

## THE CIVIC SUBJECT VS THE POLITICAL SUBJECT. THE NECESSARY REBELLIOUSNESS

JOSÉ RAMÓN ORRANTIA CAVAZOS

ORCID.ORG/0000-0002-6219-4387

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Química

jrorrantia@quimica.unam.mx

**Abstract:** *In this paper, we contrast the characteristics of a civic subject with those of a rough and vulgar political subject. While we acknowledge the importance of civility for establishing a democratic dialogue, she does not immediately entail a democratic subject. Thus, democratic practice requires the emergence of a political subject that does not operate from a safe and structured space, but rather initiates new narratives and symbolic forms that challenge the institutionalized normative framework and set in motion a contingent historical process. Through a critique of the civic subject of liberal democracy, we expose the characteristics of the political subject and how its unforeseen and unpredictable emergence opens up the possibility of liberation through the politicization of proscribed areas of the political space, through resistance and rebellion.*

**KEYWORDS:** CIVIC SUBJECT; POLITICAL SUBJECT; CRITIC OF LIBERALISM; PUBLIC SPACE; RESISTANCE AND REBELLION

RECEPTION: 16/07/2024

ACCEPTANCE: 12/12/2024

## EL SUJETO CÍVICO VS EL SUJETO POLÍTICO. LA NECESARIA REBELDÍA

**JOSÉ RAMÓN ORRANTIA CAVAZOS**

ORCID.ORG/0000-0002-6219-4387

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Química

jrorrantia@quimica.unam.mx

**Resumen:** En este trabajo se comparan las características de un sujeto cívico con las de un sujeto político tosco y vulgar. Si bien reconocemos la importancia de la virtud de la civilidad, para el establecimiento de diálogos democráticos no implica inmediatamente un sujeto democrático. Así, la práctica democrática exige la emergencia de un sujeto político que no opera desde un espacio seguro y estructurado, sino que echa a andar nuevas formas narrativas y simbólicas que ponen en crisis el entramado normativo institucionalizado y echan a andar un proceso histórico contingente. A partir de una crítica del sujeto cívico de la democracia liberal, exponemos las características del sujeto político y cómo su emergencia, ni prevista ni previsible, abre la posibilidad a la liberación mediante la politización de ámbitos proscritos del espacio político, a través de la resistencia y la rebeldía.

**PALABRAS CLAVE:** SUJETO CÍVICO; SUJETO POLÍTICO; CRÍTICA AL LIBERALISMO; ESPACIO PÚBLICO; RESISTENCIA Y REBELDÍA

**RECEPCIÓN:** 16/07/2024

**ACEPTACIÓN:** 12/12/2024

## INTRODUCCIÓN

Destaca el llamado a la civilidad ante la polarización de opiniones políticas. Se denuncia que la carencia de virtudes cívicas por parte de los ciudadanos constituye un obstáculo a la democracia, pues se ha vuelto casi imposible mantener una conversación civilizada y respetuosa sobre temas políticos, principalmente en redes sociales, espacios donde el anonimato sirve como dispositivo que libera los más agresivos impulsos, en forma similar a lo que ocurre en una multitud masificada. Es conocida la “Ley de Godwin”, según la cual “a medida que una discusión en línea se alarga, la probabilidad de que aparezca una comparación en la que se mencione a Hitler o a los nazis tiende a uno”, momento en el cual el hilo debería cerrarse. Así, se hace un llamado a la civilidad como virtud ciudadana para evitar la polarización de opiniones que rompen la posibilidad de crear concordia.

Digo que destaca esta apelación a la civilidad como virtud que abre la posibilidad del diálogo democrático porque, en realidad, parece que ella opera más bien como una condena de la confrontación y como proscripción de posturas radicales (de *radix*, relativo a la raíz): la civilidad establece los límites de lo permisible en la discusión pública, los términos y formas que ésta debe adoptar e incluso los temas apropiados (e inapropiados) para incluirse en una agenda pública. La virtud de la civilidad puede operar como un dispositivo de reforzamiento del *status quo*, dispositivo de medianía que termina convirtiéndose en máquina social de exclusión al proscribir del espacio público la aparición de ciertos grupos cuyas posturas pongan en entredicho las estructuras sociales dadas o los valores sobre los que dichas estructuras se fundamentan.

No pretendemos decir que la civilidad carezca de una función positiva en la deliberación democrática, pues la considero necesaria para el establecimiento del diálogo democrático. No obstante, la virtud cívica no es suficiente para que este diálogo sea realmente democrático. Es desde esta idea que se construye este trabajo: el sujeto cívico, quien se comporta de acuerdo con determinados estándares de conducta dictados por un cierto código civil (o legal), *no es inmediatamente un sujeto democrático*. Sostenemos que la práctica democrática exige la emergencia de un sujeto político que no opera desde un espacio seguro y estructurado, sino que echa a andar nuevas formas narrativas y simbólicas que pueden cuestionar las formas de institucionalización para abrir nuevas posibilidades expresivas e identitarias. El sujeto

político es *agónico*, confronta posiciones que se *ponen en juego* en un tiempo existencial y entrópico en el cual lo imprevisto *emerge*, surge espontáneamente la diferencia velada o proscrita, negada, en forma de resistencia que, en el caso radical de la rebeldía, cuestiona o pone en crisis los comportamientos “cívicos” de manera tosca, torpe, grosera, *vulgar* o disruptiva.

La práctica de virtudes es formadora del carácter, el cual variará dependiendo del tipo de virtudes ejercitadas. Podemos identificar y señalar las características de dos sujetos diferentes (dos formas de ser sujeto) y, en momentos, contrapuestos: el sujeto cívico y el sujeto político. El énfasis puesto en las virtudes cívicas como constitutivas del ciudadano democrático se ha traducido en despolitización del espacio público al sancionar (moral y legalmente) ciertos comportamientos como “incivilizados” o toscos. Primero, para identificar algunas notas del sujeto cívico, exponemos qué se entiende por virtud cívica o civilidad, de acuerdo con la postura de Edward Shills y con la reconstrucción histórica que del concepto hace Teresa Bejan. Mostraremos que el ideal de civilidad de Shills —un ideal de comunidad política y de ciudadanía que promueve el pluralismo interno— impone un cierto patrón de comportamiento y de apreciación y apego a las instituciones de la sociedad civil que determina la forma de participación política (moderación de los intereses de las partes para evitar la intensificación de la confrontación y el conflicto, diálogo de modales refinados) e institucionaliza un repertorio valorativamente cargado, dejando fuera del ámbito público los intereses de grupos sociales subordinados —que cuestionan la forma en que ciertas relaciones de poder han sido institucionalizadas— o proscribiendo el surgimiento de identidades grupales emergentes.

En seguida, mostramos cómo las posturas pluralistas liberales de Sartori y de Rawls pecan del mismo defecto que la virtud de la civilidad de Shills, pues condicionan la permisividad de las identidades plurales al respeto de (a comportarse de acuerdo con) una serie de valores (que ellos denominan políticos para presentarlos como neutrales valorativamente) típicos de una sociedad liberal bien ordenada. Señalamos que el supuesto de la neutralidad valorativa de los principios liberales es precisamente lo que está en cuestión, por lo que su argumentación parece fundamentarse en una petición de principio.

En tercer lugar, retomando la descripción que Habermas hace del ámbito público burgués, mostramos que las críticas que Nancy Fraser realiza a Habermas pueden ser extendidas a la comprensión de la sociedad civil como

sociedad de civilidad, característica de las sociedades liberales burguesas. De esta forma, establecemos la equivalencia entre el sujeto cívico y el ciudadano de una sociedad liberal burguesa en la que, a través del establecimiento de una tajante división entre lo público y lo privado, se han despolitizado diferentes ámbitos y formas de relación (opresión, dominación, exclusión) humanas.

