



## DIFICULTADES PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA EN LA SOCIEDAD DE CONSUMO

### *Difficulties to Citizenship-Building in the Consumer Society*

Cristina Santamarina-Vaccari

**Resumen:** *En una sociedad democrática sumergida en una economía de mercado, asoman contradicciones entre el ejercicio de la ciudadanía y la posición del individuo como consumidor. En el artículo se tratan de resolver esas contradicciones abordando los derechos y deberes ciudadanos, y la distancia entre la sociedad civil y la política. Frente a la consagración de la individualidad propia de la ideología del mercado, debe potenciarse la institucionalización de la ciudadanía como práctica para afrontar los desafíos de una construcción verdadera de derechos y deberes en el siglo XXI.*

**Palabras clave:** *ciudadanía, sociedad de consumo, derechos civiles.*

**Abstract:** *In a democratic society with a market economy, contradictions arise between the exercise of citizenship and the individual's position as a consumer. The article attempts to resolve these contradictions by considering the rights and duties of citizens and the space between civil society and politics. Faced with the enshrinement of individuality characteristic of the ideology of the market, it will be necessary to strengthen the institution of citizenship as a practice in order to meet the challenges of truly securing the rights and duties of citizenship in the 21st century.*

**Keywords:** *citizenship, consumer society, civil rights.*



Cristina Santamarina-Vaccari, doctora en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid, España. Directora de estudios de Comunicación, Imagen y Opinión Pública (CIMOP), Madrid, España. Temas de especialización: sociología de la publicidad, del diseño y de la comunicación, análisis cultural y de los mass media, cultura e historia del consumo y evaluación de políticas públicas. Correo electrónico: csantamarina@cimop.com.

**Enviado a dictamen:** 3 de diciembre de 2014.  
**Aprobación:** 10 de febrero de 2015.  
**Revisiones:** 1.

El sentido común, aquel que nos hace comprender que lo que compartimos es el enfrentamiento ante el mal y el vértigo ante la devastación y lo inesperado, nos compele a no eludir ni por un instante la idea de responsabilidad colectiva frente a lo que está sucediendo, más allá de que lo que esté sucediendo nos lleve a la indignación, a la frustración o a la inacción. El mal no ha comenzado en estos últimos tiempos, sino que viene gestándose desde hace mucho, y se ha anunciado sin paliativos a través de distintas formas de violencia social, cultural, económica y política.

Tenemos detrás de nosotros un siglo que, tras pasar por la extenuante experiencia de brutales totalitarismos, acabó en la promesa redentora de la globalización, pero inexorablemente con la realidad manifiesta e irreductible de una desigualdad mundial sin precedentes en la historia. Hemos comenzado otro siglo que, en su brevedad cronológica, parece dar muestras contundentes de que la zozobra, la inquietud, y hasta el desasosiego, son sus más pertinentes descriptores.

En el siglo XX aprendimos que Dios no juega a los dados, pero también que la violencia, desde la irracional e inespecífica hasta la que puede llegar a ejercer el Estado, dirigida y pertinaz, sostenida en su supuesta legalidad, denuncia tanto el olvido del valor que representa cada vida humana y sus necesarias condiciones de existencia digna, como el desprecio por las diferencias como nexo ineludible de la convivencialidad y la negación del otro, con sus bienes y sus males. Era el peor de los atajos para prefigurar el futuro que queríamos. Hoy, perplejos y casi más espantados que indignados, debemos abocarnos nuevamente a la tarea de pensar nuestro mundo y de construir mediaciones hacia el juego de la vida social para que no nos golpee el peor de los males en su forma más indigna, la indiferencia, y para no aniquilar la más humana y elemental de las utopías, la esperanza de que otro mundo es posible, pero que si existe, si realmente lo deseamos, depende sólo de nosotros, del vínculo que seamos capaces de construir.

