orden social, es tanto más abrumador, cuanto más intensamente se manifiesta en el hombre la conciencia del propio valer al rechazar la superioridad de los demás, y mientras más profundamente alientan contra el señor o el imperante los sentimientos de los súbditos: "Él es un hombre como yo, y todos somos iguales. ¿De dónde emana su derecho a mandarme?".(Kelsen, 2005, p. 15)

Con afirmar que ningún individuo puede pretender valer más que otro, el autor señala que a la voluntad de la mayoría le corresponde el primado de la elección política. Desde este punto de vista la libertad es el criterio de justificación de la democracia y no podría ser de ninguna forma la igualdad, ya que «la experiencia demuestra que para seguir siendo iguales necesitamos soportar un dominio ajeno» (Kelsen, 2005, p. 16). La transformación del concepto que propone Kelsen se basa en que «la libertad de la anarquía se transforma en libertad de la democracia»(2005, p. 17).

Un elemento fundamental de la visión liberal es que el Estado no puede producir de forma paternalista el bien para sus ciudadanos. De modo que desde tal enfoque la igualdad no se refiere a la distribución de bienes, sino a una paridad –igualdad- bajo la ley. Es decir, las leyes priman para todos en igualdad de condiciones, por lo cual la igualdad es la consecuencia de asegurar la libertad.

¹⁵ "¿Cómo podría encontrarse una forma de sociedad que defienda y proteja a cada uno de sus miembros, y en la cual cada uno, aun uniéndose a los demás, solo obedezca a sí mismo y mantenga, por consiguiente, su libertad anterior?" (Rousseau, 1762, libro I, cap. 6.)

Existe una amalgama entre los conceptos liberalismo y democracia, al punto de llegar a pensarse que solo los Estados liberales pueden ser democráticos. En palabras de Bobbio (2001): «es improbable que un Estado no liberal pueda asegurar un correcto funcionamiento de la democracia, y por otra parte es poco probable que un Estado no democrático sea capaz de garantizar las libertades fundamentales»(p. 27). No esta de más señalar que el liberalismo, así estipulado, es de orden político, pero necesariamente repercute en el campo económico. De hecho, una de las fallas estructurales del Estado contemporáneo es la simbiosis entre estos dos ámbitos.

2.2.2. Igualdad

La concepción de la igualdad entre todos los hombres toma su inspiración en el pensamiento judeocristiano, según el cual todos los hombres son hijos de un mismo Dios. Bebiendo de esta fuente Locke plantea que la igualdad es intrínseca al hombre, afirmación que ha sido retomada y presentada en diferentes formulaciones en el pensamiento político moderno.

En esta línea se inscribe el pensamiento de Robert Dahl (2002), uno de los politólogos contemporáneos más destacado de Norteamérica. Dahl dirige sus investigaciones hacia la igualdad como motivo dominante en el devenir de las sociedades humanas. A través de la elaboración de algunos datos históricos y algunas tendencias de relaciones institucionales, cree poder demostrar que la idea de igualdad ha tenido una afirmación de forma tanto progresiva como indetenible, señalando los objetivos políticos de la civilización moderna. En esta línea teórica

es la igualdad, y no la libertad, la categoría sobre la cual se funda la democracia¹⁶: «La democracia sería poco más que una fantasía filosófica, como la república platónica, si no fuese por la amplia e persistente influencia de la idea según la cual lo seres humanos son intrínsecamente iguales en un sentido fundamental»(Dahl, 2002, p. 106). Y si bien efectivamente los ciudadanos son diferentes, estos deben tener un vínculo de base que permita una búsqueda consensuada del bien común y no simplemente sea la palanca sobre la cual se desnivela la balanza de la igualdad:

Una ciudad necesita tener zapateros y constructores de barcos, carpinteros y escultores, agricultores que atiendan a sus olivares en la campiña y médicos que atiendan a sus pacientes en la ciudad. La finalidad de cada ciudadano no tiene por qué ser idéntica a la de los demás. Lo que es bueno para uno, entonces, no necesita ser exactamente lo mismo que es bueno para otro. Pero nuestras diferencias no deben ser tan grandes que no sepamos coincidir en lo que es bueno para la ciudad, o sea, lo que es mejor para todos y no meramente para algunos. De ahí que, como cualquier buena polis, la polis democrática no debe dividirse en dos, una ciudad de ricos y una ciudad de pobres, cada una de las cuales perseguirá su propio bien (Dahl, 2002, p. 25).

La igualdad intrínseca no solo consiste políticamente en que el voto de cada ciudadano vale lo mismo, sino en la paridad de condiciones que tengan los ciudadanos para ejercer su ciudadanía. Inicialmente, bajo el principio de autonomía, el autor indica:

Todos los miembros están lo suficientemente calificados, en general, para participar en la adopción de las decisiones colectivas obligatorias que graviten en grado significativo en sus bienes o intereses. De todos modos, ninguno está tanto mejor calificado que los otros como para que se le confíe de forma excluyente la adopción de tales decisiones colectivas obligatorias. (Dahl, 2002, p. 121)

Dahl califica de desastrosos los resultados de algunos regímenes autoritarios modernos, e indica que en la historia se evidencia fácilmente que quienes han sido excluidos de los derechos de ciudadanía (mujeres, minorías étnica y raciales) no

¹⁶ Para Dahl es un hecho evidente: "It almost goes without saying that the only political system for governing a state that derives its legitimacy and its political institutions from the idea of political equality is a democracy"(Dahl, 2006, p. 6).

han tenido la posibilidad de tutelar sus intereses a causa de la clase política que se preciaba de gobernarlos. En tal sentido, la igualdad política se constituye en la mejor forma del orden social. Frente a esto afirma Dalh:

Los seres humanos deben tener oportunidades de alcanzar la máxima libertad posible, de desarrollar plenamente sus capacidades y potencialidades, y de satisfacer todos los restantes intereses que juzguen importantes, dentro de los límites que imponen la factibilidad y la ecuanimidad. La democracia, puede decirse, es un medio esencial de lograr estos intereses, aunque tan vez diste mucho de ser suficiente (2002, p. 109).

El hecho de considerar los intereses personales y la autonomía se funda en la convicción que cada uno es el mejor juez para definir qué es lo bueno frente a los propios intereses (Dahl, 2006). Esta posición no va en contra de los principios de la democracia, todo lo contrario, afirma que ninguna mayoría puede contrariar sus derechos fundamentales, porque en ocasiones las mayorías pueden proceder en contra de la democracia misma. Es importante acotar que el criterio de la primacía de los intereses personales se ha mostrado vulnerable, principalmente bajo la filosofía de *laissez-faire* y la desregularización económica que de este se desprende. En este orden de ideas la igualdad de Dahl implica el discurso de la neutralidad del Estado respecto a las elecciones de cada ciudadano, siempre y cuando estas sean legítimas. Entre estas elecciones se comprenden la profesión a estudiar, el equipo del cual se es hincha o una posición política cualquiera. El papel del gobierno está en presentar una oferta académica amplia y las instituciones donde se puedan llevar a cabo la educación, la construcción de instalaciones deportivas o las leyes que permitan un ejercicio político independiente si las convicciones coinciden o no con el gobierno de turno. Lo importante es la igualdad de base que hace que todos estos requerimientos sean tenidos en la misma consideración.

2.2.3. La crisis de los pilares

Si bien la teorización política ha sido siempre el fundamento de las líneas de acción en el orden social, su puesta en práctica se convierte en el crisol que revela su valencia en el ejercicio del poder público. En este sentido se considera pertinente indicar que los sistemas democráticos fundados sobre la libertad y la igualdad no se han quedado en el papel, sino que han configurado efectivamente sociedades y formas culturales. Un ejemplo insigne de estas visiones de mundo fue la división que generó la Guerra Fría, en el que dos grandes bloques de Estados intentaban imponer la libertad o la igualdad como único criterio válido para la organización social: el socialismo en todas sus formas versus el liberalismo occidental, diseñaron dos mundos posibles tan radicalmente diferentes entre ellos como restrictivos.

La historiografía indica el fin del socialismo con la caída del Muro de Berlín, legando a hablar incluso del “fin de la historia” (Fukuyama, 1992). Pero los acontecimientos de las últimas décadas indican que la historia se sigue construyendo. Las profundas desigualdades socioeconómicas a nivel mundial, fruto del liberalismo económico y político así como el empobrecimiento sistemático de los Estados que se denominan socialistas, han generado particularmente una crisis de legitimidad en la democracia, pues lo que está en jaque son sus categorías de base, la libertad y la igualdad: *«la democrazia è un mezzo nelle mani dei certi forti, y suoi valori di ugualianza e di libertà sono solo strumenti, utili ad attrare il consenso necessario per vincere la sfida del dominio¹⁷»* (Lo Presti, 2013, p. 33). Ambas categorías han sido los estandartes de regímenes totalitaristas que anulan la posibilidad de discrepancia y la diversidad, lo que es ya un claro síntoma de crisis. En palabras de Bobbio, «Lo que distingue el poder

¹⁷«La democracia es un medio en manos de ciertos fuertes, y sus valores de igualdad y libertad son solo instrumentos útiles para atraer el consenso necesario para vencer el desafío del dominio»(Traducción de la autora).

democrático del autocrático es que solo el primero puede desarrollar en su seno anticuerpos y permitir formas de 'desocultamiento' por medio de la crítica libre y el derecho de expresión de los diversos puntos de vista» (2001, p. 114).

Pero la crisis de los principios también es evidente en los Estados que se consideran altamente democráticos. Lo anterior se evidencia en las limitaciones efectivas a los ciudadanos para poder elegir, por una parte, las leyes electorales restrictivas, por otra parte, la existencia de oligarquías (particularmente económicas) que condicionan las decisiones de países enteros, en donde los ciudadanos tiene derecho a elegir a un nivel limitado, pero las grandes decisiones las toman unos pocos (Baggio, 2014). A estos elementos críticos se suman otros, como lo son el control de los ciudadanos por medios informáticos y la generación de formas de dependencia, particularmente políticas basadas en el endeudamiento, lo que lleva a una adhesión al sistema económico-financiero y a sus intereses. Estos fenómenos se presentan junto al debilitamiento de formas participativas tradicionales como los partidos, las asociaciones sociales, los sindicatos y las asociaciones religiosas, que actuaban en un punto intermedio entre la institucionalidad y los ciudadanos. En suma, la crisis de las categorías centrales de la democracia repercute en los diferentes ambientes de la vida social y del funcionamiento de los Estados, siempre que la libertad genere inequidad o que la igualdad anule los derechos individuales.

2.3. RETOS DE LAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÁNEAS

Las nuevas dinámicas sociales presentan a los sistemas de gobiernos grandes retos en su funcionamiento, que exigen una actualización de sus fundamentos para poder dar respuesta a los nuevos desafíos. En este texto se presentan cuatro: primero, la necesidad de acuerdos sobre lo que es una democracia y el desafío del crecimiento poblacional; segundo, como lo denomina Camps, el déficit

de ciudadanía; tercero, los flujos migratorios que presentan en la actualidad unas cifras sin precedencia; y cuarto, la falta de civismo en las sociedades.

2.3.1. Definición y extensión

Ante la multiplicidad de fenómenos que se autodeterminan democráticos (como el caso del régimen en Venezuela), el primer reto es definir qué es y qué no es una democracia. Desde finales de la Segunda Guerra Mundial la democracia se ha expandido de una manera exponencial en todas las latitudes, la campaña occidental ha intentado instalarla como la mejor forma de gobierno para cualquier Estado. Esta situación ha hecho pulular un número cada vez mayor de regímenes “democráticos”, pero poco coincidentes con los fundamentos del sistema de gobierno. Resulta entonces importante demarcar algunos puntos formales de lo que se exige, como mínimo, para que un Estado sea efectivamente democrático. Bobbio plantea los siguientes presupuestos:

- 1) *Il massimo organo politico, cui è assegnata la funzione legislativa, deve essere composto di membri eletti direttamente o indirettamente, con elezioni di primo o secondo grado, dal popolo;*
- 2) *accanto al supremo organo legislativo debbono esservi altre istituzioni con dirigenti eletti, come gli enti dell'amministrazione locale o il capo dello Stato (come avviene nelle repubbliche);*
- 3) *elettori debbono essere tutti cittadini che abbiano raggiunto la maggiore età senza distinzione di razza, di religione, di censo, e possibilmente anche di sesso;*
- 4) *Tutti gli elettori debbono avere voto eguale;*
- 5) *tutti gli elettori debbono essere liberi di votare secondo la propria opinione formatasi quanto è più possibile liberamente, cioè in una libera gara di gruppi politici che competono per formare la rappresentanza nazionale;*
- 6) *debbono essere liberi anche nel senso che debbono essere posti in condizione di avere delle reale alternative (Il che esclude come democrazia una qualsiasi elezione a lista unica è bloccata):*
- 7) *sial per le elezione dei rappresentanti sia per le decisione del supremo organo politico vale in principio della maggioranza numerica, anche se*

possono essere stabilite diverse forme di maggioranza secondo criteri di opportunità non definibili una volta per sempre;

8)nessuna decisione presa a maggioranza deve limitare i diritti della minoranza, in modo particolare il diritto di diventare, a parità di condizioni, maggioranza;

9) L'organo di governo deve godere della fiducia del parlamento oppure del capo del potere esecutivo a sua volta eletto dal popolo (Bobbio, 2008, p. 241)¹⁸.