Finalmente, rescatando la noción de lo político de Hannah Arendt —de acuerdo con la cual lo político es la característica de la condición (no naturaleza) humana de la pluralidad y se da en el *entre-los-hombres* (*sic*)—, exponemos cuáles son las características del sujeto político y cómo se constituye a través de su emergencia no prevista ni previsible, poniendo en crisis el entramado normativo institucionalizado y echando a andar un proceso histórico contingente. El sujeto político, en tanto sujeto emergente, es un sujeto confrontativo, *agónico*, que puede poner en jaque las raíces o fundamentos de las instituciones de la sociedad civil y del Estado. En esta confrontación existencial y entrópica, los ciudadanos que se confrontan, que disienten, *se ponen en juego*, es decir, apuestan su propia constitución identitaria. Es por este carácter entrópico que pueden emerger, inesperadamente, configuraciones nuevas de los sujetos políticos, configuraciones que estructuran un espacio público en el que no sólo participan los *ya-igualmente-libres*, sino que abre la posibilidad a la *liberación* mediante la politización de ámbitos proscritos del espacio político, a través de la resistencia y la rebeldía.

## LA VIRTUD DE LA CIVILIDAD Y EL SUJETO CÍVICO

Al ser *civitas* la traducción latina de la palabra griega *polis*, podría considerarse que tienen el mismo significado: ciudad. Así, “cívico”, “civilidad” y “político/a” parecerían referir a una práctica llevada a cabo en la vida de la ciudad, entendida como un tipo de comunidad política. No obstante, cuando hablamos de la actividad cívica de un ciudadano, queda claro que decimos algo fundamentalmente distinto de cuando hablamos de su actividad política. Lo político y lo cívico y la política y la civilidad, entonces —y aunque es verdad que estos términos pueden guardar relación entre ellos—, no refieren al mismo tipo de comportamientos, acciones sociales, actitudes o virtudes. En este apartado reviso lo que se ha entendido por civilidad o virtud

cívica, para señalar las características de un *sujeto cívico*, las cuales contrasto posteriormente con aquéllas del sujeto político y con la práctica política.

I. De acuerdo con Edward Shills, la civilidad es una virtud que permite la regulación de la conducta de los ciudadanos de una sociedad pluralista, en la cual la sociedad civil está compuesta de un complejo de instituciones (económicas, políticas, intelectuales, religiosas) que se relacionan entre ellas a través de lo que llama “modales civiles o refinados” (Shills, 1997: 321). La sociedad civil es una sociedad de civilidad en la conducta hacia los demás: “La civilidad regula la conducta entre los individuos y entre los individuos y el estado” (Shills, 1997: 323), así como las relaciones entre colectivos. La idea de civilidad, entendida de esta manera, carga con un ideal de comunidad política y de ciudadanía: el de una *polis* de ciudadanos que pueden participar en la discusión y decisión sobre asuntos de interés público.

Para ello, Shills remarca el ideal liberal de la separación y autonomía de las instituciones de la sociedad civil y las asociaciones privadas (incluidas las corporaciones y negocios) del estado. Esto se traduce en una concepción típicamente liberal de un estado limitado que no intervendrá en las relaciones entre los miembros y colectividades civiles si no es a través de leyes que definan los límites a la autonomía de los sectores y esferas de la sociedad civil. La civilidad, de esta manera, parecería ser la virtud que permite a los miembros de una *democracia liberal pluralista* relacionarse con los demás en los procesos deliberativos y de toma de decisiones (Shills, 1997: 323-330).

Así expuesta, la virtud de la civilidad parecería ser la condición indispensable para el ejercicio de la práctica democrática o un modo de la acción política, pues parte, en primer lugar, del reconocimiento de la dignidad de todos los miembros de la colectividad (incluyendo a los adversarios) y, en segundo, de la apreciación y apego tanto a las instituciones que constituyen la sociedad civil como al interés por el bienestar de la sociedad en su totalidad. La virtud de la civilidad, así entendida, “[...] es la conducta de una persona cuya autoconciencia individual ha sido parcialmente superada por su auto-conciencia colectiva [...]” (Shills, 1997: 335), la cual encamina su actuar hacia la sociedad como un todo y al mantenimiento de las instituciones de la sociedad civil. Al dar (voluntariamente) precedencia al interés colectivo sobre los intereses individuales o particulares (*parochial*), se evita que la pluralidad degenera en una guerra de unos contra otros y se limita la intensidad

del conflicto. A través de la conducta civilizada, propone Shills, los intereses encontrados y las ideas en conflicto pueden confrontarse abiertamente al mismo tiempo que se establecen límites (se modera voluntariamente) a la irreconciliabilidad con que se persiguen los fines o intereses particulares: “El apego al todo reduce la rigidez del apego a las partes, sean de clase social, ocupacional, de un grupo étnico, de un partido político o de una comunidad religiosa” (Shills, 1997: 341). La civilidad es la preocupación por conciliar intereses divergentes, sin abolirlos. Así, esta virtud ciudadana permite que la sociedad civil opere efectivamente de acuerdo con la ley establecida.

Sin embargo, la virtud de la civilidad, como la plantea Shills, institucionaliza (normaliza) un comportamiento específico que se exigirá al ciudadano para considerarlo civil: un comportamiento de modales civiles, como se ha dicho, es uno de modales refinados que regulan la conducta de los individuos y las relaciones establecidas entre colectivos. Este tipo de comportamiento, como veremos, puede exigirse a través de normas de etiqueta, de diplomacia o de civilidad que *etiquetan* los comportamientos que no corresponden a la norma como incivilizados, toscos, confrontativos, groseros, *bárbaros*, *vulgares*. Así, al institucionalizar un repertorio normativo valorativamente cargado, en buena medida se determina la posibilidad y la forma de participación política mediante la regulación de la conducta pública: si la virtud de la civilidad posibilita el funcionamiento del sistema institucional es porque *preserva las estructuras normativas dadas que definen quién es un sujeto cívico y quién no lo es*. Esto se traduce en el reforzamiento de una cultura política institucionalizada, la cual restringe el acceso igualitario o equitativo de grupos subordinados a un espacio público que, aunque formalmente incluyente, en la práctica opera como espacio de exclusividad y de exclusiones, pues es un espacio marcado por notas de la normatividad hegemónica.

II. En su estudio sobre la civilidad, Teresa Bejan analiza el concepto partiendo de un contexto en el cual se pregona que los Estados Unidos se encuentran en una *crisis de civilidad* que va más allá de una simple falta de buenos modales: las palabras usadas de manera retórica o insultante corroen los lazos afectivos entre ciudadanos: “La incivildad infecta el cuerpo político como fuente de decaimiento y discordia sociales que lo penetran sigilosamente” (Bejan, 2017: 9). El desacuerdo incivilizado (*uncivil*) evita la concordia y separa a las personas al exacerbar sus diferencias. Por ello —expone

Bejan en tono irónico— en la mesa no se discute sobre aquellos temas en los que disintimos más profundamente: política o religión (tampoco, podríamos agregar, de fútbol): “Estos temas sobre creencias y pertenencia van directo al núcleo de cómo vemos el mundo —y a los otros” (Bejan, 2017: 9). La civilidad, entendida de esta manera, es un estrategia de evasión de la controversia que, extendida al espacio público, restringe el alcance de la deliberación pública y la acción política únicamente a cuestiones incontrovertidas. ¿No funciona la referencia a la virtud de la civilidad —cuyo operar estigmatiza las opiniones y posturas controvertidas o radicales como incivilizadas— como dispositivo para preservar el *status quo*? ¿No se convierte en una estrategia para deslegitimar al oponente político?

Entendida de esta manera, Bejan considera que la civilidad es *bullshit* (Ted Salon, s. f.). Para ella es claro que la referencia a la crisis de incivilidad funciona para reforzar la legislación vigente y para establecer normas de decoro conversacional como medios de restauración de la civilidad; pero también es instrumentalizada para rechazar y silenciar los puntos de vista de los opositores mediante el estigma: la incivilidad siempre es el pecado del oponente y, en este sentido, funciona como estrategia de amedrentamiento y de desconexión (*disengagement*) (Ted Salon, s. f.). Ahora, el reforzamiento de normas y legislaciones para promover la civilidad afecta de forma diferenciada a grupos distintos, pues tiene un mayor peso en el silenciamiento de las voces críticas del *status quo*. De esta forma, la virtud de la civilidad, afirma Bejan, tiene el efecto contradictorio de condenar la posibilidad de desacuerdo civil que pretendía salvaguardar, pues el reforzamiento de las estructuras normativas institucionalizadas impone un “silencio civil” (*civil silence*) sobre cuestiones controversiales (Bejan, 2017).