La peculiaridad de la experiencia humana, sea cual sea, implica siempre una complejidad que, por principio, descentra las supuestas verdades objetivas y construye más sentidos de los esperados y más representaciones

operativas que verdades absolutas. ¿Qué papel juega la representación social de uno mismo y de los otros en el contexto de una identidad personal?, ¿y qué papel juegan en la constitución de los imaginarios colectivos las representaciones que forman el nosotros, para diferenciarnos de los otros, en la constitución política de la ciudadanía, en tanto institución con capacidad para hacer frente a los conflictos sociales, a los miedos colectivos, a la instituyente culpa y a las otras posibles culpas que la historia nos va señalando? Me refiero tanto a las representaciones psicosociales como a la representatividad de los diferentes sujetos y grupos; tanto aquellas representaciones que sustentan el sentimiento de pertenencia o de distancia crítica respecto de la propia cultura o sociedad, como a la idea/imagen/discurso que define a los grupos para sí y para los otros. Estoy pensando, lógicamente, en las diferencias que estructuran la noción de ciudadanos, lamentablemente aún sujeta a las identidades nacionales frente a los que no la tienen, a quienes son extranjeros, inmigrantes o maquetos, finalmente diferentes, carentes de derechos y exentos de deberes; aquellos que representan “lo otro” social en cualquier lugar del mundo

Cabe, para comenzar este recorrido, una primera observación general: la antigua rejilla categorial que asignaba un lugar fijo y estable a las diversas realidades, situaciones y sujetos determinándolos a ser tales, habrá de considerarse ahora como una complejísima trama que los sobredetermina y transforma más allá de lo esperable e, incluso, de lo deseable. Y los sobredetermina porque en el discurso de las realidades históricas es muy difícil encontrar una respuesta única para problemas irreductiblemente complejos, como son en sí mismos la sociedad o la ciudadanía, más aún cuando estas instituciones han de responder a políticas de intimidación y de acecho que la sociedad creía superadas y sólo vividas en los inciertos recodos del pasado.

Las ciencias sociales importaron el concepto “sobredeterminación” del psicoanálisis, ya que fue el mismo Freud quien acuñó el término para explicar que cada elemento del sueño podía remitir a diferentes

causas y, a su vez, una misma causa podía estar representada por varios elementos (Freud, 1981). La determinación del sueño o del síntoma, así como las representaciones socioculturales, las identidades institucionales como la ciudadanía o los fenómenos sociales en su amplia variedad, se comprenden, entonces, por la superposición y la interconexión simbólica de diferentes estratos de significaciones. Lejos de proponernos un referente unívoco, todo mecanismo de representación da lugar a diferentes cadenas explicativas que no siempre pueden cerrarse en un concepto estable y, mucho menos aún, único.

Por ejemplo: ¿qué representaciones sostienen en una dimensión no consciente de la cultura y la territorialidad el sentimiento de pertenencia a una comunidad, una tradición o una nación? ¿Es posible mantener la responsabilidad de la incumbencia social sin que intervenga a la par el ejercicio de una distancia crítica respecto de lo propio? ¿Es posible articular una ciudadanía como expresión política de la pertenencia sociocultural a una serie de particularidades vivenciales, pero al mismo tiempo pensar esa ciudadanía como imperfecta, abierta a la diversidad y siempre conflictiva? Cada cultura retiene, del amplio flujo de lo dado, diferentes significaciones que rigen las representaciones simbólicas de todo y del todo: del cuerpo y del alma, de lo visible y de lo invisible, de las formas de organizar lo central y los márgenes, lo que corresponde incluir y lo que no puede traspasar fronteras y ha de quedar excluido... Estos signos y sus valores subtienden la pertenencia en sentido tanto positivo, como negativo.

En su *Tratado de la naturaleza humana*, Hume (2010) arroja la siguiente figura: “Un inglés en Italia es un amigo. Un europeo lo es en China y quizá querríamos a un hombre, sólo por serlo, si lo encontrásemos en la luna”. La cita pone de manifiesto que se trata de un sentimiento sobredeterminado en la medida en que no tiene un referente inamovible, sino que va creando su referente de acuerdo con la situación o contexto en el que se experimenta. Pero también interesa rescatar otra enseñanza concomitante: quien no reconoce la primacía de lo social y cultural, el hecho de que “pertenecemos

a algo antes de ser algo” (Frye, 2003), incurre en una visión falsamente individualista. Frente a la siempre rechazada tendencia a mirarse el ombligo, lo cierto es que parece tratarse de una práctica muy necesaria si somos capaces de hacerlo con “el ojo educado”, porque el ombligo, en su expresividad, nos debería recordar que hemos pertenecido a otros —sujetos, tiempo, espacio— antes de ser quienes nos miramos. Pero también —y paradójicamente— resulta espuria la identidad de cualquier sujeto que no puede tomar distancia respecto a las formas específicas de su propia pertenencia social, ejerciendo la libertad de juzgarla e incluso, llegado el caso, enfrentándose a sus exigencias o propuestas. Tales son la responsabilidad de la institución ciudadana y el ejercicio necesario e irrenunciable para ser tal, para ser ciudadanos. Porque la institución ciudadana, más que un título otorgado, es una conquista desde lo social que acepta sus divisiones —no hay sociedad sin divisiones—, pero que propone un foro de pertenencia para, desde allí, construir el vínculo con los demás, sean propios o no. Porque la institución de la ciudadanía debe ser la instancia más abierta a la pertenencia, a condición de que le reconozcamos pertenencia por derechos y por deberes, irremisiblemente sujeta a la pluralidad y a la inclusión de los otros como otros, incluso en sus manifestaciones más radicales.