Es claro que en los procesos democráticos no es suficiente invocar al consenso popular, sino que se requiere un soporte en las formas de legitimación de las decisiones y de institucionalización para la implementación de las mismas. Estos rasgos listados por Bobbio, que se pueden denominar básicos, plantean retos significativos a las democracias contemporáneas, pues demandan una sólida estructura estatal abierta al cosmopolitismo: la no distinción de etnia, de religión o sexo implica una apertura a la diversidad que está presente en los Estados, pero que estructuralmente se tiende a homogenizar. El rol de las minorías aparece particularmente relevante para que un Estado pueda garantizar la paridad de condiciones, de forma que estas puedan llegar a ostentar los derechos de las mayorías. En la actualidad, este debate implica para los Estados el replanteamiento de los discursos nacionalistas y visitar los fundamentos identitarios que los definen. De la categorización de Bobbio se comprende que la

¹⁸ 1] El máximo órgano político, a quien está asignada la función legislativa, debe estar compuesto por miembros elegidos directa o indirectamente, con elecciones de primer o segundo grado, por el pueblo; 2] junto al supremo órgano legislativo deben existir otras instituciones con dirigentes elegidos, como los entes de administración local o el jefe del Estado (como sucede en las repúblicas); 3] los electores deben ser todos ciudadanos que hayan alcanzado la mayoría de edad sin distinción de raza, de religión, de ingresos, y posiblemente también de sexo; 4] todos los electores deben tener igual voto; 5] todos los electores deben ser libres de votar según su propia opinión formada lo más libremente posible, es decir en una libre contienda de grupos políticos que compiten por formar la representación nacional; 6] deben ser libres también en el sentido que deben estar en condiciones de tener alternativas reales (lo que excluye como democrática cualquier elección con lista única y bloqueada); 7] tanto para las elecciones de los representantes como para las decisiones del supremo órgano político vale el principio de la mayoría numérica, aun cuando pueden ser establecidas diversas formas de mayoría según criterios de oportunidad no definibles de una vez por todas; 8] ninguna decisión tomada por mayoría debe limitar los derechos de la minoría, de manera particular el derecho de convertirse, en igualdad de condiciones, en mayoría; 9] el órgano de gobierno debe gozar de la confianza del parlamento o bien del jefe del poder ejecutivo a su vez elegido por el pueblo (Traducción de la autora).

democracia no es un sistema acotado a las mayorías, sino que es una forma de gobierno que se compromete con la defensa de los derechos fundamentales, protegiéndolos incluso de las mayorías.

Los criterios de base no se convierten en ningún momento en un cedazo para cernir qué sistema puede o no ser considerado democrático, ya que al hacer parte de la estructura de un Estado se genera una simbiosis por la cual una democracia no puede ser igual a otra, de la misma manera que un Estado no puede ser igual a otro.

La extensión territorial, y principalmente el número de los habitantes, genera dificultades en los procesos representativos. Rousseau (1972) planteaba que hay una relación inversamente proporcional entre la extensión de la democracia y su “calidad”. Inspirado en el sistema de los pequeños cantones suizos, afirma:

¿No son demasiadas cosas difíciles las que implica reunir este gobierno? Primeramente, un Estado muy pequeño, en donde se pueda reunir el pueblo y en donde cada ciudadano pueda, sin dificultad, conocer a los demás. En segundo lugar, una gran sencillez de costumbres que prevenga o resuelva por anticipado multitud de negocios y de resoluciones espinosas; luego, gran igualdad en los rangos y en las fortunas, sin lo cual la igualdad de derechos y de autoridad no podría prevalecer mucho tiempo; y, por último, poco a ningún lujo, pues éste, hijo de las riquezas, corrompe de la misma manera al rico que al pobre, al uno por la posesión y al otro por la codicia; entrega la patria a la molicie, a la vanidad y arrebatada al Estado todos los ciudadanos para esclavizarlos, sometiendo unos al yugo de otros y todos al de la opinión (El Contrato social Libro III, Capítulo IV).

En palabras de Sartori: «*Di tanto cresce la estensione di una democrazia, di altrettanto diminuisce l'intensità di un autentico convivere democratico, di un autentico ed effettivo 'decidere insieme'*¹⁹» (Sartori, 1995, p. 37). Esta proporcionalidad invertida se convierte en otro gran reto para las democracias

¹⁹ «Entre más crece la extensión de una democracia, en la misma proporción disminuye la intensidad de un auténtico convivir democrático, de un auténtico y efectivo decidir juntos» (Traducción de la autora).

contemporáneas, pues aunque las divisiones territoriales no han cambiado sustancialmente desde mediados de los 80 en América y desde los años 90 en Europa, los procesos de integración han hecho que las fronteras sean móviles. De modo que la máxima de “a mayor extensión territorial, menor intensidad democrática” se constituye en otro gran reto de las democracias contemporáneas, acompañada del gran número de Estados que, bajo la capa de la democracia, esconden regímenes totalitaristas. O, también, la imposición de la democracia a Estados con tradiciones políticas y culturalmente adversas (como en el caso de Irak).

2.3.2 Déficit de ciudadanía

Uno de los principales retos que enfrenta la democracia contemporánea es lo que Victoria Camps (2010) denomina “un déficit de ciudadanía”. Aunque dicho déficit está compuesto por múltiples factores, en función de los objetivos propios de esta monografía la reflexión se centrará en la crisis de lo político y del sistema estatal.

En contextos donde los vínculos sociales se han debilitado, los ciudadanos no se sienten avocados a lo público o al cumplimiento de los deberes comunes, sino que se presenta una tendencia a dirigir los intereses al campo de la satisfacción de las necesidades personales. El rol de los ciudadanos se va opacando hasta convertirse en “hombres y pueblos sin esencia”. Como lo escribe magistralmente Giorgio Agamben:

¿No vemos quizás a nuestro alrededor y entre nosotros hombres y pueblos sin esencia y sin más identidad –entregados, por así decir, irreparablemente a su esencialidad e imperiosidad– buscar a tientas por doquier una herencia y una tarea, una herencia como tarea? Incluso la pura y simple deposición de todas las tareas históricas (reducidas a simples funciones de policía interna o internacional) en nombre del triunfo de la *oikonomía*, asume

muchas veces hoy un énfasis en el que la misma vida natural y su bienestar parecen presentarse como la última tarea histórica de la humanidad (Agamben, 2007, p. 420).

El primer factor para analizar en el déficit de la ciudadanía es la crisis de lo político y del sistema estatal, que ha dado como resultado «hombres y pueblos sin esencia». Jacques Chevallier (2011), en su libro *El Estado posmoderno*, indica los rasgos distintivos del Estado moderno: a) la expresión de la potestad colectiva de un grupo humano en un territorio que **trasciende la idea de nación**; b) una figura “artificial” que cuenta con la **autoridad** en la que los gobernantes no tienen poder en nombre propio, sino que su poder se centra en la actuación en nombre del Estado; c) el Estado como **punto de cohesión social** que concentra los principios de integración y unicidad; d) el **monopolio de la fuerza**, es decir la única violencia legítima es la que él aplica o permite; e) la **soberanía** que lo hace regir por sus propias normas, que dispone de un poder de dominación irresistible e incondicional y que no existe otro poder superior al suyo; f) su aparato se mantiene en pie gracias a la existencia de una estructura coherente de dominación (la **burocracia**) encargada de ejecutar el poder. Son estos los rasgos distintivos del Estado moderno que entraron en crisis en las democracias contemporáneas. Refiriéndose a la crisis de la democracia Chevallier escribe:

Si esta crisis alcanza al orden político, ella es indisociable de una crisis más amplia del vínculo social, que implica múltiples facetas: crisis económica, vinculada con las repercusiones del proceso de globalización; crisis social, ilustrada por el aumento de las desigualdades, el desarrollo de espacios de pobreza, la aparición de Estados estables de exclusión; crisis moral, por fin, traducida en la pérdida de referencias y el aumento del sentimiento de inseguridad (2011, pp. 283–284).

Estas facetas que enuncia Chevallier son las que influyen significativamente en el declive de la ciudadanía como actor fundamental de los sistemas democráticos. Con lo anterior no se quiere afirmar que lo político sea igual al Estado, sino que comparten la apatía o la indiferencia por parte de los ciudadanos.

La burocracia, más que una estructura de acción, es percibida como un sistema monolítico e ineficaz que ha llevado al Estado a migrar su sistema administrativo a la empresa privada. Los criterios de eficacia y eficiencia generan vínculos entre el ciudadano y el aparato estatal. Dichos vínculos no están basados en un reconocimiento de la institucionalidad, sino en la exigencia de resultados de gestión que a su vez devela procesos de desinstitucionalización lesivos para el andamiaje democrático. «Por *desinstitucionalización* hay que entender el debilitamiento o la desaparición de las normas codificadas y protegidas por los mecanismo legales, y más simplemente la desaparición de los juicios de normalidad a las conductas regidas por instituciones» (Touraine, 1999, p. 45). Con esta afirmación el autor denuncia el peligro de separar el sistema de los actores, en este caso los ciudadanos del sistema de administración público.

Considérese una vez más la afirmación de Agamben: «Incluso la pura y simple deposición de todas las tareas históricas[...] en nombre del triunfo de la *oikonomía*, asume muchas veces hoy un énfasis en el que la misma vida natural y su bienestar parecen presentarse como la última tarea histórica de la humanidad» (2007, p. 420). Desde esta perspectiva, el paso entre lo privado y lo público se encuentra mediado por intereses economicistas más que por un reconocimiento político, en este escenario la visión del ciudadano como protagonista y coautor de la idea de Estado-nación queda disminuida a una relación funcional.

La crisis de la autoridad y la falta de credibilidad en el ejercicio político dentro de sistemas estructuralmente corruptos, vinculado normalmente solo a lógicas clientelares, ha derivado una apatía política generalizada. Tal como señala Touraine (1999) «El orden político ya no constituye, ya no funda el orden social» (p. 49). La falta de credibilidad y la crisis política hicieron mella en el compromiso ciudadano:

Crisis de representatividad, de confianza, que se acentuó a medida que los partidos se convertían cada vez más en empresas políticas que movilizaban recursos, legales o ilegales, para producir elegidos que puedan ser “comprados” por los electores cuando éstos los consideran como defensores de sus intereses particulares, y a los que ya no podemos considerar como agentes de la creación social (Touraine, 1999, p. 49).

Esta crisis de representatividad pone en jaque la estructura del modelo democrático, fundado en el “capital de confianza” que se afianza entre el elector y el elegido. Cuando la confianza falla en el sistema de transacciones, concesiones y acuerdos propios de la democracia, el accionar político pierde autoridad y reconocimiento mientras se acentúa paralelamente la idea de un poder despótico. Cuando se instala la desconfianza se erosiona el vínculo social, generando efectos negativos en los más variados ámbitos sociales. Según Chevallier (2011) esta situación tiene como subproducto el populismo.

Uno de los factores que incide determinadamente en el “déficit de ciudadanía” es la crisis de credibilidad en la política, que a su vez «está fuertemente ligada a la del Estado nacional, del que tantas veces se dijo que es demasiado pequeño para los grandes problemas y demasiado grande para los pequeños problemas» (Touraine, 1999, p. 49). Ante la ausencia de confianza, los ciudadanos denuncian a los gobernantes por la incapacidad de intervenir en los problemas reales y cotidianos: la percepción de una lejanía entre la esfera de lo público y la cotidianidad genera una prevención ante la imposibilidad del gobernante de responder frente a las expectativas de los ciudadanos.

Junto a la falta de credibilidad en los resultados de gestión, aparece la corrupción como otro de los factores que minan la confianza en la política. «El contraste entre la ética del desinterés, en la cual se basa la delegación política, y la revelación de prácticas basadas en un interés personal y regidas por una preocupación de mantenerse en el poder, es demasiado fuerte para no afectar la imagen de los representantes» (Chevallier, 2011, p. 285). Este elemento, al que

se le suma los intentos de manipulación de la opinión por parte de los gobernantes, va en dos sentidos. En primer lugar se presenta lo que Chevallier llama “mentiras de Estado”, verbigracia ser las armas químicas en Irak. Y en segundo lugar, el intento de despertar un interés o movilizar las emociones del ciudadano a través del marketing político, que en muchas situaciones retorna en un efecto *bumerang*:

La indiferencia no se identifica con la ausencia de motivación, se identifica con la escasez de motivación, con la “anemia emocional” (Riesman), con la desestabilización de los comportamientos y juicios convertidos en “flotantes” como las fluctuaciones de la opinión pública. El hombre indiferente no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende, y sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas: para alcanzar un grado tal de socialización, los burócratas del saber y del poder tienen que desplegar tesoros de imaginación y toneladas de informaciones (Lipovetsky, 2000b, p. 44).

Los medios se convierten en los nuevos escenarios de la vida política, sea para un intento de persuasión por parte de los gobernantes o como un espacio de reclamos. La autoridad del Estado ya no es intrínseca, sino que la debe conquistar con “buenas prácticas”, mostrando resultados y publicitando una imagen amable y eficaz en los *mass media*.

La desconfianza, fruto de la incapacidad de responder a las expectativas ciudadanas y a las prácticas corruptas que permean el ejercicio político, no presentan en sí mismas ninguna novedad: «Lo nuevo no es tanto la existencia de estos fenómenos sino su *visibilidad*, así como la *sensibilidad* manifestada por la opinión: persiguiendo estas prácticas hasta hace poco toleradas, incluso consideradas inevitables»(Chevallier, 2011, p. 286). Se ha ido creando una opinión pública que, como ya se ha dicho, genera una apatía política en los ciudadanos que repercute en su participación en el ejercicio democrático.

2.3.3. Flujos migratorios

Uno de los fundamentos del Estado-nación y de la democracia como régimen de gobierno es la identidad nacional. En ella se encuentran los referentes integradores de una sociedad: la amalgama que une a los ciudadanos como miembros de un mismo grupo y con una misma esencia. Estos valores comunes se han ido difuminando. Los factores que influyen en este fenómeno son múltiples, pero esta investigación se centra en dos: los flujos migratorios y la crisis de civismo.

La movilidad humana constituye uno de los retos más significativos para las democracias contemporáneas. La inserción en la vida social de los *no ciudadanos* devela grandes dificultades, particularmente porque no existe esa identidad compartida que genera el sentido de pertenencia o por la incapacidad estatal de abrir espacios para este ejercicio político o para la lealtad al Estado: «Las preocupaciones sobre los grupos de pertenencia más cercanos, en vez de hacerlo respecto de la nación, tiende a dilatar el vínculo cívico, y el nacimiento de un neotribalismo»(Chevallier, 2011, p. 295). Tal situación puede tener varias lecturas, como la generación de vínculos a través del concepto de ciudadanía diferenciada de Kymlicka que se esbozó en el primer capítulo. Pero la movilidad humana tiene varios rostros: legal, ilegal, forzada, voluntaria, entre otros. Dentro de estas tipologías se encuentran los refugiados: «estos no ciudadanos tienen con frecuencia una nacionalidad de origen, pero, al preferir no disfrutar de la protección de su Estado, se encuentran como refugiados en la condición de “apátridas de hecho”» (Agamben, 2001, p. 28). ¿Es posible una vinculación política para un apátrida? ¿Cuáles son sus implicaciones para el Estado-nación? Estos cuestionamientos son planteados por Agamben:

Si el refugiado representa, en el orden jurídico del Estado-nación, un elemento tan inquietante es, sobre todo, porque al romper la identidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad, pone en crisis la ficción originaria de la soberanía. Naturalmente habían existido siempre excepciones singulares a este principio: la novedad de nuestro tiempo, que amenaza el Estado-nación en sus fundamentos mismos, es que cada vez son más las porciones de humanidad que ya no son representables dentro de él. Por esta razón, es decir, en cuanto quebranta la vieja trinidad Estado-nación-territorio, el refugiado –esta figura aparentemente marginal- merece ser considerado como la figura central de nuestra historia política (Agamben, 2001, p. 26).