En una reconstrucción histórica relevante, Bejan muestra cómo las normas de prohibición discursiva fueron parte de los debates sobre la tolerancia religiosa durante las Guerras de Religión, pues se consideraban necesarias para hacer *tolerable* el desacuerdo creciente entre confesiones cristianas. Ahora, Bejan afirma que este tipo de sanciones contra la incivilidad fácilmente se confundió o sirvió para legitimar la persecución de grupos paradigmáticamente “incivilizados” (*uncivil*) que no se comportaban de acuerdo con la norma (por ejemplo, los indios americanos o, en el siglo XX, los manifestantes afroamericanos por los derechos civiles y las feministas). En este sentido, Bejan presenta la postura de varios autores, quienes ven la

referencia a la civilidad como inevitablemente imbricada con políticas coloniales o imperialistas que imponen la conformidad con un modelo de decoro y condenan al silencio a cualquier disidencia que ponga en cuestión el *status quo* (Bejan, 2017: 10-12). Bejan contrapone este sentido de civilidad —cortesía, decoro, cordialidad, buenos modales o educación (*politeness*)— con sus antónimos —tosco, grosero, salvaje, bárbaro, criminal, violento, militar, etc.— para marcar el carácter “civilizador” de la referencia a esta virtud.<sup>1</sup> Es decir, podríamos pensar, con Salvador Reyes Nevares, que la referencia a la civilidad funciona como mesianismo para justificar la dominación de un otro “incivilizado”, al que hay que traer el regalo de la “civilización” (aún en contra de su necia voluntad) (Reyes Nevares, 1975).

Resulta interesante resaltar el que la civilidad —entendida como la virtud esencial de las democracias liberales pluralistas, condición de mínima cortesía para la protección de la diversidad y de la convivencia en común— es comúnmente concebida como valorativamente neutral, pues es la virtud que permite el diálogo democrático civilizado entre grupos e individuos con diversas posturas (razonables o cordiales). No obstante, Bejan señala (en concordancia con Shills) que la civilidad, en un sentido moderno, tiene su origen en el siglo XVIII como una “[...] virtud característica de la sociedad civil ‘burguesa’ y los modales [*manners*] del mercado que hacen posible y productiva la coexistencia y cooperación en sociedades comerciales complejas” (Bejan, 2017: 12).<sup>2</sup> Es decir, que de ser una virtud pública—cómo lo sería la *areté* griega, la *virtus* romana o el *vivere civile* republicano— la civilidad se convierte en modales de cortesía o cordialidad de los individuos privados en su trato público, *que son tolerantes de la diversidad a condición de ser despectivos de la otredad*. Así, la posibilidad de aparición en el espacio público viene condicionada a la conversión a, o aceptación de, una forma de valoración particular (*parochial*), la cual se constituye como criterio de demarcación para señalar cuáles divergencias es posible tolerar (las razonables) y las que no (las irrazonables, las que cuestionan dicha forma de valoración institucionalizada).

<sup>1</sup> Podríamos agregar *vulgar*, de vulgo.

<sup>2</sup> Es necesario destacar que “[...] el uso de “sociedad civil” en cuanto esfera de las relaciones sociales, diferente de la esfera de las relaciones políticas, se debe a escritores alemanes (en particular a Hegel y a Marx [...]), a autores que escriben en una lengua donde *bürgerliche Gesellschaft* significa al mismo tiempo sociedad civil y burguesa” (Bobbio, 2009: 40). Con lo expuesto, creemos poder decir que el término “civil” no ha logrado desprenderse de su carga ideológica burguesa.

III. La civilidad como virtud para la domesticación del conflicto en las sociedades democráticas puede ser equiparada con el ideal pluralista de Sartori (1995). En primer lugar, el italiano parte del reconocimiento de la realidad “desgarrada” del concepto de *pueblo*: toda sociedad está diversificada, lo cual es considerado como una característica positiva en las sociedades occidentales secularizadas. Ahora bien, no es lo mismo hablar de pluralidad (como hecho) y de pluralismo (como ideal): toda sociedad es plural, es decir que existen asociaciones múltiples hacia su interior, pero no toda sociedad es pluralista. El pluralismo es la creencia en el valor de la diversidad y no sólo el hecho de que exista diversificación. El pluralismo, tal como impregna actualmente las sociedades occidentales, dejaría de existir si se dejara de creer en su valor, pues es más bien una visión normativa del mundo, específicamente occidental, que trabaja a nivel de las creencias.

Me parece relevante señalar que Sartori, aunque no se identifica con la tensión *Freund/Feind* (amigo/enemigo) de Carl Schmitt (2009), sí considera que los vínculos humanos se establecen en términos de identidades y oposiciones *nosotros/ellos*. A pesar de que esta oposición no tiene por qué ser hostil o belicosa (y, en una sociedad pluralista, *no debe de serlo*), sí implica a la vez un acercamiento y una “clausura” y, en consecuencia, el trazado de fronteras. Un “nosotros” que no estuviese circunscrito por un “ellos” se evaporaría en la nada. Desde esta perspectiva, la base plural de la sociedad se presenta como disenso que tiende a la entropía. Por tanto, el consenso, como ideal regulador de una democracia pluralista, no “se halla”, sino que debe “ser producido” (Sartori, 1995: 115-123).

El pluralismo, desde la perspectiva de Sartori, es resultado de la secularización del poder político resultante de las guerras religiosas y depende absolutamente de la *tolerancia*: el hecho de que las asociaciones de tipo religioso se volvieran voluntarias e independientes del Estado implicó que, dentro de una misma unidad jurídica, pudieran convivir distintas asociaciones. Así, para Sartori la tolerancia implica tres cosas: 1) Cuando algo es intolerable, dar razones de por qué lo es; 2) *No podemos tolerar conductas dañinas a los valores del pluralismo y la tolerancia*; 3) Reciprocidad: si exijo tolerancia, debo otorgarla. El pluralismo, entonces, acepta una oposición *nosotros/ellos* siempre y cuando exista tolerancia, es decir, que se acepte que el otro tiene derecho a sostener como “verdadera” una doctrina que nosotros consideramos “falsa”.

Ahora bien, para que una sociedad sea pluralista no es suficiente que exista tolerancia, sino que, además, *las asociaciones deben ser voluntarias y no deben ser exclusivas*: “Las sociedades multigrupales son ‘pluralistas’ sí y sólo si los grupos son asociativos (no consuetudinarios ni institucionales) y, además, las asociaciones se han desarrollado naturalmente, si no son impuestas” (Sartori, 1995: 118). La pluralidad basada en grupos comunales consuetudinarios, piensa Sartori, no es pluralista, pues conduce a una “cristalización fragmentada” de las identidades.

Sartori deriva, de la matriz pluralista de una sociedad democrática, un procedimiento de procesamiento del conflicto según el cual es necesario defender, frente a la crítica y la discrepancia, cualquier postura que se pretenda hacer pasar por verdadera o legítima. Sartori plantea un pluralismo en que los grupos sean capaces de elaborar sus demandas desde iguales o similares puntos de partida, las cuales se pongan a discusión en foros comunes en los que las distintas asociaciones las defiendan mediante la posesión de recursos equitativos (Sartori, 1995: 119-120).