Una sociedad que destruye su libertad, según Frye (2003), engendra el mundo orwelliano de 1984 (Orwell, 2009); una sociedad sin sentimiento de pertenencia, sin incumbencia alguna, engendra “un mundo feliz” como el de Huxley (2007), donde la indiferencia reniega de la libertad misma porque nada pesa como arraigo y nada importa como compromiso. Si esto sucede, si alguna de estas dos líneas posibles de distorsión se enquistas en lo social y pretende dirimirse como ciudadanía excluyente, las condiciones para engendrar culpas y miedos estarán servidas. Dicho en otros términos: si la ciudadanía no nos acoge a todos —a todos, aunque muchas veces resulte insoportable— habrá miedo a la exclusión, que nunca tiene claridad en los límites de su alcance, y habrá culpas mal asumidas que acabarán redundando en desviaciones comprensivas acerca de los otros y, lo peor, acerca de uno mismo.

Para avanzar en la consideración de la ciudadanía, demos un paso más desde estos principios pensando una ciudadanía en la que opera la tensión fructífera entre pertenencia y distancia, entre incumbencia y libertad. Por seguir con la terminología de Frye, la opción no adopta, ni puede adoptar, la antigua forma viciada de la alternativa excluyente: una opción o la otra. Por el contrario, lo que rige es la alternativa inclusiva o incluyente: tanto una, como la otra, aceptando al mismo tiempo que en lo social existen diferencias y, más aún, divisiones, porque ella misma, la división, es constitutiva y estructurante de lo social. Pero la ciudadanía, en tanto expresión política de la democracia y forma irrenunciable de los Estados organizados, exige comprender esta misma institución en tanto articuladora y a la vez resultante de un régimen —tal vez el único en la historia hasta ahora— en el que, como sucede en la democracia, la libertad se comparte y se reparte. Ello implica, necesariamente, la aceptación del conflicto en su propia definición. Porque, si por un lado la democracia se construye sobre una base social estructurada en la división misma y por la consideración de que el otro, lo otro, lo diferente, está también presente y lo está de forma amenazante —reconozcámoslo—, el debate perenne al que se enfrenta la responsabilidad ciudadana es el conflicto entre comunidad e inmunidad. Se trata de un conflicto aporístico del cual, de manera concluyente e irreversible, no se puede salir. Las democracias están siempre amenazadas desde adentro y desde afuera, y las ciudadanías son su única posibilidad de autoinmunidad, autoinmunidad plausible a condición de aceptar que se trata de una aspiración construida desde una institución no cerrada ni plegada sobre sí misma, a la que no le alcanzan las actas fundacionales, ni los preámbulos de buenas intenciones, ni los mejores padres fundadores —curiosa ausencia de madres en lo que muchos países dan en llamar patrias— para construir su trayectoria histórica y en la que su única viabilidad de sentido es aceptar su apertura para replantear constantemente su sentido y dirección, para enfrentar las amenazas y para buscar la manera de integrarlas respetando sus diferencias constitutivas;

es decir, para integrar políticamente la diversidad, pero sosteniendo los conflictos de las diferencias en todas sus expresiones, ya sean económicas, sociales, culturales o políticas, o, como suele pasar la mayoría de las veces, en el entramado de todas a la vez.