Los números de refugiados son cada vez mayores y, en la mayoría de situaciones, alarmantes. Ellos “no son de ninguna parte” y su compromiso e inserción social son cada vez más difíciles. Un ejemplo de lo anterior son los africanos que ingresan a Europa por Lampedusa o Pozzallo en el sur de Italia y en dirección hacia Alemania: antes de llegar a su destino final, mientras transcurren los procesos de documentación, permanecen una media de dos años en Italia, pero como se sienten de paso no les interesa aprender el italiano, situación que dificulta la construcción de vínculos sociales. En su análisis sobre este fenómeno, Bauman evidencia el regreso al nomadismo: «Estamos asistiendo a la venganza del nomadismo contra el principio de territorialidad y sedentarismo» (Bauman, 2008, p. 18). Bien sea que la movilidad humana desencadene o no en migraciones, bien sea que haga parte de un nuevo nomadismo o de la conformación de un neotribalismo, los inmigrantes no legales son “una masa residente estable de no-ciudadanos”» (Agamben, 2001, p. 28). Y dicha masa de “no-ciudadanos” se constituye en uno de los retos más significativos para los Estados y las democracias contemporáneas. Tal situación obliga a una nueva comprensión de la soberanía en un mundo de fronteras porosas, en las que el ser humano tiene valor por sí mismo y no solo como sujeto de derechos en cuanto ciudadano: «la superveniencia política de los hombre solo es pensable hoy en una tierra donde los espacios de los Estados hayan sido perforados y topológicamente deformados de aquella manera, y en que el ciudadano haya sabido reconocer al refugiado que él mismo es» (Agamben, 2001, p. 30).

2.3.4. Falta de civismo

Las grandes conglomeraciones urbanas en las que se reflejan masas de personas sin relación entre ellas «son muestras claras de la escisión entre individuo y sociedad, entre interés particular y bien común» (Camps, 2010, p.11). La fragmentación de las relaciones entre los miembros de una comunidad se presenta como uno de los frutos de la exacerbación del individualismo moderno, desde el cual el bienestar personal no está conectado con la realidad social. De Tocqueville afirmaba que «el individuo es el enemigo número uno del ciudadano» y Bauman, haciendo eco a sus palabras, escribe que «el “ciudadano” es una persona inclinada a procurar su bienestar a través del bienestar de su ciudad, mientras que el individuo tiende a la pasividad, el escepticismo y la desconfianza hacia la causa común»(2008, p. 41). Si bien el triunfo de la autonomía y del valor de la persona en su singularidad, con la posibilidad de forjarse su historia sin tener que estar sometida a determinismos sociales de estatus o de familia, es uno de los grandes logros de la modernidad, el revés de este proceso parece ser la corrosión y la paulatina desintegración del concepto de ciudadanía (Bauman, 2008). Este tipo de individualismo va en contravía de las comprensiones helénicas de la libertad, profundamente relacionada con la posibilidad de tomar parte en la cosa pública. La participación en lo público era muestra y salvaguardia de la identidad.

Si se vincula la idea de la ciudadanía a los derechos, tal como lo planteó Marshall, se evidencia que hay un aumento de las exigencias por parte de los ciudadanos en función de estos derechos, pero hay una disminución en el cumplimiento de los deberes a nivel social. Esta relación inversamente proporcional es analizada por Lipovetsky en su libro *El crepúsculo del deber*:

En la actualidad son raros los lugares y momentos en que vibre la obligación de consagrar la vida al prójimo: mientras que las conminaciones categóricas a hacer el bien ha sido suplantadas por las normas del amor a sí mismo, los

valores altruistas han dejado de ser evidencias morales a los ojos de los individuos y de las familias. (2000a, p. 128)

El ocaso del deber personal no significa necesariamente que los ciudadanos sean ciegos a la transgresión que puede haber en los derechos de los demás, sino que hay una indisposición a comprometer su bienestar para que los derechos sean respetados. Puede llegar a existir la denuncia, pero no un compromiso efectivo: prima la idea que son solo las instituciones las que deben velar por los derechos de todos los ciudadanos.

El vínculo social y el compromiso cívico salen flote en los momentos de emergencia o de calamidades naturales, pero no hace parte de las dinámicas normales en una sociedad. El «individualismo no es sinónimo de egoísmo: aunque se le haga cuesta arriba la retracción del yo, el individualismo no destruye la preocupación ética, genera en lo más profundo un altruismo *indoloro* de masas» (Lipovetsky, 2000a, p. 131). La solidaridad, como fundamentos del tejido social, se ha debilitado sustancialmente, ahondando la fractura social, la desigualdad y las estructuras de exclusión:

Alrededor de este conflicto “estructural” del individualismo se juega el porvenir de las democracias: no hay en absoluto tarea más crucial que hacer retroceder el individualismo irresponsable, redefinir las condiciones políticas, sociales, empresariales, escolares, capaces de hacer progresar el individualismo responsable (Lipovetsky, 2000a, p. 16).

La filósofa española Adela Cortina se refiere a la falta del vínculo cívico de la siguiente manera: «Lo convincente sería afirmar que un individuo solo se ve legitimado para reclamar determinados derechos cuando está dispuesto a exigirlos para cualquier otra persona» (1998, p. 234). Esta pretensión de universalidad planteada por Cortina remite inmediatamente al imperativo categórico de la moral kantiana, de tal manera que uno de los factores del “déficit de ciudadanía” es de orden ético. Recalca Lipovetsky:

El individuo contemporáneo no es más egoísta que el de otros tiempos, expresa sin vergüenza la prioridad individualista de sus elecciones. Lo nuevo, aquí está: ya no es verdaderamente inmoral pensar solo en uno mismo, el referente del yo ha ganado carta de ciudadanía, sea cual sea el entusiasmo suscitado por los shows de la bondad catódica (2000a, p. 131).

El hecho que ya no se considere inmoral el “pensar solo en sí mismo”, pone de manifiesto la necesidad de una formación ética que apunte a la transformación de las personas y no solo de las estructuras. En esta perspectiva las personas deben ser capaces de formarse criterios con una voluntad autónoma que incluya la búsqueda del bien para la comunidad. Dotar de contenido a la ciudadanía se convierte en una necesidad imperiosa de la democracia: «No solamente sistemas de decisión, sino también, sistemas de valores, lo que quiere decir; no un conjunto de creencias con cierta fe más o menos profunda en entidades trasmundanas, sino una masa relativamente bien articulada de prácticas y expectativas» (Valcárcel, 2000, p. 130). En otras palabras, una educación «sin fines de lucro» que genere ciudadanos críticos y participativos, tal y como lo plantea Nussbaum (2010).

De tal manera, las democracias contemporáneas enfrentan retos de todos los matices. Estos retos estructurales exigen respuestas en los órdenes formal y normativo, y puedan dar luces en la consolidación de nuevas formas del ejercicio del poder donde la ciudadanía es soberana. La renovación de la ciudadanía y la institucionalidad mejoran el sistema que tiene como punto de conjunción la participación política.

2.4. CALIDAD DEMOCRÁTICA

La literatura política de las tres últimas décadas se centró en estudiar las transiciones y la consolidación de los regímenes democráticos desde la perspectiva de Occidente. Es difícil pensar un poder legitimado que no tenga

fundamento en el pueblo, razón por la cual la teoría hace un viraje hacia lo que se ha denominado la “democracia con calidad”. Dicho término hace referencia al ordenamiento institucional que posibilita que el ejercicio del poder se asemeje al *deber ser*. En tal dirección se propone, de su forma prescriptiva, una “democracia buena” que está basada en el cumplimiento de los principios de la libertad y la igualdad. La calidad democrática se centra en los contenidos, procedimientos y resultados de la acción política:

1. El **contenido** de la acción política, cuando los ciudadanos gozan de los principios de libertad e igualdad en una medida superior a la mínima.
2. El **resultado** de la acción política, cuando los ciudadanos están satisfechos de los resultados alcanzados por medio de las opciones de los que deciden, en relación a las demandas expresadas.
3. El **procedimiento** de la acción política, cuando los ciudadanos están en condiciones de controlar y evaluar si los dos valores fundamentales se realizan y de qué manera lo hacen (Ropelato, 2006, p. 203).²⁰

Los desarrollos teóricos ofrecen una amplia producción frente a los criterios para analizar la ‘calidad’ en el ejercicio democrático. El profesor Leonardo Morlino de la Università di Firenze, es reconocido tanto en Europa como en América por sus estudios frente al tema. Morlino identifica ocho dimensiones para la consecución de una buena democracia, a saber: *rule of law*, *accountability electoral*, *accountability institucional*, *participación*, *competición*, *responsiveness*, *libertad e igualdad-solidaridad* (Cf. Morlino p4). El autor evidencia cómo la participación y la competición son dimensiones sin las cuales las otras no se pueden presentar.

En función de la influencia de la participación ciudadana en la construcción de “democracias buenas”, resulta relevante la dimensión de *accountability* comprendida como la posibilidad de exigir responsabilidad a los gobernantes, a través del uso de instrumentos como monitoreo, sanciones o gratificaciones por

²⁰ El resaltado en negrita es propio.

parte de los actores sociales, ya sean institucionales o no. La *accountability* se basa en las acciones de organizaciones sociales, lo que requiere la existencia de una esfera pública donde los ciudadanos se hacen protagonistas de los procesos de los sistemas de control. Esta relación de regulación se debe presentar entre los tres estamentos del poder (judicial, ejecutivo y jurídico) y las instituciones reguladoras, tales como la contraloría y la procuraduría. Tanto los ciudadanos como las instituciones deben poder controlar el contenido, los procedimientos y los resultados del accionar público.

Por su parte los científicos sociales Daniel Levine y José Enrique Molina realizaron un estudio comparado sobre la calidad de la democracia en América Latina (2007). Estos autores coinciden con Morlino en que los elementos básicos que debe presentar una democracia están marcados por elecciones libres, imparciales y competitivas. Estos autores identifican cinco criterios a tener presentes en el momento del análisis de la calidad democrática: *la decisión electoral, la participación, la responsabilidad, la respuesta a la voluntad popular y la soberanía*. La primera dimensión, la decisión electoral, tiene dos componentes. Por una parte los recursos de información de los electores, y por la otra el nivel de educación de la población. La segunda dimensión planteada por Levine y Molina es la participación:

Es mediante la participación que los ciudadanos eligen el gobierno, exigen responsabilidad e influyen en las decisiones sobre las políticas públicas directa o indirectamente mediante representantes. A mayor participación mayor probabilidad de que el gobierno y sus decisiones representen a los ciudadanos (2007, p. 25).

En el estudio comparado realizado por los dos científicos sociales, se concluye que el elemento más carente en las democracias latinoamericanas corresponde a la tercera dimensión: la responsabilidad. Dicho concepto es comprendido como «los mecanismos sociales e institucionales que someten a los funcionarios públicos a rendición de cuentas y posible sanción»(Levine & Molina, 2007, p. 26). Los autores también indican que esta responsabilidad se puede

presentar de dos modos: formal (leyes y normas administrativas) e informal (corresponde a la acción de movimientos sociales con el fin de movilizar la opinión para ejercer presión pública para que se juzguen y sancionen funcionarios). Como se decía anteriormente los mecanismos de monitoreo, sanción o reconocimiento de las acciones del gobierno requieren la consolidación de una ciudadanía activa y una gran solidez institucional.

En cuarto lugar se plantea la respuesta a la voluntad popular. Esta dimensión se presenta cuando el proceso democrático induce al gobierno a formular y aplicar las políticas que los ciudadanos quieren. Se considera que esta actitud nace de una escucha profunda y recíproca entre gobernantes y ciudadanía. De tal manera, es así como en los programas de formación política este elemento resulta fundamental: al difundir la fraternidad como una categoría de praxis política, se está diciendo que la política es tal cuando llega a incorporar la reciprocidad.

Por último se encuentra la soberanía. Esta se refiere al hecho que sean los funcionarios elegidos quienes efectivamente decidan sobre las políticas públicas, libres de presiones externas o internas que puedan coartar su actividad. En un mundo globalizado como el nuestro la soberanía debe ser reformulada: ya no solo en función de las fronteras, sino en la posibilidad efectiva de un pueblo de autodeterminarse en función del mundo como una casa común.

Es significativo cómo los diferentes autores identifican en el ejercicio ciudadano la base para el 'correcto' funcionamiento de la democracia. La institucionalidad se nutre y necesita de los ciudadanos para que sean los actores principales del proceso. Una vez más se subraya la necesidad de una renovación en el ejercicio ciudadano, desde su comprensión hasta los marcos legales que permitan la participación en una radio amplio: solo así la democracia podrá coincidir con su deber ser.

En el siguiente capítulo se propondrán algunos principios ético-políticos que pueden ayudar desde sus fundamentos al mejoramiento del ejercicio democrático. Considerando los desafíos actuales, esta propuesta busca desde la teoría política subsanar las grietas y responder a tales desafíos, pero no de una manera superficial sino desde los pilares de la democracia.

3. LA FRATERNIDAD Y LA EMPATÍA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA

En los dos capítulos anteriores se evidenció el vínculo estrecho entre la crisis de la ciudadanía y la crisis del sistema democrático contemporáneo. Tal problemática no se puede desligar en ningún caso de las condiciones del Estado. En palabras de José Sánchez Parga:

Si una misma crisis afecta a las estructuras y mecanismos del estado, a la representación y a la ciudadanía, es porque las tres instancias del sistema político constituyen un "sistema". De hecho ha sido la creciente y radical separación entre la esfera pública y privada la que desestructura y disfuncionaliza al estado, lo que produce una representación no representativa, y una ciudadanía más instituida que instituyente (1995, p. 87).