En la postura de Sartori, los individuos pre-existen a las comunidades o asociaciones a las que se adscriben *voluntariamente*. El pluralismo funciona como una teoría corpuscular o atomista, desde la cual los individuos, en tanto entidades completas y bien definidas, interactúan mecánicamente en relaciones de agregación aritmética. Las características de las asociaciones voluntarias derivan de las propiedades de las entidades que las componen (los individuos) y se explican por la simple suma de las partes. Esta forma de entender las identidades da preferencia a ciertas formas de asociación sobre otras, a saber, a las asociaciones características de sociedades liberales, burguesas y occidentales. En cierta forma, la participación y la discrepancia entre posturas se entiende de manera similar a un modelo económico de competencia entre mercancías.<sup>3</sup> Y, al igual que en las teorías del libre mercado y de la libre competencia, se hace caso omiso de la manera en que, por un lado, la pertenencia a determinados grupos puede traducirse en la posesión de recursos políticos o económicos que otorguen cierta ventaja en los puntos de partida; y, por el otro, el que la posesión de recursos económicos

<sup>3</sup> No sólo Hobbes intenta dar una explicación fiscalista de la sociedad. Adam Smith elabora una física social (heredera de la mecánica newtoniana) atomista e individualista, que se refleja en su teoría de los sentimientos morales como fuerzas que ponen en movimiento a los individuos, así como en su teoría del libre mercado.

y políticos tiende a acumularse entre los miembros de las asociaciones hegemónicas: “Los recursos desiguales que permiten a las organizaciones [asociaciones] mantener la injusticia también les permiten ejercer una influencia desigual para determinar cuáles alternativas son consideradas seriamente” (Dahl, 1991: 53).

Para Dahl, siguiendo un cierto ideal de democracia fundamentado en los principios de igualdad, participación efectiva, comprensión ilustrada, control final del *demos* de un programa político e inclusión, toda democracia es pluralista, pero no todo sistema pluralista es democrático. Aceptando que la autonomía de las organizaciones al interior del estado —partidos políticos, organizaciones religiosas, laborales, agrícolas, comerciales, profesionales, grupos étnicos, minorías, etc.— es posible y necesaria, pues puede ayudar a impedir formas de dominación y a establecer un equilibrio o control mutuo (principalmente en democracias a gran escala), afirma no obstante que la existencia de pluralidad no garantiza la justicia ni la democracia, ya que es perfectamente compatible con desigualdades profundas. En una sociedad pluralista, las organizaciones autónomas con mayores recursos pueden ayudar a mantener las injusticias al deformar la conciencia cívica de acuerdo con sus propios intereses o sesgos, al distorsionar la agenda pública o enajenar el control final sobre ella, confiriendo ventajas a sus miembros o colocando a sus líderes en posiciones de poder (Dahl, 1991: 44-47).

Los recursos sociales —pertenencia a ciertas organizaciones, recursos financieros, educación, capital cultural, capital social, etcétera— están desigualmente distribuidos, sostiene Dahl, y muchos recursos sociales pueden convertirse en recursos políticos (y viceversa). Por tanto, los recursos políticos también están desigualmente distribuidos, poniendo a ciertos grupos en ventaja sobre otros para la configuración de la agenda pública. Ni el sufragio universal ni el comportamiento de acuerdo con las normas cívicas institucionalizadas (necesarios, pero no suficientes) garantizan una participación e influencia equitativa en los asuntos públicos, pues la desigual distribución de recursos es un problema estructural derivado de la dinámica de las relaciones de poder entre grupos, y no un problema formal de asignación de derechos a los individuos. El problema de la referencia a la civilidad como apego a las instituciones de la sociedad civil es que puede ser una herramienta reaccionaria para la preservación de las estructuras de dominación de unos grupos sobre otros, aún en sociedades altamente plurales.

IV. Uno de los presupuestos problemáticos de la teorización liberal sobre la sociedad civil pluralista es que los valores y principios que rigen la convivencia civil entre ciudadanos diversos son neutrales respecto a las formas de vida de los grupos en su interior, imponiendo sólo normas débiles (*thin*) para una convivencia razonable y pacífica y para alcanzar acuerdos consensuados. Es decir, si estos valores o principios (institucionalizados) son neutrales, significa que no dan ninguna clase de ventaja a alguna asociación o agrupación, que no promueven ciertos tipos de comportamiento asociados con grupos específicos, sino que más bien *aplanan el terreno* para una igualdad participativa equitativa. En este sentido, ni las diferentes normas de civilidad ni las leyes que rigen a una sociedad específica deberían sustentarse en lo que Dworkin llama “ética convencional”, es decir, en la moral tradicional de grupos o comunidades específicas, en las que se incorporan nociones sobre lo que significa vivir una vida buena, ideales de virtud personal o de carácter y en general normas que rigen la vida no política (Dworkin, 2002).

En este sentido, los teóricos del procedimentalismo han abogado por la neutralidad del estado y de la ley ante lo que Rawls llamó doctrinas comprensivas del bien (Rawls, 1996). Así, sostienen que la ley no debería hacer obligatoria ninguna consideración proveniente de una concepción de la vida buena particular. Según las concepciones liberales de justicia, cualquier intento de dar un apoyo jurídico a una concepción particular del bien sería injusto, pues no cumpliría con los requisitos de neutralidad de la ley.

De acuerdo con John Rawls, cuando se trata de la discusión de los principios políticos por los cuales será ordenada una sociedad, no es pertinente que las doctrinas comprensivas influyan en el contenido normativo de estos principios, es decir, que las concepciones de justicia no deben ser formuladas en los términos de alguna doctrina comprensiva, sino en los de ciertas ideas políticas fundamentales, *latentes en la cultura política de una sociedad democrática* (Rawls, 1996: 173 y 174). Para evitar que los principios de justicia que deben regir a una sociedad bien ordenada y justa den ventajas a alguna situación particular, Rawls propone que ellos deben constituir una concepción pública de la justicia, para lo cual requieren ser principios imparciales (*fair*) (Rawls, 2002). El procedimiento hipotético y los recursos metodológicos que Rawls describe para definir cuáles son estos principios de justicia son: la posición original que modela una situación contractual originaria, y el velo de la ignorancia que se constituye en alegoría de la neu-

tralidad valorativa del juicio de los participantes para llegar a convenios que no beneficien a ninguna condición particular (Rawls, 2002: 25 y ss). De este experimento mental, Rawls deriva (como de un punto arquimédico) sus famosos *dos principios de justicia*,<sup>4</sup> de los cuales se deduce todo un sistema público de normas que regirán el funcionamiento de las instituciones.

La propuesta de Rawls recibió fuertes críticas de parte de los teóricos comunitaristas, multiculturalistas y de las políticas de la diferencia. Estas críticas iban dirigidas hacia dos cuestiones, principalmente: i. La supuesta deliberación dialógica en la que se fundamentan los principios de justicia es, en realidad, monológica (Young, 1990), pues la pluralidad de individuos se desvanece al descartar las diferencias (constitutivas) del terreno de deliberación pública, por lo cual los principios de justicia (para una sociedad pluralista) son producto de un único razonador supuestamente imparcial; ii. Los principios de justicia no son neutrales, pues dan preferencia a concepciones de la vida buena que enfatizan una ética individualista de la decisión racional estratégica.

En respuesta a esta crítica, Rawls, en su libro *Liberalismo Político*, acepta que su teoría implica cinco ideas del bien que, sin embargo, constituyen una teoría débil del bien (*thin theory of the good*), pues considera que las ideas que promueve son exclusivamente políticas al pertenecer a una concepción política de la justicia razonable (*reasonable*): bondad como racionalidad, bienes primarios como necesidades ciudadanas, las concepciones del bien permisibles, las virtudes políticas y la sociedad política bien ordenada<sup>5</sup>. Aunque estas ideas están encadenadas unas con otras, tal parece que es en las últimas tres donde se puede encontrar algo parecido a la virtud de la civilidad, como la venimos exponiendo.

Al aceptar la crítica de que el estado liberal no puede ser neutral (en un sentido procedimental) respecto a las diferentes concepciones del bien, Rawls afirma que los principios de la justicia como imparcialidad son sustantivos y expresan más que valores procedimentales: como concepción política, los principios de la justicia pretenden ser el foco de un *consenso traslapado*

<sup>4</sup> Son bien conocidos estos principios, por lo cual no los expongo en este trabajo. Remito, no obstante, a Rawls, 2002: 67 y 68.

<sup>5</sup> Para una exposición detallada de estas ideas políticas del bien, remito a Rawls, 1991: 173-205.

que articule una base pública de justificación para la estructura básica de un régimen constitucional, que se sustenta en una cultura política común. Estos principios serán en cierta forma un terreno común de las distintas doctrinas comprensivas. Pero estos principios, que pueden (pretender) tener neutralidad respecto a los objetivos, no lo son respecto a los efectos: es imposible para la estructura de un régimen (por más justo que sea) no tener influencia y efectos respecto de qué doctrinas perduren a lo largo del tiempo y cuáles no. En este sentido, Rawls no piensa que el estado deba garantizar igual oportunidad a todos los ciudadanos para que practiquen y afirmen su concepción del bien libremente, sino solamente a las concepciones del bien *permisibles* (*permissible conceptions of the good*), es decir, se garantiza a los ciudadanos que puedan ejercer *cualquier concepción del bien que afirme (o al menos que no esté en oposición con) los principios de justicia y la cultura política pública* (Rawls, 1991: 189-193).

Así, se considerará *razonable o permisible* a una doctrina comprensiva que reconozca o sea compatible con los principios de la concepción política de la justicia, de los cuales se deriva una serie de *virtudes políticas* relacionadas con ciertos juicios y conductas esenciales para mantener una cooperación justa: civilidad, tolerancia, razonabilidad, sentido de justicia, confianza mutua, etcétera. Aunque Rawls considera que el hecho de admitir la existencia de estas virtudes dentro de la concepción política no nos lleva a un estado perfeccionista —pues sólo se estarían tomando medidas para fortalecer las formas de pensar y las prácticas en que se sustenta la justa cooperación social entre ciudadanos concebidos como libres e iguales—, sí acepta que su influencia beneficiará casualmente a algunas concepciones sobre otras que, probablemente, morirán. El resultado: una *sociedad política bien ordenada* derivada de un consenso traslapado alrededor de los principios políticos de justicia reconocidos por la pluralidad de doctrinas comprensivas permisibles.

La interpretación de la teoría rawlsiana en términos de civilidad es explorada por Luis Sánchez-Mier (Newmedia, 2019), quien piensa que ésta es una virtud del ciudadano liberal que siente una obligación de comportarse de manera civil, lo que significa que, en la deliberación pública sobre las ideas de justicia y leyes en común, se abstiene de usar argumentos que vayan más allá de aquello que es relevante en la esfera pública. En el proceso deliberativo, en el cual los ciudadanos intentarán persuadir a los demás sobre cuestiones políticas (de interés público), la virtud de la civilidad funciona

como ideal normativo que impone un ordenamiento argumental y una exigencia ética de tolerancia hacia el otro, por lo que la persuasión nunca debe convertirse en coacción. Así, esta idea “[...] está en el centro de la posibilidad de que haya un consenso que permita la existencia de sociedades libres” (Newmedia, 2019).

Esta idea se conecta con las ideas políticas del bien de Rawls, que se pretenden neutrales en tanto se alejan de fundamentos derivados de las concepciones comprensivas del bien particulares. Paradójicamente, Sánchez-Mier deriva los componentes de la civilidad de las siete virtudes del mundo judeo-cristiano: justicia, fortaleza, prudencia, templanza, fe, esperanza y amor, pero afirma que el ciudadano que ejerza la civilidad no necesita involucrarse con la visión comprensiva del mundo y la vida buena de la que surge este compuesto de virtudes. Se asume acríticamente que el contenido normativo de estas virtudes judeocristianas es pertinente para constituir una esfera pública porque se le toma como neutral, en su interpretación más débil (*thin*). Claramente, se asume aquéllo que debería ser probado, por lo que podemos ver en este argumento una petición de principio.

El problema de la supuesta neutralidad o imparcialidad de las ideas políticas del bien (o de los valores normativos que componen la virtud de la civilidad) no ha sido superado. Rawls reconoce que no es posible ni justo permitir que todas las concepciones del bien sean ejercidas, es decir, sólo las concepciones permisibles habrían de ser permitidas en una sociedad bien ordenada por los principios de justicia. En otras palabras, si una sociedad define su lista de bienes primarios, su lista de virtudes políticas, *si construye sus instituciones y en general la estructura básica de la sociedad* basándose en los principios de justicia, las doctrinas comprensivas que choquen con dichos principios no serán permitidas en la sociedad. Pero los principios de justicia, la concepción política de la justicia, se deriva de la cultura política de una sociedad política determinada que se identifica con o materializa en un desarrollo institucional objetivo, como son las instituciones jurídicas. El riesgo de ello, de acuerdo con Rodríguez Zepeda (2003), es que *objetivar la cultura política en las instituciones políticas difumina las diferencias de interpretación y opinión y fetichiza el sistema de instituciones*. Los valores políticos de una sociedad se convierten, así, en “puntos fijos” (arquimédicos) para el consenso traslapado, es decir, quedan fuera de la discusión política.

Entonces, el problema con la interpretación de la cultura política de Rawls es que supone que sus elementos tienen una interpretación homogénea, que no pueden ser debatidos, por lo que la formación de un consenso traslapado es irrelevante y ya no hay necesidad de hacer política: los contenidos y alcances de la cultura política están dados de antemano. Por lo anterior, la interpretación institucional de la cultura política y su interpretación como “punto fijo” implican la imposición de una visión comprensiva sobre otras. O, como lo pone Bejan al hablar del pluralismo rawlsiano: “[...] el incivilizado [*the uncivil*] tiene sólo dos opciones: una conversión sincera a los fundamentos del liberalismo político o el silencio” (Bejan, 2017: 14).

V. Curiosamente, la descripción habermasiana del ámbito público burgués, de acuerdo con la crítica de Nancy Fraser (1993: 23-58), presenta problemas análogos a los que hemos señalado de la virtud de la civilidad (al final, un ideal burgués). Sin dejar de reconocer la importancia que la propuesta de Habermas ha tenido para pensar las relaciones entre las asociaciones voluntarias de la sociedad civil y el estado, Fraser plantea la provocadora pregunta: “¿la idea del ámbito público es un instrumento de dominación o un ideal utópico?” (Fraser, 1993: 33). Fraser argumenta, más bien, que esta idea se sostiene en cuatro supuestos problemáticos, los cuales pone en duda críticamente a partir de la referencia a estudios historiográficos que parecen mostrar que la idea del ámbito público, a la manera en que Habermas la describe, es masculinista y burguesa.

De acuerdo con Fraser, la idea de ámbito público habermasiana es la idea de un espacio de la sociedad civil distinto del estado, en el cual los ciudadanos pueden interactuar discursivamente y deliberar *sobre asuntos comunes*, incluso si estas deliberaciones son críticas del estado. Así, este espacio es uno donde personas privadas se reúnen para discutir asuntos comunes de interés o preocupación públicos. Ahora, en esta discusión, que debe ser racional y abierta a todos, se considera que los intereses privados deben quedar fuera, pues al no ser de interés público son inadmisibles. La restricción de temas y asuntos a aquéllos de interés común exige que los ciudadanos deliberen como (si fueran) iguales, por lo cual “[...] las desigualdades de estatus debían ser puestas entre paréntesis, y los que discutían debían deliberar como iguales” (Fraser, 1993: 27), de manera análoga a la exigencia que impone el velo de la ignorancia rawlsiano. Este ideal, que se va formalizando en formas

institucionales para protegerse de la intromisión estatal o de su cooptación, funciona también como mecanismo para la exigencia de rendición de cuentas ante la ciudadanía (al menos, ante ciertos estratos ciudadanos).

Ahora bien, Fraser sostiene (y su crítica se puede extender a Sartori, a Rawls y en general a la teoría pluralista liberal) que “[d]eclarar que un terreno deliberativo es un espacio donde las distinciones de estatus existentes se ponen entre paréntesis y se neutralizan no es suficiente para conseguirlo” (Fraser, 1993: 30). Fraser señala que la idea de ámbito público se sostiene en cuatro supuestos los cuales, en una mirada más atenta, no se cumplen: 1. que la igualdad social no es condición necesaria para la democracia política y que por ello es posible a los ciudadanos poner entre paréntesis sus diferencias de estatus en la deliberación sobre asuntos públicos; 2. que un ámbito público único es más democrático que una multiplicidad de públicos en competencia; 3. que la deliberación pública debe restringirse a asuntos del bien común y que los intereses “privados” deben excluirse de este espacio; 4. que el ámbito público requiere de separar la sociedad civil del estado (Fraser, 1993: 34).