Este capítulo tiene como finalidad ofrecer elementos político-normativos para afrontar la complejidad del ejercicio ciudadano en las sociedades contemporáneas. Estas condiciones se presentan en función de una mejora en el ejercicio democrático, pues el vínculo natural de participación y aporte recíproco tienden cada vez más a acercar a la democracia con su deber ser originario puede. Así, según la relación de reciprocidad planteada por Morin (1999), se busca fortalecer tanto a la ciudadanía como a las estructuras mismas del Estado.

En tal escenario, se deben encontrar propuestas que aporten a subsanar las fisuras del sistema democrático. Tales grietas tienen un origen en los contenidos de base y en los sistemas operativos, y se acentúan con la globalización creciente en todos los ámbitos sociales. En lo referente a los fundamentos normativos se propone la categoría de la fraternidad política como articulador de la igualdad y la libertad, una visión que ha tenido un desarrollo teórico desde finales del siglo XX.

En cuanto a su aplicación se propone el enfoque de capacidades de Martha Nussbaum (2015). Tal enfoque, teniendo presente que para Nussbaum el concepto de ciudadanía está vinculado al cosmopolitismo, es planteado como la tarea central de los gobiernos para que sus ciudadanos tengan una vida digna. Las capacidades que cada Estado debe generar para sus ciudadanos superan los mínimos necesarios a favor de una justicia social, planteamiento que permite un acercamiento entre la teoría liberal y las responsabilidades del Estado. Es decir, la creación de capacidades es una forma de articular efectivamente la política basada en la libertad y aquella basada en la igualdad. En suma, se presenta el enfoque de capacidades como una actuación concreta de la fraternidad.

Por tanto, el recorrido teórico del presente capítulo está marcado por un acercamiento conceptual a la fraternidad como categoría política de pensamiento y praxis. En un segundo momento se presenta a la empatía como la emoción política que hace capaz al ciudadano de “ser con el otro”, en la medida en que algunos autores presentan a la fraternidad como una empatía extendida. Posteriormente se expone el enfoque de capacidades de Martha Nussbaum, el cual da líneas para la concretización de un ejercicio político que pone a la dignidad en el centro del discurso político.

3.1. LA DIGNIDAD, FUNDAMENTO INALIENABLE

La crisis que aqueja a las sociedades contemporáneas es planteada por muchos autores como una crisis posmoderna, queriendo indicar con esto el declive de los fundamentos que sostienen a la modernidad y que encuentran en la “razón” su producto más relevante. El principio cartesiano según el cual la razón es el fundamento de la existencia queda en entredicho, particularmente con las Guerras

Mundiales del Siglo XX. En tales situaciones límite la pregunta por la dignidad humana aún resuena en la historia.

Martha Nussbaum hace una ruptura con el criterio moderno que pone en el centro de la reflexión política y filosófica a “la razón” desligada de la realidad corpórea. Esta se da principalmente con Kant, quien en *Fundamentación de la metafísica de la costumbres* plantea que la dignidad es un tema de racionalidad:

La razón refiere, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad y también a cualquier acción para consigo misma, y esto no por virtud de ningún otro motivo práctico o en vista de algún provecho futuro, sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo (Kant, 1921, p. 47).

Para Nussbaum la dignidad de las personas no puede centrarse en la racionalidad, pues así expresada sería una postura altamente excluyente: ¿qué pasaría entonces con las personas con limitaciones mentales o en estado de coma? Así, la autora traslada al centro de la discusión sobre la dignidad a la capacidad de emocionarse. Las emociones, al ser construcciones históricas, culturales y lingüísticas, tienen un componente racional que incluye el componente vital en todas sus dimensiones: mentales, físicas y psíquicas:

Aunque desde algunas concepciones pasadas se sostenía que esa valía [la dignidad] dependía de la posesión (o no) de alguna capacidad específica, como la capacidad racional o una facultad más o menos sofisticada para la toma de decisiones morales, nuestras naciones no suscriben nada de eso hoy en día. (Nussbaum, 2014, p. 148)

No se trata de una idea abstracta, sino de que el aspecto corpóreo no puede ser excluido: «podemos adoptar, a efectos políticos, la premisa de que nuestra plasmación corpórea forma parte de nuestra dignidad humana». De modo tal que al ser un principio inalienable, la dignidad humana en sus aspectos físicos

y vivenciales exige atención y acciones concretas que hagan que su comportamiento sea auténticamente humano:

Para vivir bien, las personas necesitan comida, cuidados, protección y sustento de múltiples clases. También tienen la necesidad profunda de contar con ámbitos de actividad protegidos, como los que les conceden la libertad religiosa y la de expresión. Nada tiene de trivial, y sí mucho de dañino, que se niegue a las personas esa forma de apoyo. Privados de él, los individuos continúan conservando su dignidad humana, pues esta es inalienable, pero en ausencia de apoyo y cuidado adecuados, no podrían llevar vidas que estén a la altura de la dignidad humana.(Nussbaum, 2014, p. 149)

Más que proponer una definición restrictiva de la dignidad, Nussbaum (2007) plantea que la dignidad es una idea intuitiva que se basa en el valor individual de cada vida y que «está estrechamente ligada a la idea de respeto, pero solo logra derivar la claridad plena de su significado a partir del sistema de ideas y conceptos en el que se engloba»(Nussbaum, 2014, p. 149). Allí se incluyen a la simpatía, a la igualdad y al amor.

La dignidad es igual para todas las personas, sin restricción de limitaciones físicas o cognitivas, y no desaparece en quienes requieren un cuidado especial. En el enfoque nussbaniano las relaciones de cuidado tienen una dignidad en sí mismas, lo cual está consonancia con la sociología relacional de Pierpaolo Donati (2013). Según el autor las relaciones son una entidad con cualidades propias, lo que sitúa a la relación que refiere Nussbaum a un tipo de relación más amplio: las relaciones fraternas. El vínculo entre hermanos, o por extensión entre las amistades, implica “ser con el otro”: un otro que no se elige como a los hermanos, pero de quien se reconoce la dignidad y la igualdad por compartir la condición humana.

3.2. LA FRATERNIDAD ¿CATEGORÍA POLÍTICA?

Es preciso preguntarse si el vínculo fraterno está circunscrito solo al tipo de relación interpersonal o si puede constituir en una categoría política. Compréndase el término categoría desde un sentido aristotélico. Según Aristóteles, las “divisiones” originales del ser (lingüístico-semántico y material-ontológico) son clasificaciones a través de las cuales se limita aquello de lo cual se hace referencia. Considérese además lo “político” como el ejercicio de la ciudadanía, es decir, como la afirmación o negación de los individuos o sus comunidades. En tal sentido, la conjugación de estos dos principios lleva a una lectura de la vida en la *polis* que tiene como coordenadas de referencia el vínculo fraterno. Comprender la fraternidad como categoría política «*significa che attraverso di essa possiamo formare dei giudizi politici, in numero illimitato, ma aventi una natura precisamente determinata: formando tali giudizi si procede pensiero politico – non pensiero di altro tipo – attraverso l’ottica della fraternità*»²¹(Baggio, 2012, p. 10). Al extender el vínculo fraterno a cualquier persona, el “ser con el otro” se constituye en una guía de acción del pensamiento político, convirtiéndose así en uno de los grandes desafíos de las sociedades contemporáneas.

La fraternidad es un concepto que ha tenido un amplio trasegar a lo largo del tiempo, y que cuenta con múltiples definiciones e interpretaciones hasta llegar a su gran promulgación en el tríptico revolucionario de 1789. Desde entonces permaneció en el olvido, mientras que la libertad y la igualdad se abrieron espacios fundamentales en la configuración de la sociedad moderna. Pero la fraternidad ha sido retomada por los estudiosos de diferentes ciencias sociales, particularmente después del bicentenario de la Revolución Francesa.

²¹ «Significa que a través de ella podemos formular juicios políticos, en número ilimitado, pero teniendo una naturaleza precisamente determinada: formando tales juicios procede el pensamiento político –no un pensamiento de otro tipo- a través de la óptica de la fraternidad» (Traducción de la autora).

Normalmente la fraternidad ha tenido una relación con lo religioso. En el ámbito cristiano implica la identificación de todos los hombres como hijos de un mismo padre²², pero fuera del cristianismo también aparece en los mitos fundacionales de diferentes civilizaciones: Caín y Abel en la cultura judía, Rómulo y Remo en la fundación de Roma, los hermanos Ayar en la cultura Inca, entre otros. Con lo anterior se quiere indicar la existencia de una relación de base, sobre la cual posteriormente se construirá una concepción cultural. En palabras de Baggio:

La fraternidad, desde los orígenes de diferentes culturas, vive una conexión esencial con la instalación de la experiencia política. En este contexto, la fraternidad originaria es reveladora y, por este motivo, extremadamente realista: se presenta a menudo como insostenible o lacerante, de cualquier manera como una relación que encierra en sí y ejemplifica la conflictividad y dificultad radicales de las relaciones humanas. Al mismo tiempo, muestra la realidad de la copertenencia de los hermanos a la misma cepa y, por lo tanto, la fuerza unitiva de su lazo; muestra la necesidad del otro, de parte de cada uno, para comprender la propia identidad. En otros términos, la idea-imagen de la fraternidad contiene un paradigma relacional que muestra al mismo tiempo la igualdad y la diferencia entre los hermanos, entre dos que son recíprocamente inevitables; dos que no se eligieron, así como no se puede elegir la condición humana de ser hombres con otro y no en soledad. La fraternidad se presenta como la expresión arquetípica originaria de la realidad humana como realidad relacional entre pares (Baggio, 2009, pp. 206–207).

Las dinámicas de las relaciones entre hermanos que aparecen expuestas en los mitos fundacionales de diferentes culturas, operan como modelos hermenéuticos que desde la cotidianidad buscan indicar el significado que las acciones tienen para el género humano, generando así prototipos sociales claramente definidos.

En el recorrido histórico de la fraternidad en la teoría política Rodrigo Mardones (2012) inicialmente la identifica por su semejanza con la “amistad política”, es decir, como relaciones entre los ciudadanos de cohesión social y

concordia que llevan a una confianza generalizada. La concordia exige que los ciudadanos hagan parte de los procesos deliberativos y ejecuten los acuerdos tomados. La cohesión en la amistad política, por su parte, es una condición necesaria para la justicia, pues evita que la sociedad se disgregue y se acreciente los casos de intolerancia o de violencia.

El concepto de fraternidad está presente de manera más o menos silenciosa en todo el devenir político. En la época medieval la fraternidad cristiana tomó múltiples matices, pero sustancialmente indicaba la relación entre quienes profesaban el mismo credo. La forma de materializar en términos prácticos la fraternidad era a través de la construcción de orfanatos, colegios, hospitales, entre otros. Estas instituciones pasaron a ser responsabilidad de los Estados y, con el tiempo, empezaron a exigirse como parte de la gestión estatal. Con esto se quiere indicar el significado político y social que tenían estas acciones, aunque fuera en un orden restringido.

Es solo en la Revolución Francesa cuando la fraternidad aparece con un carácter político propiamente dicho. La particularidad del tríptico francés es que se propone como una categoría de orden universal, que además lanza en su enunciación un dinamismo de relaciones que anunciaban el inicio de una época y la apertura de un nuevo horizonte. No obstante la fraternidad desaparece casi al momento mismo del anuncio (Baggio, 2008). El resurgir de la fraternidad en el orden político empieza a ser relevante cuando la “política misma” manifiesta su necesidad. Bobbio la identifica como uno de los valores fundamentales para las democracias:

Gran parte de la historia de la humanidad es la historia de las luchas fratricidas. [...] En ningún país del mundo el método democrático puede durar sin volverse una costumbre. ¿Pero puede volverse una costumbre sin el reconocimiento de la fraternidad que une a todos los hombres en un destino común? Un reconocimiento, tan necesario hoy, que nos volvemos cada vez

más conscientes de este destino común y deberíamos, por la poca luz de la razón que ilumina nuestro camino, actuar en consecuencia (2001, p. 48).

El politólogo italiano llama la atención sobre la necesidad de la fraternidad para la estabilidad de cualquier sistema democrático, reconociendo un vínculo que une a todos los hombres sin diferencias étnicas, religiosas, de condición social, de partido o de estatus de ciudadano. Plantea además la existencia de un destino común en el cual se presenta una responsabilidad por el otro, y un aporte normativo para el ejercicio del poder que no solo permanece a nivel ético sino también a nivel político. Por su parte, Edgar Morin denuncia las falencias que generó en el sistema social la prevalencia de una igualdad que excluye la libertad y viceversa:

El triple imperativo político libertad-igualdad-fraternidad debe modularse, ya que la libertad sola destruye la igualdad, la igualdad impuesta destruye la libertad, y la fraternidad, que no se puede imponer, depende conjuntamente de un sistema de reformas políticas (entre ellas, las casas de solidaridad, el servicio cívico de solidaridad), reformas educativas y reformas individuales (entre ellas, la de vida y la ética) (Morin, 2011, p. 111).

Esta posibilidad efectiva de ofrecer políticas en los dos bandos identificados por Morin pretende ayudar a conciliar lo que podría esperar el individuo en cuanto sujeto de derechos, y lo que a su vez la comunidad política puede exigir a sus ciudadanos. Además de identificar en la fraternidad la categoría capaz de reconstruir el vínculo social fragmentado, se reconoce en ella una «necesidad fundamental para que se dé un lazo comunitario vívido entre ciudadanos» (Morin & Kern, 2006, p. 131). El viraje de la comunidad académica hacia el tríptico francés en su conjunto, plantea dos retos significativos. En primer lugar; la categorización y la conceptualización de la fraternidad; y en segundo lugar el paso al plano operativo, desde el cual se pueda indicar el devenir de las comunidades.