Recurriendo a reconstrucciones historiográficas revisionistas, Fraser muestra que el relato de Habermas es una idealización del ámbito público liberal, pues a pesar de las justificaciones retóricas de este espacio, su funcionamiento y constitución dependían de una gran cantidad de exclusiones. En primer lugar, una concepción masculinista de género sustentada en ideas de racionalidad viril como criterios para la deliberación, la cual oponía lo público con lo femenino, se construye como oposición deliberada a un otro femenino o feminizado. En segundo lugar, la idea de “sociedad civil”, que se plantea como terreno accesible a cualquiera, era en realidad “[...] la base de poder de un estrato de hombres burgueses que empezaban a verse a sí mismos como la ‘clase universal’ y se preparaban para afirmar su capacidad para gobernar” (Fraser, 1993: 29). Esta sociedad civil se constituye en oposición a las formas tradicionales de asociación, los estratos del *Ancien Régime*, y toma su base en las *asociaciones voluntarias* en las que el hombre burgués típicamente se relacionaba: redes, clubes, asociaciones filantrópicas, profesionales, culturales, etcétera. Lo que es indispensable señalar es que a estas “asociaciones voluntarias” no cualquiera podía acceder, sino que tenían un marcado carácter de clase que constituía otra forma de exclusión en la conformación del espacio público.

Mediante la exposición de estas reconstrucciones historiográficas, Fraser socava las bases del ideal normativo del ámbito público burgués y sus pretensiones universalizantes. De particular interés para este trabajo es el señalamiento de que la pretensión de que los ciudadanos pongan entre paréntesis sus desigualdades sociales en realidad lo que hace es dejar fuera del ámbito público de deliberación problemas relacionados con formas de dominación ejercidas en el en ámbito privado o económico (doméstico o laboral, es decir, de género o de clase) y *en favor de una clase que se denomina a sí misma y a sus intereses particulares como universales*. La existencia de un solo público (masculinista y burgués) se revela, entonces, como un lastre a la democratización, por lo que la estadounidense aboga por la existencia de una multiplicidad de públicos aparte del público burgués. En ese sentido, los intereses particulares, que la concepción masculinista y burguesa ha etiquetado de “privados”, deben incluirse en el (los) ámbito (s) público (s) pues, si bien no son de “interés público” en un sentido muy general, lo son en cuanto *constituyen relaciones de exclusión de grupos específicos de la misma posibilidad de participar en la deliberación pública*.

Tal parece que la relación entre la normatividad (masculinista y burguesa) del ámbito público habermasiano y un ideal de civilidad, el cual norma el comportamiento y delimita los temas de interés público, es suficientemente clara como para tener que abundar más al respecto. Sólo resta señalar que ni la cultura política del ámbito público burgués, ni la que se deriva de la normatividad de la civilidad, son un grado de cultura cero privado de un *ethos* específico, por lo que no es verdad que permitan un acceso igualitario a grupos subordinados a la presencia pública y a recursos materiales. Según Fraser, los grupos sociales con poder tienden a desarrollar estilos de vida desigualmente valorados, los cuales son asumidos como neutrales valorativamente, reforzando así los procesos de exclusión al tiempo que se invisibiliza la imposición de formas particulares de vida y valoración sobre otras. Ahora, a través de una separación tajante de las instituciones políticas y las instituciones económicas, culturales y socio-sexuales que sistematizan la desigualdad, la economía política (despolitizada) también contribuye a reforzar las exclusiones y marginaciones que la cultura política logra.

## EL SUJETO POLÍTICO COMO SUJETO EMERGENTE

Cuando Sandel afirma que “[e]n política, la civilidad es una virtud sobrevaluada” (Sandel, 2006), tiene en mente un concepto de civilidad como regulación de la conducta con el fin de suavizar o evitar las controversias que puedan crear (y que han creado) una crisis de civilidad. La civilidad, según Sandel, es un recurso tan manido por políticos e instituciones civiles porque es incontrovertida, mientras que la política democrática, por su propia naturaleza, se caracteriza por promover la controversia. En este sentido, el llamado a la civilidad es un llamado a abandonar los puntos de vista que –por ser críticos del *status quo* o por denunciar fechorías, intereses sesgados, relaciones opresivas o violencias que se resguardan bajo la fachada del espacio privado, doméstico o económico (*oikos*)– pudieran *calentar los ánimos* en la discusión pública. En general, este llamado a elevarse sobre el partidismo (*partisanship*) o sobre los intereses particulares (*parochial*) puede volver borrosas (*blur*) *diferencias políticas legítimas* derivadas de oposiciones y relaciones de poder (dominación u opresión) características de ámbitos no públicos. Así, la civilidad diluye la deliberación democrática sobre las cosas que más importan a los agentes de la sociedad civil y desalienta el ejercicio de una ciudadanía realmente democrática.

Si se promueve la deliberación pública sobre asuntos de interés común, pero se retira el estatuto de *políticas* a las relaciones de dominación, opresión, explotación, violencia y demás que tienen lugar en ámbitos considerados como propios de transacciones entre particulares (en particular, los ámbitos doméstico y laboral), se hace caso omiso de la fuerza corrosiva que una economía de mercado sin restricciones tiene sobre el tejido social (Sandel, 2006) y de la violencia cristalizada en estructuras sociales y roles institucionalizados. El sujeto cívico cierra las puertas de los espacios de deliberación y toma de decisiones a los sujetos políticos que *emergen* confrontando y generando controversia sobre aquéllo cuya interpretación había sido *ya* clausurada (se diría, genera controversia sobre lo que *ya* había consenso o sobre lo que *ya* se había decidido por “legítimos” procedimientos institucionalizados). El sujeto cívico, entonces, cierra el espacio a la *politización* de estos ámbitos, debido a su apego infantil (en el sentido expuesto por Eco, 2009, en relación a los súper héroes) a las instituciones y su insistencia obsesiva en *las maneras*.

Ahora bien, cuando hablamos de *despolitizar* un espacio o un problema, es necesario aclarar qué quiere decir que *algo* sea político. Aunque parto de la comprensión de Arendt, en la que lo político no es constitutivo del ser humano (en un sentido de esencia o naturaleza), sino que se da *entre-los-hombres (sic)* (Arendt, 1998), es necesario ir más allá de la tajante división que establece entre lo público y el ámbito privado (*oikos*). Decir que lo político se da *entre-los-humanos* es desplazar la mirada de los individuos, las entidades discretas, al *entre*, ese *algo* que se crea al establecerse una relación entre esas entidades. En ese sentido, el sujeto político de ninguna manera puede preceder a la relación *entre-los-humanos* (Arendt, 1997)<sup>6</sup>. Por el contrario, el sujeto político, al ser un sujeto *relacional*, es un sujeto *emergente*, en el sentido que este adjetivo tiene en el contexto de sistemas complejos. Las propiedades emergentes que surgen en sistemas complejos son producto de la relación establecida entre las partes o, dicho de otro modo, son propiedades que un conjunto manifiesta, pero que no se presentan en ninguna de las partes por separado y que no pueden explicarse por la simple suma de las partes o de las propiedades de las partes. Siguiendo esta analogía, el sujeto político *emerge* en el *entre*, es producto del establecimiento de relaciones y de ninguna manera puede explicarse por la simple interacción mecánica entre individuos considerados como entidades discretas.

Ahora, Hannah Arendt, al recuperar el aspecto político de la democracia griega para repensar la política de la primera mitad del siglo XX, arrastra con esta concepción la tajante separación aristotélica entre lo relativo a la *polis*, lo político o lo público, y lo relativo al hogar, lo doméstico o lo económico (*oiko-nómico*). Para los griegos, de acuerdo con la interpretación de Arendt, la identidad que se crea en el espacio público no tiene el mismo carácter que la creada en el espacio privado. El espacio público será el espacio de aparición, en tanto aparece aquello que puede ser percibido por los otros, y de apariencia en tanto revelación o develación de la pluralidad constitutiva de la condición humana, la cual se muestra ante el otro por medio de la acción y del discurso, por medio de un habla compartida (Rabotnikof, 2005). A partir del aparecer en público de esta pluralidad, piensa Arendt, se va construyendo un mundo en común, un mundo público que es distinto del lugar que ocupamos privadamente: “Vivir juntos en un mundo significa

<sup>6</sup> Intencionalmente, hemos sustituido “hombres” por “humanos” en la fórmula arendtiana.

esencialmente que un mundo de cosas se encuentre en medio de aquellos que se sientan alrededor de él” (Arendt, 1998: 52).

Mientras que el espacio público es el espacio de la aparición, de lo que se desvela, el espacio privado *debe ser ocultado*, es un espacio protegido de la luz de la publicidad, una especie de refugio o espacio de protección de la mirada de los demás (Rabotnikof, 2005). ¿Para quién es un refugio o espacio de protección? La nítida diferenciación del espacio privado y el espacio público griegos constituye la condición para la vida política *del hombre* que es libre para salir de su casa (*oikos*) para reunirse con sus iguales. En este sentido, los asuntos domésticos u *oiko-nómicos*, que pertenecen a ese espacio de refugio del *hombre* u ocultamiento, no son de interés en la construcción de ese mundo público en común, no son de interés político (de la *polis*).

Pues bien, esta igualdad supone que no existen relaciones asimétricas entre los ciudadanos, en que uno mande y otro obedezca. Es una igualdad *isonómica*, en el sentido de ser igualdad en la libertad para hablar (Arendt, 1997). Para Arendt, lo político, el *entre-los-hombres*, sólo puede darse entre hombres igualmente libres, por lo que las relaciones de dominación –en las que se marcan distinciones que despojan de la libertad tanto a dominados como a dominadores– no son de interés público, de interés político. La política se reduce a aquellas cosas que ocupan o interesan a hombres *ya-igualmente-libres*, en su vida pública. La tajante distinción entre público y privado, entonces, funciona como dispositivos de exclusión de la deliberación pública, y por tanto la despolitización, de toda relación de poder que implique desigualdad o subordinación de alguna forma. Pero, ¿qué puede ser de mayor interés para los oprimidos o subordinados que la transformación o supresión de esas relaciones? ¿Existe algo más político que el ejercicio del poder (en sus diversas manifestaciones) para la sumisión de un grupo a la voluntad de otro?

Es necesario ampliar el alcance de la formulación arendtiana del *entre-los-hombres* y entender el *entre-los-humanos* más allá del ámbito público, o incluir en lo público aquello que es de interés de sujetos particulares, con intereses sectarios, pero llevado a la discusión pública. Lo político ya no es sólo el espacio de igual libertad, pues existen relaciones políticas de dominación y opresión en que los sujetos ni están en una condición igual, ni son libres de las ataduras de las relaciones de dominio. Lo político, entonces, de ser un espacio de libertad se convierte también en un *espacio de liberación*,

un espacio en que el *sujeto político* puede emerger de la oscuridad en que las relaciones *oiko-nómicas* (en el doble sentido de relativas a la casa y a la administración de recursos y dinero/capital) lo mantenían oculto y/o sin capacidad de articular su identidad política o constituirse como sujeto. *Lo político como liberación* significa que el sujeto político no siempre ha estado ahí, que puede emerger y constituirse al tomar consciencia o articular la narrativa de su situación relacional como oprimido.

Ahora, podría parecer extraño que utilizemos el término “emerger” y no el de “aparecer”, utilizado por Arendt, para hablar de la forma en que este sujeto político se hace presente públicamente. Cuando Arendt utiliza “aparecer”, se refiere al mostrarse en público de un sujeto que ya existía previamente, con sus cualidades y propiedades, y que puede decidir desplazarse del refugio de lo privado hacia la luz pública, o mantenerse oculto por propia voluntad. Es decir, la identidad del sujeto que se aparece en público se encuentra ya constituida, y lo que sigue es manifestar esta constitución ante los otros. En contraste, decir que el sujeto político emerge es decir que no estamos seguros de que su identidad estaba (o está) ya constituida. Al ser un sujeto relacional, su emergencia no depende de sus propiedades o cualidades como individuo separado, sino que se manifiestan como producto de un conjunto de relaciones (de poder) entre grupos, sujetos o individuos. Pero, las propiedades emergentes o, en este caso, el sujeto emergente, no son predecibles a partir del análisis de los individuos o los grupos y sus características intrínsecas. El sujeto político no aparece como pasando de un espacio de oscuridad a uno de visibilidad, sino que emerge como identidad que cobra consciencia de su situación de forma inesperada incluso para él mismo, para su constitución consciente. Esto permite explicar la relevancia contextual del surgimiento de sujetos políticos diversos en momentos históricos y lugares distintos, y evita que caigamos en anacronismos al juzgar los periodos históricos en retrospectiva: al volver la mirada hacia el pasado, podemos ver cómo la opresión de la mujer o la falta de reconocimiento de las identidades sexogénicas son una constante, por lo que podría parecer extraño que no existieran las demandas de igualdad o de reconocimiento. Desde la postura del *aparecer* en público, podríamos pensar que el sujeto político *ya* estaba ahí. Definitivamente estaban las mujeres oprimidas y explotadas y las diversidades sexogénicas. Pero el sujeto político, que ahora ha emergido y cuya identidad podemos señalar de forma clara, no se había constituido, su identidad no se había articulado narrativamente ni podía haberlo hecho.

Al emerger, el sujeto político lo hace de manera desordenada e inesperadamente, con lo que *se pone en juego existencialmente* al cimbrar los cimientos institucionales de la normatividad cívica y de las relaciones de dominación del ámbito privado. El sujeto político pone en crisis los linderos del espacio público, vuelve borrosa la demarcación que discrimina entre lo político y lo que no lo es, fuerza la relevancia política de lo que se había concebido como interés privado. Es importante enfatizar que, si la deliberación política se limita a los asuntos de interés público entre los igualmente libres para participar (*isonomía*), lo que se entiende por interés público ha sido sancionado por estos *ya-igualmente-libres* con anterioridad a la deliberación en la que, se supone, se deberían definir estas fronteras. Los *ya-igualmente-libres* han definido qué es objeto de publicidad y qué debe permanecer oculto en el ámbito privado, con lo que establecen también quién es un sujeto público y quién un sujeto privado. Es ingenuo pensar que este trazado de fronteras obedece únicamente a razones políticas, valorativamente neutrales o imparciales. Como ya se ha señalado, estas delimitaciones son, en realidad, a la vez exclusivas y exclusiones que operan haciendo pasar por neutrales o por universales los intereses o posturas de un grupo específico el cual, generalmente, se identifica con lo “normal”, como “clase” universal, pero corresponde a los grupos hegemónicos.

Ahora, lo que me interesa resaltar es que este sujeto emergente, que nace de manera contingente e impredecible como resultado de las interacciones sistémicas y cuya aparición puede tener consecuencias desproporcionadas respecto de sus propiedades constitutivas y de su accionar, puede surgir en oposición a o en confrontación con formas identitarias o institucionales ya bien establecidas. El sujeto político emergente es un sujeto *agonístico*. En otras palabras, este sujeto emergente carece del apego a las instituciones (de la sociedad civil) que caracterizan al sujeto cívico y, en ese sentido, su comportamiento no se ajusta a la normatividad institucionalizada. El sujeto cívico es tosco, torpe, grosero, *incivilizado (uncivil)* y vulgar (de vulgo), desprecia los modales de civilidad y, en ese sentido, *no opera desde un lugar seguro*. El sujeto político emergente, que desconoce (en sentido de carecer de conocimiento, pero también de darse por desentendido o negarse a hacer suyo algo) las formas de participación y de expresión características de la civilidad, echa a andar nuevas formas narrativas y posibilidades expresivas e identitarias. Con ello, abre un tiempo existencial y entrópico —en contraste

con el tiempo onírico de la reiteración (institucional e institucionalizada) de la narrativa del sujeto cívico—, un tiempo no estático que se desenvuelve hacia el futuro y en el que los actos de institucionalización develan su carácter contingente.