La fraternidad, como ya se dijo anteriormente, emerge en los discursos académicos de finales del siglo XX como una búsqueda de la salida a la crisis y al

desconcierto que provocaron en Occidente el fracaso de la libertad y la igualdad como fundamentos de la estructura social. “*Liberté, égalité e fraternité*”, el grito de batalla de 1789, no es solo una arenga revolucionaria sino que se convierte en la formulación del programa político de la modernidad: «[...] il “político”, la *specifica dimensione politica, scaturisca dal rapporto tra le categorie, che solo insieme garantiscono la pienezza di significato che la politica ha costruito attraverso la sua storia*²³»(Baggio, 2012, p. 7). El redescubrimiento de la fraternidad se trata de proponer nuevamente el tríptico francés completo: se trata de proponer un tipo de relación social de *paridad entre sujetos diferentes* (Baggio, 2012).

La amplitud de significados y aplicaciones que ha tenido la palabra fraternidad, hace difícil enunciar una definición única. Por tal motivo, el presente trabajo se limitará a brindar algunos rasgos distintivos. Las características que toma la fraternidad en el discurso político están marcadas inicialmente por una actitud de empatía, es decir, la capacidad de hacerse cargo del otro de una forma solidaria. De esta manera la empatía se ubica como una virtud pública, ya que las opciones de cada ciudadano tienen una relevancia pública de carácter vinculante.

Las elecciones de tipo moral se componen de dos elementos fundamentales: «primero, el reconocimiento constitucional de derechos políticos, civiles y sociales individuales que propenda efectiva y progresivamente a mayores grados de libertad e igualdad cívica. Segundo, políticas públicas que favorezcan la sucesiva reducción de la inequidad socioeconómica»(Mardones, 2006, p. 244). Así, la empatía se presenta como una amalgama social, que busca el reconocimiento y la salvaguardia los derechos constitucionales. Si bien la fraternidad nace de una actitud empática inicial que lleva a la solidaridad entre los ciudadanos, solidaridad y empatía no se conciben como sinónimos. La diferencia

²³«Lo político, la específica dimensión política que proviene de la relación entre las tres categorías, que solo juntas garantizan la plenitud del significado que la política ha construido a través de la historia» (Traducción de la autora).

radica en la asimetría de la relación: mientras que la solidaridad normalmente está vinculada a una verticalidad que va del fuerte al débil, la fraternidad supone vínculos horizontales en el ámbito social.

En la fundamentación teórica de la fraternidad, Lo Presti (2013) indica una característica metahistórica en la que la opción ética sostienen una relevancia en el tiempo, es decir, no solo se hace referencia solo a las personas del presente sino también a las potenciales condiciones de existencia de los demás. Un ejemplo de lo anterior es la decisión de un Estado de usar armas nucleares. La ONU, en su programa de desarme, indica que «Solo una (arma) puede destruir una ciudad entera, además de potencialmente matar a millones de personas, y poner en peligro tanto el medio ambiente como la vida de las generaciones futuras, ya que sus efectos a largo plazo resultan devastadores»(2016, p. 1). Allí se evidencia un tipo de elecciones que superan ampliamente el sentido de responsabilidad y que no pueden esquivar las responsabilidades intergeneracionales: *«La fraternità è il valore capace di sostenere la concezione etica intergenerazionale, l'etica della posterità. Essa, dunque, immette la persona umana nell'unico processo storico complessivo, è indifferente al contenuto storico-esperienziale e ingloba tutte le persone potenziali»*²⁴(Lo Presti, 2013, p. 122).

Esta característica tiene una relevancia particular, pues amplia la concepción de sujeto político al género humano y no solo a individuos determinados. El reconocimiento de un vínculo dado por la condición humana y unos deberes de los ciudadanos con la humanidad, van más allá del respeto a los derechos humanos básicos y le da carácter universal no solo en el espacio sino también en el tiempo.

²⁴ «La fraternidad es el valor capaz de sostener la concepción ética intergeneracional, la ética de la posteridad. Por ende, esta, pone a la persona humana en un único proceso histórico integrador, es indiferente al contenido histórico-experienziale y engloba todas las personas potenciales»(Traducción de la autora)

Otra característica de la fraternidad es dada por Ángel Puyol, profesor de la Universidad Autónoma de Barcelona, quien define a la *fraternidad universal o global* como un concepto que requiere ampliar el círculo de la simpatía inicial:

La obligación de compartir las ventajas y los beneficios con todos los seres humanos que carecen de ellos sin merecerlo, siempre, claro está, que eso no vaya en detrimento de los deberes especiales que tenemos hacia los demás allegados y que la acción fraterna no provoque en nosotros un mal comparable al que queremos evitar en los demás.(Puyol, 2010, p. 81)

El criterio de universalidad de Puyol plantea que la fraternidad aporta al cumplimiento de los deberes que se tiene como individuos con la humanidad. Esto se desarrolla en dos instancias. La primera incluye «las desigualdades sociales o materiales, involuntarias o inmerecidas, que sufren los individuos de cualquier parte del planeta y que no son imputables, ni directa ni indirectamente a los individuos o países más ricos» (Puyol, 2010, p. 81). Con esto se refiere a las desigualdades que pueden ser fruto de una calamidad natural o por enfermedades congénitas o epidemias en una población. En la segunda la fraternidad apela a una concepción de la responsabilidad que supera el planteamiento clásico, es decir, «no cesa con la compensación por el mal que *hemos hecho* o hemos contribuido a hacer y que, en cambio, engloba también el mal que no hemos hecho ni hemos contribuido a hacer, pero *podemos evitar*» (Puyol, 2010, p. 82), lo que implica una comprensión de la responsabilidad que va más allá de los legalismos y que se fundamenta efectivamente en una pregunta por el cuidado del otro.

En su conceptualización de la fraternidad Puyol (2010) indica una característica más. La fraternidad supera el principio de igualdad en cuanto no exige una paridad de condiciones, sino que la preocupación por el otro va hasta que este “esté bien”. Es decir, no se requiere una distribución igual y homogénea de los bienes, sino las condiciones necesarias para poder alcanzar una vida digna. Estas condiciones serán retomadas posteriormente con el enfoque de

capacidades de Nussbaum (2015). De tal manera el “estar bien” no se refleja solo en el campo económico, sino que también acoge las diferencias identitarias de todo tipo, tal y como afirma Baggio:

Nella fraternità, infatti, si può sperimentare la massima partecipazione, l'unità profonda con gli altri e, allo stesso tempo, lo svilupparsi armonico delle diversità; la fraternità è assunzione di responsabilità e decisione libera eppure condivisa, su se stessi e sugli altri. È una nuova esperienza dell'incontro umano che supera la solitudine e le divisioni e fa sperimentare in modo nuovo l'identità personale come identità relazionale. La diffusione dei movimenti a matrice fraterna ha stimolato lo sviluppo dello studio della fraternità non come privato legame di sangue, ma nella sua dimensione pubblica, politica; uno studio “militante”, nel senso che la fraternità si apre ad essere compresa nella misura in cui è vissuta e vi si partecipa²⁵ (2014, p. 459).

Junto a la *episteme* aparece la *praxis*. Por su esencia, la categoría de la fraternidad no puede permanecer en el mundo de las abstracciones, sino que tendrá sentido en la medida en que pueda ponerse en práctica. Es este otro de los rasgos del discurso fraterno que permite delinear su fisonomía.

La capacidad dialógica que encierra en sí misma la fraternidad es un elemento distintivo fundamental: «el principio de la fraternidad es rastreable en gran parte de las teorías políticas –y no solo morales- de la historia y la filosofía política occidental»(Puyol, 2010, p. 88). Lo que hace posible que se ponga en relación con las diferentes corrientes y tendencias políticas, encontrando puntos de conjunción que a su vez potencian su capacidad de generar propuestas de políticas públicas inclusivas y cooperativas entre diferentes visiones de lo público.

²⁵ «En la fraternidad, de hecho, se puede experimentar la máxima participación, la unidad profunda con los demás y, al mismo tiempo, el desarrollarse armónico de la diversidad; la fraternidad es la asunción de responsabilidad y de decisión libre pero compartida, sobre sí mismo y sobre los demás. Es una nueva experiencia de encuentro humano que supera la soledad y las divisiones y hace experimentar de una forma nueva la identidad personal como identidad relacional. La difusión de los movimientos con matriz fraterna ha estimulado el desarrollo de los estudios de la fraternidad, no como un vínculo privado de sangre, sino en su dimensión pública, política; un estudio “militante” en el sentido que la fraternidad se abre a ser comprendida en la medida en la cual es vivida y participada» (Traducción de la autora).

Frente a la pregunta por las instancias de concretización del principio de la fraternidad, de acuerdo con la idea de cosmopolitismo de Nussbaum (2005), no es posible exigirle a los individuos una atención por quien está más lejos sin tener presente las necesidades inmediatas. Lo anterior implica actuar en lo local y pensar en lo global y, cuando se es posible, movilizarse también en beneficio de otro que no se conoce. Antonio Baggio (2014) identifica tres niveles de aplicaciones sociales e institucionales de la fraternidad. El primer nivel corresponde a las relaciones “inmediatas” o más cercanas tales como los amigos, la familia o las primeras comunidades de afiliación. En estas relaciones la persona comienza a enraizar los valores y los ideales en una manera relacional: *«uguaglianza, libertà, gratuità, dono e sacrificio... e si sperimentano le relazioni che ne nascono: fiducia, responsabilità, reciprocità simmetrica e asimmetrica, comunità. A questo livello si preparano le persone capaci di vivere la fraternità»*²⁶(Baggio, 2014, p. 461). De tal forma se va constituyendo el *humus* de una cultura fraterna en la práctica de valores que educa personas capaces de relaciones fraternas.

El segundo nivel es denominado “fraternidad organizada”. Este nivel se desarrolla en comunidades intermedias tales como las empresas, las escuelas las asociaciones de voluntariado y en donde la fraternidad entra en la práctica económica (un ejemplo de esto son las economías civiles). También se hace presente en los discursos ambientalistas, políticos, sociológicos, entre otros. En estos escenarios la fraternidad conforma redes de ayuda para acciones con implicaciones sociales, cualificando aquellas que reconocen la igual dignidad entre los diferentes y que se esfuerzan por mantener la libertad entre ellos: *«in questo modo si dà forma al sociale, che si esprime attraverso la pluralità dei soggetti e*

²⁶«Igualdad, libertad, gratuidad, don y sacrificio... y se experimentan las relaciones que emergen: confianza, responsabilidad, reciprocidad simétrica y asimétrica, comunidad. A este nivel se preparan las personas capaces de vivir la fraternidad» (Traducción de la autora).

*delle culture, all'interno delle quali si fa strada l'impronta fraterna*²⁷»(Baggio, 2014, p. 461).

El tercer nivel planteado por Baggio es la “fraternidad política”. El autor plantea que esta se logra cuando “la fraternidad organizada” influye en campos amplios de lo público, y cuando es capaz de trabajar en diferentes sectores de la sociedad con una visión compartida del bien común. Así, la fraternidad pasa a convertirse en un interlocutor de las instituciones, forma parte de los procesos decisionales y logra comunicar la escala de valores y el orden de importancia de los objetivos trazados en determinados planes de acción. Si las líneas estratégicas se dejan orientar por la fraternidad, la política puede ser ayudada a superar el letargo en el que parece estar sumida para reencontrarse con su esencia (Baggio, 2014).

La base de la aplicabilidad de la fraternidad se encuentra en la consolidación del sustrato de los vínculos iniciales en la comunidad inmediata, contando con una visión global que supera el vínculo de sangre y unos valores de base tales como la capacidad de sacrificio. Al respecto escribe Puyol:

Lo que hay que hacer, es cultivar ese nexo común, que es la capacidad de sacrificio por los demás. Si somos realmente capaces de aceptar, cuando hay buenas razones morales que nos impelen a ello, el sacrificio personal por el bien común, el paso del bien común de la patria al bien común de la humanidad no es tan difícil de hacer en una época consagrada a los derechos humanos como la nuestra (2010, p. 87).

En este sentido resulta de particular importancia la obra de Martha Nussbaum (2005) *El cultivo de la humanidad*, en el cual se plantea que la formación de los ciudadanos debe tener como prioridad el valor de la vida humana donde esta se presente. Este tema se profundizará en los apartados siguientes, donde se

²⁷ «De esta manera se da forma a lo social, que se expresa a través de la pluralidad de los sujetos y de las culturas, al interior de las cuales se hace camino la huella fraterna» (Traducción de la autora).

buscará demostrar la consonancia del enfoque de capacidades con el “principio bisagra” del tríptico francés.

La fraternidad, como se dijo anteriormente, se comprende como una relación *de paridad entre sujetos diferentes*. Este es el punto de encuentro con el *enfoque de capacidades* que propone Nussbaum, en la medida en que dicho enfoque se define como «una aproximación particular a la evaluación de la calidad de vida y a la teorización sobre la justicia social básica» y que se sostiene en el cuestionamiento «¿Qué es capaz de hacer y de ser cada persona?» (Nussbaum, 2015, p. 38). En esta enunciación se expresan de manera conjunta los dos principios de libertad e igualdad, que se derivan a su vez en relaciones políticas fraternas. Si bien Nussbaum se sitúa desde el liberalismo, su búsqueda por la justicia social es una clara muestra de los principios del tríptico francés. La filósofa estadounidense, de corte neoaristotélico, plantea una teoría normativa que contesta las estructuras del poder y que busca la consolidación de los principios básicos para una democracia decente, así como las condiciones que debe tener una persona para llevar una vida digna.

3.3. LA EMPATÍA, EMOCIÓN POLÍTICA FUNDAMENTAL A LA FRATERNIDAD

El primer tratado articulado sobre las emociones se encuentra en el *De Anima* de Aristóteles. Ahí el autor las presenta como afecciones del alma que se pueden percibir en el cuerpo, tales como «valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio» (DA 403a). En una línea de pensamiento neoaristotélico, Martha Nussbaum propone el cultivo de las emociones públicas, es decir, aquellas que tienen una implicación política como elemento fundamental para las relaciones entre los ciudadanos. Nussbaum propone que las emociones no son instintos irracionales, sino que son componentes inteligentes y

diferenciadores de la personalidad, que pueden ser modificados mediante procesos cognitivos (Nussbaum, 1996a).

Las emociones están presentes en todas las sociedades, pero normalmente se hace referencia a ellas como una manera de manipular las actitudes de los ciudadanos en los regímenes totalitarios o los gobiernos populistas. Dicha percepción evidencia la cisión entre lo racional y lo emotivo, reduciendo lo emocional a lo meramente irracional. Nussbaum advierte esta posición de fondo como un error:

Toda sociedad necesita reflexionar sobre la estabilidad de su cultura política a lo largo del tiempo y sobre la seguridad de los valores más apreciados por ella en épocas de tensión. Todas las sociedades, pues, tienen que pensar en sentimientos como la compasión ante la pérdida, la indignación ante la injusticia, o la limitación de la envidia y el asco en aras de una simpatía inclusiva (Nussbaum, 2014, p. 15).

El reto que plantea la filósofa está en hacer uso de las emociones en la escena de lo público, con el fin de llevar una vida digna en la medida en que las emociones posibilitan la consolidación de relaciones fraternas. La fraternidad como categoría teórico-práctica va de la mano con la empatía como emoción pública capaz de generar vínculos entre los ciudadanos, que procuran una estabilidad de largo término en las sociedades liberales donde se tiende a la justicia social. La base de la conexión entre la fraternidad y la empatía reside en la pregunta por el otro y en la relación de alteridad.

Nussbaum divide las emociones en positivas y negativas. Las positivas son la empatía y el amor, mientras que las emociones negativas son aquellas que imposibilitan la vivencia de las positivas, tales como la repugnancia, el miedo, la evadía y la vergüenza.

La empatía, en su significado etimológico, se refiere a lo que un individuo siente al ser partícipe de la pasión del otro. Y aunque etimológicamente equivale a compasión, esta tiene una connotación particular al dolor del otro. Nussbaum la define como «la capacidad de imaginar la situación del otro, tomando con ello la perspectiva de ese otro»(Nussbaum, 2014, p. 179). No solo se trata de un acercamiento cognitivo frente a lo que el otro padece, sino poder “transferirse” –con un movimiento imaginativo- y ponerse en el lugar del otro. Moralmente esto implica transferir el eje de la experiencia al otro, en un proceso de descentramiento que pone al otro en paridad de condiciones a las propias.

El amor, sostiene la filósofa norteamericana, es lo que anima el respeto por la humanidad. De esta manera el amor supera ampliamente el respeto, el cual es el centro catalizador de las motivaciones y el condensador de toda relación social, no solo de las interpersonales sino también de la acción política.

En la política el amor tiene un rol fundamental en dos dimensiones. Por una parte es el vínculo que hace posible la reciprocidad democrática (Nussbaum, 2014), eje transversal del bucle relacional entre democracia y ciudadanos planteado por Morin (2011). Sobre el núcleo de la ciudadanía como condición y vivencia en lo público Nussbaum plantea lo siguiente:

La cultura política necesita nutrirse y sustentarse de algo que esté profundamente arraigado en el corazón humano y extraiga de este sus sentimientos más poderosos, incluidos pasión y humor. Sin estos la cultura política no deja de ser superficial como desapasionada e incapaz de motivar a las personas para que realicen el más mínimo sacrificio de su interés particular personal en aras del bien común (2014, pp. 61–62).

En tal sentido, el amor es la emoción que nutre la capacidad de generar relaciones sólidas que no estén basadas en el instrumentalismo sino en la dignidad del otro. La política, desde la óptica de la fraternidad, es planteada por Chiara Lubich como el «amor de los amores». Es decir, la política es la forma de

movilizar los recursos y generar las capacidades para que las demás relaciones sociales basadas en el amor puedan desarrollarse plenamente (la vida familiar, escolar, laboral, entre otras). Dice Lubich en un discurso a los alcaldes europeos:

La política es el amor de los amores, que reúne en un plan común la riqueza de personas y grupos, y le permite a cada uno realizar libremente su vocación. Pero a la vez permite que colaboren entre sí, combinando las necesidades con los recursos, las preguntas y las respuestas, infundiendo en todos confianza mutua. La política se puede comparar con el tallo de una flor, que sostiene y alimenta el continuo surgimiento de nuevos pétalos en la comunidad(Lubich, 2002, pp. 25–26).

Como se indicaba anteriormente a la vivencia de estas emociones se contraponen la repugnancia, el miedo, la evadía y la vergüenza, en la medida en que no se puede “sentir con el otro” cuando estas emociones negativas restringen las posibilidades de relación. En el contexto contemporáneo la repugnancia y el asco son elementos que contribuyen a la corrosión del vínculo social. Como bien lo indica Nussbaum:

La patología de la repugnancia tiene como eje central la bifurcación del mundo entre lo “puro” y lo “impuro: la construcción de un “nosotros” sin falla alguna y un “ellos” con carácter contaminante, sucio y malo. Gran parte de las reflexiones más erróneas sobre la política internacional presentan rasgos de esta patología, en la medida en que las personas se muestran demasiado predisuestas a concebir a un grupo de “otros” como oscuros y contaminados, mientras que ellas se ubican en el bando de los ángeles (2010, p. 61).

El asco que puede generar el extraño, el “emigrante”, y que marca la línea divisoria entre el “nosotros” y el “ellos”, ha sido la base de diferentes políticas públicas en todas las latitudes. Esto se puede contrarrestar con la empatía. La fraternidad hace reconocer la condición humana del otro y contribuye a encontrar un igual más allá de las diferentes condiciones, «esta capacidad de sentir interés y de responder con empatía e imaginación constituye un elemento básico de nuestra herencia evolutiva» (Nussbaum. 2010, p. 63).

En suma, Nussbaum (2014) argumenta que en las sociedades contemporáneas resulta indispensable el cultivo de la *empatía* y *el amor* por dos razones. En primer lugar, para poder sostener y generar compromisos fuertes en proyectos que demandan esfuerzos significativos que deben ser sostenidos en el tiempo, tales como el medio ambiente, la inclusión social, la retribución de los bienes, entre otros: «La mayoría de las personas tienden a la estrechez en lo que al alcance de su simpatía se refiere. Pueden recluirse fácilmente en proyectos narcisistas y olvidarse de las necesidades de quienes se sitúan fuera de su reducido círculo»(Nussbaum, 2014, p. 16).

La invitación a salir hacia los demás coincide con la propuesta de Baggio (2014) sobre la aplicación de la fraternidad en diferentes niveles (relaciones inmediatas, fraternidad organizada y fraternidad política). Lo anterior se muestra fundamental en la consolidación de sistemas democráticos, donde «la labor de construcción de democracias estables y mínimamente dignas pasa necesariamente, pues, por combatir el narcisismo de sus ciudadanos y por extender su simpatía más allá de su círculo de allegados más inmediatos»(Nussbaum, 2014, p. 76).

El segundo argumento que presenta Nussbaum para el cultivo de las emociones políticas es, en palabras de la filósofa, «mantener bajo control ciertas fuerzas que acechan en todas las sociedades y, en último término, en el fondo de todos nosotros: me refiero a las tendencias a proteger nuestro frágil yo denigrando y subordinando a otras personas»(Nussbaum, 2014, p. 17). Ahí se inscriben las prácticas que buscan un beneficio personal o nacional en detrimento de otros, como es el caso de la crisis ambiental en los países del “tercer mundo” que es fruto de la gran contaminación que producen las naciones desarrolladas. Nussbaum identifica en la educación la posibilidad de contrarrestar esta tendencia, pues se puede cultivar la capacidad de reconocer la condición de igualdad en la que un individuo se encuentra con respecto a las demás personas.

3.4. ENFOQUE DE CAPACIDADES

La fraternidad y las emociones de la empatía y el amor constituyen los horizontes de comprensión para generar marcos políticos que puedan responder a la crisis de las democracias contemporáneas. Estos principios deben ser traducidos en políticas públicas que permitan y potencien el ejercicio ciudadano, de la misma manera que deben brindar dar los lineamientos normativos para el ejercicio de lo público. Nussbaum propone el enfoque de capacidades como la matriz sobre la cual deben guiarse los gobiernos que garanticen la libertad y la búsqueda de la justicia social, para poder promover condiciones de vida acordes con la dignidad de todas las personas.

El enfoque de capacidades nace en la cuna de los estudios de desarrollo humano, que tienen en Amartya Sen su mayor exponente. La obra de Nussbaum aporta al concepto del desarrollo humano la sustentación filosófica y política de las condiciones necesarias para que las personas puedan llevar una vida digna.

Al tener como premisa que cada persona es un fin en sí misma, Nussbaum se opone al utilitarismo y a cualquier otro enfoque que vea en las personas un medio para la obtención de un determinado fin. En este sentido resulta claro el análisis que hace Agamben sobre el valor de la vida en cuanto tal: «La vida humana en los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y sobre todo *posibilidades* de sobrevivir, todo en potencia»(Agamben, 2007, p. 14).

Para Nussbaum la libertad permite a las sociedades disponer de un abanico de posibilidades para hacer sus elecciones, basándose en su propia escala de valores, salvando su autodeterminación y aguardando su derecho a la diferencia. Tal premisa supone también una toma de distancia con el comunitarismo, dado

que este comúnmente ve en la homogenización de valores un bien social que además es proclive a sacrificar la diversidad en función de sus propios fines. De este modo, para definir su enfoque de capacidades, Nussbaum se sitúa «desde la perspectiva de una liberal que cree que el respeto por las personas requiere considerable atención y deferencia hacia sus concepciones de lo que es valioso en la vida»(Nussbaum, 2006, p. 74).

De tal manera, desde el liberalismo político, el enfoque de capacidades se propone combatir la injusticia y la desigualdad, particularmente cuando de derivan de los sistemas de exclusión y marginación, bien sea por cuestiones de etnia, género, religión, filiación política, entre otras. Frente a esto Nussbaum se propone «establecer unos principios políticos que puedan servir de fundamento para el derecho constitucional y las políticas públicas en una nación que aspire a la justicia social» (2015, p. 49). Lo anterior implica que los Estados deben generar políticas públicas que mejoren efectivamente las condiciones de vida de las personas, superando el umbral mínimo necesario que dictan las capacidades para cada individuo. Así el Estado debe satisfacer cada capacidad de forma independiente, ya que ninguna capacidad sustituye a las otras. Nussbaum propone diez capacidades centrales:

- *Vida*. Poder vivir hasta el término de una vida humana de duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla.
- *Salud física*. Poder mantener una buena salud, incluida la salud reproductiva; disponer una alimentación adecuada, disponer de un lugar adecuado para vivir.
- *Integridad física*. Poder desplazarse libremente de un lugar a otro; estar protegidos de los ataques violentos, incluidas las agresiones sexuales y la violencia doméstica; disponer de oportunidades para la satisfacción sexual y para la elección en cuestiones reproductivas.
- *Sentidos, imaginación y pensamiento*. Poder utilizar los sentidos, la imaginación, el pensamiento y el razonamiento, y hacerlo de un modo ‘verdaderamente humano’, un modo formado y cultivado por una educación adecuada que incluya, aunque ni mucho menos esté limitada, a la alfabetización y la formación matemática y científica básica; poder usar la imaginación y el pensamiento para la

experimentación y la producción de obras y actos religiosos, literarios, musicales o de índole parecida, según la propia elección; poder usar la propia mente en condiciones protegidas por las garantías de la libertad de expresión política y artística, y por la libertad de práctica religiosa; poder disfrutar de experiencias placenteras y evitar el dolor no beneficioso.

- *Emociones*. Poder sentir apego por cosas y personas externas a nosotras y nosotros mismos; poder amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, y sentir duelo por su ausencia; en general, poder amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada. Que no se malogre nuestro desarrollo emocional por culpa del miedo y la ansiedad. Defender esta capacidad significa defender, a su vez, ciertas formas de asociación humana que pueden demostrarse cruciales en el desarrollo de aquella.
- *Razón práctica*. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida; (esta capacidad entraña la protección de la libertad de conciencia y de observancia religiosa).
- *Afiliación*. a) Poder vivir con y para los demás, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos, participar en formas diversas de interacción social, ser capaces de imaginar la situación de otro u otra; proteger esta capacidad implica salvaguardar las instituciones que constituyen y nutren tales formas de afiliación, así como proteger la libertad de reunión y de expresión política; b) disponer de las bases sociales necesarias para que no sintamos humillación y sí respeto por nosotros mismos; que se nos trate como seres dignos de igual valía que los demás; esto supone introducir disposiciones que combatan la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión u origen nacional.
- *Otras especies*. Poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural.
- *Juego*. Poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
- *Control sobre el propio entorno*. a) Político. Poder participar de forma efectiva en las decisiones políticas que gobiernan nuestra vida; tener derecho a la participación política y a la protección de la libertad de expresión y de asociación; b) Material. Poder poseer propiedades, tanto muebles como inmuebles, y ostentar derechos de propiedad en igualdad de condiciones con las demás personas; tener derecho a buscar trabajo en un plano de igualdad con los demás; estar protegidos legalmente frente a registros y detenciones que no cuenten con la debida autorización judicial. En el entorno laboral, ser capaces de trabajar como seres humanos, ejerciendo la razón práctica y manteniendo relaciones valiosas y positivas de reconocimiento mutuo con otras trabajadoras y trabajadores. (Nussbaum, 2015, pp. 53–54)

Nussbaum divide las capacidades en dos grupos. Primero, las *capacidades combinadas* que responden a las “libertades sustanciales”, es decir, combinan las

posibilidades de alternativas y la totalidad de las oportunidades que una persona tiene para hacer elecciones sobre su condición social, política y económica. Y segundo, las capacidades *internas* que corresponden a las características propias de cada persona y a sus condiciones físicas, intelectuales y emocionales. Lo anterior sugiere que las capacidades son aptitudes desarrolladas, pulidas y potenciadas en la interacción social, en la familia, en el sistema educativo, en el campo laboral, entre otros.

El fortalecimiento por parte del Estado de unas capacidades podría ir, en algunos casos, en detrimento de otras. Ejemplo de esto son los Estados francés y belga que bajo una política de formación liberal prohíben las manifestaciones de tipo religioso en los espacios públicos, relegando la religión a la esfera privada de las personas. O el caso de los migrantes, en el que «(...)muchas personas que disponen de la capacidad interna para participar en política no pueden optar por hacerlo porque no tienen la capacidad combinada para ello: pueden ser inmigrantes sin derechos legales»(Nussbaum, 2015, p. 41). La idea que estos dos tipos de capacidades deben ser fortalecidas al unísono es fundamental para la formación de una nueva ciudadanía, pues tiene que ver con el sistema democrático y la manera en que estas luego puedan incidir en el sistema mismo.