La emergencia confrontativa del sujeto político pone en crisis la estabilidad de la normativa institucionalizada que echa a andar procesos *ad hoc* para sostenerse y mantenerse “inmutable”. A este reforzamiento de la posición estática, fija, de la normativa cívica, el sujeto político se resiste a través del conflicto y la confrontación simbólicos y de la oposición de narrativas identitarias estructurantes, que no tienen por qué ser violentas, pero que siempre albergan esa posibilidad. No es mi pretensión hacer apología de la violencia, pero es indispensable tener en cuenta que, una vez que emerge el sujeto político, los tiempos onírico y existencial no son commensurables y la violencia siempre está presente como uno de tantos escenarios posibles. El reforzamiento de la estructura estática, de la normativa institucionalizada, en contra del sujeto político que ha emergido, genera *re-beldía* (de *bellum*) que echa a andar la institución hacia su transformación, su anquilosamiento o su disolución. La emergencia del sujeto político, resistente y, en su extremo, rebelde —en contraste con la estabilidad del sujeto cívico y su infantil apego a las instituciones— crea el dinamismo que permite el cambio histórico al mostrar el carácter contingente de toda institución política y social. El dinamismo social no tiene lugar por la buena voluntad del sujeto cívico y su virtud ciudadana, sino por la emergencia del sujeto político-rebelde que insiste en politizar los supuestos no cuestionados de las “buenas costumbres”.

## CONCLUSIONES

Es importante evitar caer en las dicotomías simplificadoras: lo expuesto hasta ahora—e, incluso, el mismo título de este trabajo, que funciona como *clickbait*— parecería el planteamiento de un (falso) dilema: la opción disyuntiva entre el sujeto cívico y el sujeto político. Efectivamente, describimos las características de estos dos sujetos como inconmensurables, como si no pudieran encontrarse en una misma persona. Verdad es que esto ocurre en los límites, en los casos arquetípicos respecto al sujeto cívico. Pero, cuando se habla de individuos o ciudadanos en general —quienes establecen

diversos tipos de relaciones al interior de sus comunidades políticas y asociaciones voluntarias y requieren de mínimos de civilidad para la convivencia pacífica y armónica—, la posesión de virtudes cívicas no necesariamente inhibe la acción política, al menos no en todos los ámbitos.

No obstante, el espacio para la deliberación pública se volverá tan ascético como los principios normativos (de tolerancia o de justicia) de los que se originan o derivan una serie de normas institucionalizadas que regulan los comportamientos de los ciudadanos. De esta forma, una desaforada insistencia en la civilidad como estrategia para la moderación de la intensidad del conflicto, a través de la exclusión de intereses privados o particulares del ámbito de la deliberación pública, nos deja con un espacio público tan ascético que podríamos preguntarnos si la deliberación trata sobre las cuestiones que realmente nos importan. La insistencia en la civilidad, particularmente por parte de las doctrinas pluralistas liberales, lo que logra es despolitizar los ámbitos donde se establecen las relaciones que más impactan en la conformación de la identidad personal, comunitaria y política, y estas relaciones son, en muchas ocasiones, ejercicios de poder por parte de grupos hegemónicos los cuales, al final, son quienes sancionan de antemano lo que será de interés público y lo que no. La regulación de la conducta civil, así, se traduce en el apego a instituciones diseñadas de acuerdo con los intereses y concepciones de dicho grupo que, de manera subrepticia, se ha constituido a sí mismo como “clase universal”. El sujeto cívico, de esta forma, se convierte en protector o defensor del *status quo*, y la defensa de las instituciones contra los “enemigos” de la democracia o de la libertad cobra un carácter policial. Es por ello que Superman, de acuerdo con Eco (2009) representa extraordinariamente el arquetipo del sujeto cívico: la belleza de este personaje, insisten los fans del hombre de acero, se debe a su autocontención cívica.

Pero Superman carece de cualquier forma de conciencia política, pues un actuar político echaría a andar un tiempo existencial entrópico incompatible con la mitificación heroica. La acción política hace patente que la regulación ordenada por las normas civiles institucionalizadas no alcanza determinados ámbitos, introduce caos en el orden institucional y devela su carácter contingente. Y cuando el sujeto político hace esto, es un tanto absurdo exigirle que lo haga apegándose a los comportamientos sancionados por el orden mismo que está siendo puesto en cuestión. Pienso en las mujeres organizadas en México y sus movilizaciones: ¿no se les exigió comportarse de acuerdo

con normas de civilidad cuando se les reprochaba dañar los monumentos al manifestarse? ¿Qué hay más institucional que el monumento de un héroe fundador o defensor de la patria? El monumento es un texto, en el centro de las rotondas o las plazas (espacios públicos), el (súper) héroe representa la narrativa oficial, mitificada y materializada institucionalmente. “Esas no son las formas” es una manera de despolitizar las demandas de las feministas, pues les impone el apego institucional, el apego a las formas dadas desde la institución, es una exigencia de llevar las cosas de acuerdo con los cauces definidos por los grupos hegemónicos en turno.

Pero el sujeto político necesita cuestionar esas formas, esos cauces, esas instituciones. El sujeto político es grosero y tosco porque los modales de civilidad son una marca de pertenencia o apego a lo instituido que está siendo cuestionado. La rebeldía del sujeto político es por esto necesaria: porque introduce la normatividad oficial en el tiempo entrópico y deja claro que nada está escrito en piedra. Y si lo está, siempre se le puede grafitear una pinta encima.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (1997), ¿Qué es la política?, Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (1998), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Bejan, Teresa (2017), *Mere Civility: Disagreement and the Limits of Toleration*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Bobbio, Norberto (2009), *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Dahl, Robert (1991), *Los dilemas del pluralismo*, México, Distrito Federal, Alianza Editorial.
- Dworkin, Ronald (2002), “Liberal Community”, en *Sovereign Virtue*, Estados Unidos, Harvard University Press.
- Eco, Umberto (2009), *Apocalípticos e Integrados*, México, Distrito Federal, Fábula Tusquets.
- Fraser, Nancy (1993), “Repensar el ámbito público: una contribución a la democracia realmente existente”, *Debate Feminista*, año 4, vol. Y, pp. 23-58.

- Rabotnikof, Nora (2005), “El espacio público como comunidad política: Hannah Arendt”, en *En busca de un lugar común*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rawls, John (1996), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- Rawls, John (2002), *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Reyes Nevares, Salvador (1975), *Historia de las ideas colonialistas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2003), *La política del consenso*, España, Anthropos.
- Sandel, Michael (2006), “The problem with civility”, en *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Estados Unidos, Harvard University Press.
- Sartori, Giovanni (1995), “Los fundamentos del pluralismo”, Revista *Leviatán*, no. 61.
- Schmitt, Carl (2009), *El concepto de lo político*, España, Alianza Editorial.
- Shills, Edward (1997), “The virtue of civility”, en *The Virtue of Civility: Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society*, Indianapolis, Liberty Fund.
- Ted Salon (Sin fecha), *Is civility a sham?* [https://www.ted.com/talks/teresa\\_bejan\\_is\\_civility\\_a\\_sham/transcript](https://www.ted.com/talks/teresa_bejan_is_civility_a_sham/transcript), consultado: 14 de abril, 2024.
- Newmedia UFM (6 de septiembre de 2019), *Luis Sánchez-Mier: La civildad, una virtud del ciudadano liberal*, <https://www.youtube.com/watch?v=Om8njXwyfOs>, consultado: 14 de abril, 2024.
- Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Estados Unidos, Princeton University Press.

**José Ramón Orrantía Cavazos:** Es licenciado en Filosofía y Maestro en Humanidades (Filosofía Política) por la Universidad Autónoma Metropolitana, y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha trabajado como académico en diversas universidades públicas y privadas (UNAM, ENAH, Universidad Anáhuac y Universidad del Claustro de Sor Juana) y actualmente es investigador posdoctoral en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana.

D. R. © José R. Orrantía Cavazos, Ciudad de México, julio-diciembre, 2024.