Ya que las capacidades combinadas son «la suma de las capacidades internas y las condiciones sociales/políticas/económicas en las que pueden elegirse realmente el funcionamiento de aquellas, no es posible conceptualmente una sociedad que produzca capacidades combinadas sin que antes produzca capacidades internas»(Nussbaum, 2015, p. 42). Lo anterior lleva al objetivo del accionar político a que todos los individuos puedan fortalecer sus capacidades combinadas como una posibilidad propia de poner en práctica su libertad y posibilidad de elección.

3.5. EL ENFOQUE DE CAPACIDADES, UNA VÍA PARA RESPONDER A LOS RETOS DE LAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÁNEAS

En el segundo capítulo han sido enunciados diferentes retos que se presentan en las democracias contemporáneas. Si bien el enfoque de capacidades propuesto por Nussbaum tiene como finalidad proponer una teoría de justicia social, su aplicación puede contribuir al mejor funcionamiento del sistema democrático y a plantear un marco de acción para el compromiso ciudadano que mejoraría tanto al Estado como el sistema de gobierno.

3.5.1. Estructura estatal abierta al cosmopolitismo

Para algunos analistas, en el mundo se presenta un viraje en las políticas migratorias de tendencias conservadoras y de cierre de fronteras. Por ejemplo, las barreras para detener el masivo flujo de migrantes desde África y Medio Oriente hacia Europa. Pero más allá de estas tendencias políticas, la globalización es un hecho irreversible que hace fundamental generar una **estructura estatal abierta al cosmopolitismo**. La idea del «Estado cosmopolita» parece contradictoria en sí misma, pero «el cosmopolitismo es un conjunto de valores y prácticas que pueden ser aplicados por cualquier institución política, incluido el Estado»(Held & Archibugi, 2012, pp. 66–67). Para que esto sea posible se requieren diferentes elementos, los cuales pueden ser potenciados desde el marco normativo planteado por Nussbaum.

En la lista de las diez capacidades centrales cada una tiene un valor propio, pero se entrelazan entre ellas. La razón práctica y la afiliación son dos

capacidades que constituyen el andamiaje sobre el cual se pueden desarrollar todas las demás:

Razón práctica. Poder formarse una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de la propia vida; (esta capacidad entraña la protección de la libertad de conciencia y de observancia religiosa).

Afiliación. a) Poder vivir con y para los demás, reconocer y mostrar interés por otros seres humanos, participar en formas diversas de interacción social, ser capaces de imaginar la situación de otro u otra; proteger esta capacidad implica salvaguardar las instituciones que constituyen y nutren tales formas de afiliación, así como proteger la libertad de reunión y de expresión política; b) disponer de las bases sociales necesarias para que no sintamos humillación y sí respeto por nosotros mismos; que se nos trate como seres dignos de igual valía que los demás; esto supone introducir disposiciones que combatan la discriminación por razón de raza, sexo, orientación sexual, etnia, casta, religión u origen nacional (Nussbaum, 2015, p. 54).

Estas capacidades tienen un valor relevante al momento de pensar Estados con estructuras abiertas al cosmopolitismo. El compromiso por el cosmopolitismo le exige al Estado «un esfuerzo, siempre que sea posible, para reducir las desigualdades entre ciudadanos y no ciudadanos y para ofrecer un camino para que los residentes de larga duración adquieran los derechos políticos que ya disfrutaban sus ciudadanos»(Held & Archibugi, 2012, p. 67). Esta práctica es posible cuando se reconoce un vínculo entre los humanos y cuando la humanidad en su conjunto pasa a ser sujeto político por excelencia. En cuanto a la institucionalidad propiamente dicha, un “Estado cosmopolita” apoya las estructuras locales de forma que puedan mantener una autonomía en sus decisiones e independencia en la gestión de los recursos, buscando asegurar una atención diversificada. De igual forma requiere un cuidado por las instituciones que permitan la agremiación y la participación política de los individuos.

La promoción de la democracia como el sistema de gobierno donde se hace posible el respeto por las libertades individuales, le corresponde a los Estados democráticos. No obstante, como denuncian Held y Archibugi, «Desde hace demasiado tiempo, los países democráticos vienen aceptando pasivamente, o

incluso apoyando activamente, a regímenes dictatoriales cuando esto redundaría en su beneficio»(2012, p. 68). Tal situación exige una nueva doctrina democrática que debe estar fundada efectivamente en la dignidad humana, más que en los intereses particulares. Así se excluyen las intervenciones armadas para instalar la democracia pero se promueve los incentivos, acuerdos multilaterales de cooperación y cualquier iniciativa de política exterior que tenga como principio la defensa efectiva de los derechos humanos. En términos del enfoque de capacidades, lo anterior se condensa en la capacidad de *Vida*: «Poder vivir hasta el término de una vida humana de duración normal; no morir de forma prematura o antes de que la propia vida se vea tan reducida que no merezca la pena vivirla»(Nussbaum, 2015, p. 53).

3.5.2. Un nuevo civismo

El civismo no se trata solamente de la promoción de instituciones abiertas a la diversidad, sino de la formación de ciudadanos que hagan posible el funcionamiento de un enfoque cosmopolita en el Estado. Como se concluyó en el primer capítulo, las nuevas comprensiones de la ciudadanía requieren procesos educativos en los que se puedan fomentar valores que defiendan la dignidad humana.

Frente al debate académico sobre la conveniencia de la educación patriótica o cosmopolita, Nussbaum (1997) presenta cuatro argumentos sobre la conveniencia de sistemas educativos que formen “personas mundo”. Primero, la educación cosmopolita otorga a los estudiantes una racionalidad que los hace leer el papel de la propia nación en la historia para obtener un mejor conocimiento de sí mismos: «observándonos a nosotros mismos a través de la lente de los demás llegamos a distinguir aquello que, en nuestra práctica, es local y superfluo, y lo que es más amplia y profundamente compartido»(Nussbaum, 1996b, p. 38).

Segundo, el sistema educativo debe contribuir a «progresar en la solución de problemas que requieren la cooperación internacional»(Nussbaum, 1997, p. 39). La complejidad de los desafíos mundiales requiere respuestas igualmente complejas que entrelacen los destinos de diferentes naciones, tales como lo desafíos que suponen los recursos alimenticios, la demografía o el calentamiento global. Poder adelantar procesos de diálogo para hacer frente a este tipo de situaciones exige un conocimiento cercano de las otras naciones, tanto en su contexto geográfico como en los contextos sociales e históricos. Adela Cortina (1998) afirma que el primer paso para un diálogo es considerar al otro como un interlocutor válido, pero para que esto sea posible es necesario conocerlo.

Tercero, al formar a los estudiantes en el cosmopolitismo se puede aportar a la toma de consciencia sobre las responsabilidades que se tienen con el resto del mundo. Como indicaba Puyol (2010) esta es una responsabilidad que va más allá del campo legalista, porque radica en una verdadera pregunta por el otro, por el mal que se le ha impartido voluntaria o involuntariamente o por la omisión del bien que se puede hacer. Este argumento se refuerza «si verdaderamente creemos que todos los seres humanos fueron creados iguales y dotados de algunos derechos inalienables, tenemos la obligación moral de reflexionar en torno a lo que dicha concepción nos pide que hagamos con y por el resto del mundo» (Nussbaum, 1997, p. 41).

Y cuarto, el sistema educativo que se viene esbozando debe procurar enseñar la multiculturalidad como un valor, no solo dentro de las fronteras de una nación, sino también fuera de sus límites.

No se trata pues de azuzar sentimientos antipatrióticos, sino de promover un compromiso de carácter local con una visión mundial que tenga presente la complejidad y la interconexión del mundo globalizado: «Si construimos el patriotismo correcto... los interesados en el amor universal podrían aspirar a

producir a partir de aquel las bases de una fraternidad verdaderamente internacional» (Nussbaum, 2014, p. 75). El horizonte de la formación de nuevos ciudadanos está en función de generar relaciones sociales fraternas que parten de un círculo de acción inmediato hacia todos los seres humanos. En este contexto «El sentimiento nacional, por lo tanto, no sería solamente un instrumento de transición hacia la fraternidad universal, sino también un principio permanente de la organización de esta»(Nussbaum, 2014, p. 76). Las acciones locales con mirada global trascienden en el tiempo y se convierten en uno de los fundamentos de la educación del nuevo civismo.

3.5.3. La fraternidad: una forma de combatir el hiperindividualismo

El individualismo posmoderno, como una de las afecciones de las democracias contemporáneas, fue evidenciado en el capítulo anterior a través de la denuncia de Lipovestky:

Alrededor de este conflicto “estructural” del individualismo se juega el porvenir de las democracias: no hay en absoluto tarea más crucial que hacer retroceder el individualismo irresponsable, redefinir las condiciones políticas, sociales, empresariales, escolares, capaces de hacer progresar el individualismo responsable. (2000a, p. 16)

Las políticas sociales, empresariales y escolares que demanda Lipovestky encuentran en las capacidades de la *vida*, la *integridad física*, la *imaginación* y *pensamiento* y en la capacidad de *emociones* los umbrales mínimos para una vida digna. Considérese de forma particular la capacidad de las *emociones*:

Poder sentir apego por cosas y personas externas a nosotras y nosotros mismos; poder amar a quienes nos aman y se preocupan por nosotros, y sentir duelo por su ausencia; en general, poder amar, apenarse, sentir añoranza, gratitud e indignación justificada. Que no se malogre nuestro desarrollo emocional por culpa del miedo y la ansiedad. Defender esta

capacidad significa defender, a su vez, ciertas formas de asociación humana que pueden demostrarse cruciales en el desarrollo de aquella (Nussbaum, 2015, p. 54).

Las emociones son la base de la reconstrucción del tejido social. Entre ellas la simpatía y el amor son emociones fundamentales para hacer frente al “crepúsculo del deber” denunciado por Lipovetsky (2000). Esto conlleva a los individuos a ser capaces de asumir compromisos por causas que exigen ampliar el círculo de simpatía, y sobre las cuales no se obtenga posiblemente un beneficio directo.

La violencia es otra de las manifestaciones de la incapacidad de reconocer en el otro la dignidad que le es inherente. También es una muestra de la falta de civismo. Frente a esto Nussbaum identifica en la educación en la empatía una posible respuesta: «Si bien la empatía no equivale a la moral, puede proporcionarle ciertos elementos esenciales. A medida que se va formando la capacidad de interés por el otro, aumenta el deseo de controlar la propia agresividad» (Nussbaum, 2010, p. 64). La empatía y la fraternidad no se constituyen en marcos legalistas que generan coacción frente a la violencia, pero otorgan elementos para contrarrestarla identificando en el otro un “otro en sí mismo”.

La propuesta es clara: generar condiciones políticas que hagan posible la resignificación de la ciudadanía. Y propiciar que la ciudadanía, apoyándose en la fraternidad como categoría articuladora de la libertad y la igualdad, aporte a una reconstrucción de las dinámicas democráticas.

En síntesis la aplicación de una teoría política que esté guiada por la fraternidad como categoría de acción y pensamiento, y que además esté animada por la empatía y el amor, tienen una repercusión política y social. Tal planteamiento incide en el funcionamiento general de la democracia y del Estado,

en la medida en que hacen parte de un mismo sistema. La reconfiguración de la ciudadanía puede generar un bucle virtuoso en el sistema, en el que inicialmente se puede generar un regreso de la ciudadanía que puede ser encausado hacia la recuperación de lo público. Adicionalmente una ciudadanía ampliada y participativa puede limitar los peligros de los totalitarismos, de la misma forma en que la igualdad puede formar en la diversidad para mitigar las tendencias separatistas.

El enfoque de capacidades plantea un reto considerable al funcionamiento estatal, en la medida en que demanda un marco ampliado de condiciones para garantizar unas condiciones de vida digna. No obstante estas condiciones fortalecen al Estado en sus funciones, pues requerirían una mejora de todo el aparato institucional y de todos los servicios que presta, particularmente en lo referente a la salud y a la educación. La idea de un Estado abierto al cosmopolitismo puede ser la salida política viable para la inserción ciudadana de las «masas de residentes no ciudadanos» que abundan en las sociedades, y que más allá de su estatus legal merecen condiciones de vida que sean acordes con su dignidad.

CONCLUSIONES

Las dinámicas sociales contemporáneas, marcadas por los flujos migratorios, la volatilidad de capitales, la porosidad en las fronteras y la integración en todos los niveles, demandan de la ciencia política la actualización de sus categorías, de tal forma que pueda darse cuenta de la realidad y de las lógicas rigen a las sociedad.

Entre estas categorías se encuentra el concepto de ciudadanía y la participación ciudadana. Hasta ahora la comprensión moderna de la ciudadanía tiene una gran vigencia. En dicha visión el ciudadano cuenta con unos derechos y unos deberes en la participación en el Estado y, aunque la ciudadanía es posible adquirirla, normalmente tiene una vinculación territorial. Pero en el tiempo en el que la movilidad humana supera cualquier precedente, esta definición resulta insuficiente. Por una parte no da cuenta de todos los individuos residentes en un territorio, y por otra restringe significativamente las posibilidades de participación y de acción política de quienes se encuentran en la ilegalidad.

Esta investigación ha querido rastrear nuevas formas de comprensión de la ciudadanía que puedan dar luces para una lectura más cercana de la realidad. También ha querido encarar la limitación conceptual de la modernidad para comprender la relación de los individuos con lo público. Para tales fines se rastrearon académicos de diferentes áreas y latitudes, quienes consideran la necesidad de abrir el concepto de lo ciudadano a las lógicas de la globalización, tales como Will Kymlicka, Edgar Morin, Pierpaolo Donati y Martha Nussbaum. Todos ellos encuentran en las diferencias culturales una fuente de riqueza para los Estados-nación, pero señalan también que tal situación exige de los Estados nuevas formas de institucionalidad abiertas al cosmopolitismo. Contrario a la defensa de los discursos identitarios y de exclusión, estos autores consideran que la inclusión puede ayudar a redescubrir y afianzar los valores propios de una cultura y generar vínculos más estrechos de cohesión social, facilitando de esta

manera una mayor estabilidad del aparato estatal que al generar espacios inclusivos disminuye las tendencias separatistas. De igual forma los autores coinciden en la necesidad de generar procesos educativos que tengan como ejes el reconocimiento de la dignidad, la igualdad y la valoración de la diferencia.

Frente a la pregunta sobre la participación ciudadana en los contextos propios de la globalización, el internacionalista Pasquale Ferrara propone ampliar las “coordenadas” espaciales e incluir también las temporales. Se debe tener presente que ya no se trata de procesos políticos que implican territorios delimitados, sino que los territorios son superados tanto en sus fronteras como en la envergadura temporal. Las políticas públicas en el campo ecológico, por ejemplo, repercuten en diferentes generaciones y no se pueden delimitar geográficamente sus beneficios o sus daños. De igual forma Ferrara propone la generación de espacios participativos amplios para que la dinámica democrática sea efectivamente representativa de todas las realidades sociales. Se requiere generar nuevos métodos y nuevas vías de participación que hagan a la democracia cada vez más incluyente.

La necesidad de reconfigurar la ciudadanía está vinculada con la crisis que viven las democracias contemporáneas. Hay una evidencia empírica que señala que los sistemas democráticos no satisfacen las exigencias de las sociedades como verdaderos gobiernos del pueblo. Aunque las razones que producen el declive democrático son múltiples, esta investigación se centró en cuatro: primero la dificultad en acotar el significado de democracia, ampliamente usado por todo tiempo de regímenes y desgastado en su calidad; segundo la deslegitimización de los fundamentos normativos de la democracia, pues desde la promulgación del tríptico francés, la libertad y la igualdad se han convertido en los ejes transversales de diferentes regímenes que han dado lugar a dos grandes bloques ideológicos sobre los cuales se han configurado sociedades enteras; tercero las fisuras que presenta el Estado contemporáneo en sus rasgos distintivos

fundamentales inciden decididamente en el ejercicio democrático tales como la decadencia de la burocracia, la corrosión del vínculo social y en la levedad de la soberanía; y el cuarto elemento que se identifica como fundamental en la crisis de las democracias contemporáneas es la falta de civismo, que se expresa en la falta de compromiso ciudadano y en la disolución de un vínculo social que pueda unir a los ciudadanos más allá de su etnia, religión o género.

En tal escenario esta monografía plantea diferentes rutas que no son excluyentes entre sí, sino que ofrecen un abanico de comprensiones con el fin de generar respuestas tan complejas como compleja es la situación. En el campo funcional presenta los procesos de análisis de calidad democrática, ya en uso en muchos países, como una forma de diagnóstico y monitoreo de los sistemas democráticos. No obstante, el presente trabajo se centra principalmente en una propuesta de tipo normativo, la cual focaliza la crisis en los fundamentos mismos de la democracia: la libertad y la igualdad.

Se propone a la fraternidad como una categoría de pensamiento y praxis política. La fraternidad del tríptico francés permanece silenciosa en el devenir político de Occidente, pero se muestra como fundamental para afrontar los retos contemporáneos. La fraternidad es capaz de articular a la libertad con la igualdad, en la medida en que no se puede ser fraterno e inequitativo, o ser fraterno y coartar al otro. Al presentar a la fraternidad como categoría política, se propone que esta sea un lente a través del cual se pueda leer de forma diferente el ejercicio del poder para dotarlo de rasgos propios. Por ejemplo la fraternidad puede cambiar la comprensión del sujeto político, normalmente comprendido como “el ciudadano”, dado que encuentra en la humanidad el objeto último de lo político. De igual forma la fraternidad plantea nuevos retos éticos tales como la reconceptualización de la responsabilidad, la cual supera el lineamientos legalista de asumir lo que se ha realizado y asume también el bien que se deja de hacer hacia otros.

La fraternidad va de la mano con la emoción política de la empatía, pues para la generación de políticas fraternas el otro debe ser comprendido como un igual. Tal situación invita al individuo a ser capaz de ponerse en el lugar del otro. La actualización de estos principios encuentra en el enfoque de capacidades de Nussbaum una matriz de acción que lleva a los Estados a cumplir con el umbral mínimo para que la vida de los ciudadanos corresponda a la dignidad que les es inherente. Entre dichas capacidades, las que más se acercan a la reactivación de la dinámica democrática son las capacidades de *razón práctica* y *afiliación*.

Esta investigación demuestra la necesidad de explorar marcos político-normativos que puedan ayudar a dotar de significado a la democracia y al ejercicio ciudadano, dado que la crisis contemporánea es una crisis de la libertad y de la igualdad con múltiples manifestaciones. Se hace necesario pues generar nuevos procesos políticos que pongan en el centro de la acción a la persona y que permitan a los ciudadanos reconocer su paridad en la dignidad sin distinción de sexo, etnia, religión o procedencia. De tal modo, las dinámicas sociales contemporáneas no solo exigen una apertura de las fronteras físicas sino también de las fronteras mentales.

BIBLIOGRAFÍA

- ACNUR. (2015). *Mundo en guerra. Tendencias globales. Desplazamiento forzado en el 2014* (p. 56). Geneva: UNHCR ACNUR. Recuperado a partir de http://www.acnur.es/portada/slider_destacados/img/PDF_180615093507.pdf
- ACNUR. (2016). *Tendencias globales. Desplazamiento forzado en 2015*. Recuperado a partir de <http://www.acnur.org/cb762c96-de4f-4505-8667-d18160cec2bc>
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. (Adriana Hidalgo Editoria). Buenos Aires.
- Arendt, H. (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Aristóteles. (s/f). *La Política*. (P. Abril, Trad.). Madrid: RNuestra aza.
- Baggio, A. (2008). Il dibattito intorno all'idea di fraternità. Prospettive di ricerca politologica. *Sophia*, 71–81.
- Baggio, A. (2009). La fraternidad antagonista. La interpretación freudiana y la fundación de la sociedad igualitaria y conflictiva. En A. Baggio (Ed.), *La fraternidad en perspectiva política* (pp. 201–256). Buenos Aires: Ciudad Nueva.
- Baggio, A. (2012). *Caino e suoi fratelli. I fondamenti relazionale nella politica e nel diritto*. (A. Baggio, Ed.). Roma: Città Nuova.
- Baggio, A. (2014). Crisi delle ademocrazia e strategie della fraternità. *Nuova umanità*,

XXXIV(216).

Bauman, Z. (2008). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Bidart, G. (1997). *Manual de historia política*. Buenos Aires: Ediar.

Bobbio, N. (2001). *El futuro de la democracia*. México, D. F.: Fondo de cultura económica.

Bobbio, N. (2008). *Democrazia. Il dizionario di Politica* (pp. 235–243). Torino: UETE.

Bredlow, L. A. (2007). POLÍTES Y KOSMOPOLÍTES: ALGUNAS NOTAS SOBRE CIUDADANÍA Y FILOSOFÍA EN EL MUNDO ANTIGUO (pp. 1–12). Presentado en *Polítes y kosmopolítes: algunas notas sobre ciudadanía y filosofía en el mundo antiguo*, Universidad de Barcelona. Recuperado a partir de <http://www.ub.edu/demoment/jornadasfp/PDFs/15-Politesykosmopolites.pdf>

Camps, V. (2000). Educación y cultura democrática. En *La cultura de la democracia: el futuro* (pp. 97–112). Barcelona: Ariel.

Camps, V. (Ed.). (2010). *Democracia sin ciudadanos. La construcción de las ciudadanías en las democracias liberales*. Madrid: Trotta.

Chevallier, J. (2011). *El Estado posmoderno*. Bogotá: Universidad Externado.

Corral, B. A. (2005). Nacionalidad y ciudadanía: una aproximación histórico-funcional. *Historia constitucional*, (6), 29–76.

Cortina, A. (1998). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.

Dahl, R. (2002). *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós.

Dahl, R. (2006). *On political equality*. USA: Yale University Press.

Diderot, D., & D'Alambert, J. le R. (1994). *Artículos políticos en la enciclopedia*.
Barcelona: Altaya.

Diógenes Laercio. (2010). *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Zamora: Lucina.

Donati, P. (2000). *La cittadinanza societaria*. Bari: Laterza.

Donati, P. (2013). *Sociologia della relazione*. Bologna: Il Mulino.

Drèze, J., & Sen, A. (2014). *Una gloria incierta. India y sus contradicciones*. Madrid:
Taurus.

Ferrara, P. (2010). La partecipazione nel mondo globale. En D. Ropelato (Ed.),
Democrazia intelligente. La partecipazione: attori e processi (pp. 102–116). Roma:
Città Nuova.

Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Suramericana.

Forrest, W. G. (1988). *Los orígenes de la democracia griega. La teoría política griega entre
el 800 y el 400 A.C.* (P. Lopez Baraja de Quioroga, Trad.). Madrid: Akal.

Glaser, D. (1997). La teoría normativa. En D. Marsh & G. Stoker (Eds.), *Teoría y método
de la ciencia política* (pp. 33–52). Madrid: Alianza.

Harto de Vera, F. (2005). *Ciencia política y teoría política contemporáneas: una relación*

problemática. Madrid: Trotta.

Held, D., & Archibugi, D. (2012). La democracia cosmopolita: caminos y agentes. *Papeles*, (117), 57–86.

International Organization for Migration (Ed.). (2015). *Migrants and cities: new partnerships to manage mobility*. Geneva: IOM.

Kant, I. (1921). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (M. García Morente, Trad.).

kelsen, H. (2005). *Esencia y valor de la democracia. Forma del Estado y folosofia*. Ediciones Coyoacál.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural* (1a ed.). Barcelona: Paidós.

Kymlicka, W. (2003). *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.

Kymlicka, W., & Norman, W. (1997). El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía. *La política*, 3, 5–39.

Levine, D. H., & Molina, J. E. (2007). La calidad de la democracia en América Latina: una visión comparada. *América latina hoy: Revista de ciencias sociales*, (45), 17–46.

Lipovetsky, G. (2000a). *el crepúsculo del deber. La ética inodora de los nuevos tiempos democráticos* (5a ed.). Barcelona: Anagrama.

Lipovetsky, G. (2000b). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. (10a ed.). Barcelona: Anagrama.

- LoPresti, A. (2013). *I principi della democrazia. Una ricerca nell'era dell'interdependenza*. Roma: Città Nuova.
- Lubich, C. (2002). Lo spirito di fratellanza nella politica come chiave dell'unità dell'Europa e del mondo. *Nuova umanità*, (139), 15–28.
- Mardones, R. (2006). Educación democrática liberal: una lectura desde el principio de la fraternidad. En A. Baggio (Ed.), *El principio olvidado: la fraternidad*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.
- Mardones, R. (2012). Verso una precisione concettuale della fraternità politica. En A. Baggio (Ed.), *Caino e suoi fratelli* (pp. 76–108). Roma: Città Nuova.
- Marshall, T. H. (1997). Ciudadanía y clase social. *Reis*, (79), 297–344.
- Meyenberg, Y. (1999). Ciudadanía: Cuatro recortes analíticos para aproximarse al concepto. *Perfiles latinoamericanos*, 15, 9–26.
- Morin, E. (2001). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. (M. Vallejo-Gómez, Trad.). Barcelona: Paidós. Recuperado a partir de <http://app.ute.edu.ec/content/3344-23-59-1-23-17/PAPEL%20TRES%20UNESCO-MORIN-SIETE%20SABERES.pdf>
- Morin, E. (2011). *La vía: para el futuro de la humanidad*. (N. Petit, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Morin, E., & Kern, A. (2006). *Tierra-Patria*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Nussbaum. (2014). *Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la*

justicia. Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M. C. (1996a). Aristotle on Emotions and Rational Persuasion. En A. Rorty (Ed.), *Aristotle's Rhetoric* (pp. 303–323). Berkeley: University of California Press.

Nussbaum, M. C. (1996b). *Los límites del patriotismo*. Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M. C. (1997). Educar ciudadanos del mundo. En *Cosmopolitas o patriotas*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Nussbaum, M. C. (2005). *El cultivo de la humanidad. Una densa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M. C. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz.

Nussbaum, M. C. (2007). *Fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M. C. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz.

Nussbaum, M. C. (2015). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Bogotá: Paidós.

OIM. (2012). Movilidad Humana. En *Gestión fronteriza integral en la subregión andina*. Lima: Organización Internacional para la Migraciones.

ONU. (2016). Armas nucleares [Institucional]. Recuperado a partir de <http://www.un.org/es/disarmament/wmd/nuclear/>

Pérez Luño, A. E. (2002). Ciudadanía y definiciones. *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*, (25), 177–211.

Pindado, F. (2008). *La participación ciudadana es la vida de las ciudades*. Ediciones del Serbal Barcelona. Recuperado a partir de http://aragonparticipa.aragon.es/sites/default/files/stories/Jornadas/presentacion_libro/libro_participacion_ciudadana_cap7.pdf

Platón. (1872). *Las Leyes*. Madrid: Patricio de Azcarate.

Puyol, Á. (2010). El deber del ciudadano con la humanidad. En V. Camps (Ed.), *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*. Madrid: Trotta.

Ropelato, D. (2006). Notas sobre participación y fraternidad. En A. Baggio (Ed.), *El principio olvidado: la fraternidad*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.

Ropelato, D. (2010). Scenari della partecipazione. Interrogativi e prospettive. En D. Ropelato (Ed.), *Democrazia intelligente. La partecipazione: attori e processi* (pp. 25–46). Roma: Città Nuova.

Rousseau, J.-J. (1762). *El contrato social, o sea principios de derecho político*.

Sánchez Parga, J. (1995). *Lo público y la ciudadanía en la construcción de la democracia*. Quito: ILDIS.

Sartori, G. (1995). *Elementi di teoria politica* (3a ed.). Bologna: Il Mulino.

Sen, A. (2006). *El valor de la democracia*. (J. Lomelí, Trad.). Madrid: El Viejo Topo.

Touraine, A. (1999). *¿Podremos vivir juntos?. Iguales y diferentes*. São Paulo: Fondo de cultura economica.

Tucídides. (1987). *Historia de la guerra del peloponeso*. Madrid: Hernando.

Valcárcel, A. (2000). Cultura y democracia. En *La cultura de la democracia: el futuro*. Barcelona: Ariel.