De esta forma se comprenderá por qué la institución de la ciudadanía es una institución de responsabilidad, porque es la que se encarga de articular las respuestas ante los conflictos históricos que se producen, los mismos que irrumpen en la convivencialidad cotidiana, entre las herencias de las formas en que nos percibimos, nos sabemos y hacemos discurso —aunque ya conocemos, con Arendt (1984),<sup>1</sup> que toda herencia nos llega sin testamento—, y lo otro, los otros, en toda su compleja y amenazante potencialidad. Porque la ciudadanía es la expresión por excelencia de la “pluralidad”, condición que nos marca a un mismo tiempo la posibilidad de ser “iguales”, siendo “distintos”. O mejor aún, pluralidad en tanto iguales en la diferencia, y diferentes en la igualdad. Pluralidad, por tanto, de sujetos únicos, porque la identidad personal, al igual que las identidades grupales, es un juego de diferencias con los otros, siempre, de manera irreductible, dentro de una lógica de confrontaciones, comprendida como construcción narrativa debajo de la cual opera el conflicto de poderes que, siendo entre iguales responsables, no ha de institucionalizar ni el miedo ni la culpa. Pluralidad, finalmente, que presenta, cómo no, su parte de sombras en la fragilidad, la “vulnerabilidad” del “todos”, sin dominio de “uno”. Porque ni siquiera el cuerpo de leyes que rige los conflictivos vínculos de la sociedad y de ésta con el Estado, es “uno” incuestionable o irreversible, sino una forma de discernimiento procedimental sujeta a la voluntad de transformación que se consigna en esa misma fragilidad del todos que es la “ciudadanía”. Una ciudadanía asumida como espacio paradójico en donde los éxitos —y los fracasos— son provisionales y no apuntan a una solución global y definitiva de ninguno de sus retos, sino a una construcción siempre, más que inacabada, destotalizada, como lo es la realidad social en todo tiempo y lugar. No hay sociedad fuera de la historia ni hay historia que pueda crearse definitiva o totalizada salvo, claro, en el totalitarismo.

En efecto, salvo en el totalitarismo, donde coinciden totalmente —es decir brutalmente— sociedad y Estado, tiempo y espacio, lo social está siempre abierto y persiguiendo una definición de su momento que nunca alcanza, salvo en el *a posteriori* de la búsqueda de comprensiones escénicas. Esta realidad no debería inducir a la inacción, al desencanto o a la conformidad, porque, por el contrario, lo que pretende es abrir el compromiso ciudadano que haga de esta indefinición un fermento siempre activo en la vinculación entre realidad social y acción política, tan necesaria y esperanzadora para la condición humana. No asumir la responsabilidad de saber que toda realidad es destotalizada, y que así debe ser, implicaría asumir una sociedad miedosa en la que las amenazas de la extorsión, de la prepotencia, e incluso de una potencial dictadura, se fraguarán aun dentro de los cánones legales de la democracia. Pretender erigirse, en el otro extremo, como momento total de la historia, significaría no dejar abiertas las opciones al devenir y eso, con justicia, provocaría una colectiva culpa paralizante como seña de identidad de una sociedad sojuzgada bajo un Estado sin representación gubernamental.

### La ciudadanía entre los derechos y los deberes

Asumir esta apertura inquietante de la condición ciudadana y de su trasfondo social concreto, que constituye el eje de la responsabilidad pública de todo sujeto maduro, abre a un debate que resulta, cuando menos, extraño en nuestra sociedad, y más extraño aún cuando, hasta hace poco tiempo, esta sociedad se pensaba a sí misma como sociedad de la abundancia y hoy muestra evidencias incuestionables de su fragilidad, su brevedad y su ser espurio. Me refiero al debate sobre los deberes, tan oculto debajo de sociedades y culturas que han vivido estos últimos años como sociedades de “derechos”.

Si consideramos el tratamiento otorgado por el discurso de nuestra época al concepto “derecho humano”, se vuelve manifiesta una franca asimetría con su complementario, el deber. En efecto, para un sujeto políticamente concebido a partir de la idea de derecho,

¿qué deberes humanos universales implica vivir en un mundo como el presente, globalizado por una parte y profundamente desigual por otra? La idea de derecho, aunque sólo sea como declaración, es relativamente reciente: no tiene más de dos siglos. El concepto deber, en cambio, es tan viejo como nuestra cultura; nunca fue declarado porque ha devenido de la base de los más antiguos mitos desde el principio de responsabilidad individual, eje de la moral de Occidente, e idea central de deuda y culpa tan hegemónicas en la moral judía y cristiana que nos contiene.

El siglo XX, por su parte, se ha encargado con creces de tergiversar el problema. Si la responsabilidad se ha trashumado en culpa, en mala conciencia, la impotencia de una patología del deber centrada en la falsa idealización de los sujetos y de los modelos culturales provenientes de la figura del héroe se ha pervertido en una patología de la felicidad cuyo eje central es la figura modélica del sujeto consumidor como representación por excelencia del derecho omnímodo e irreflexivo, promocionado, promovido, publicitado y expandido por la fuerza mediática del mercado en tanto sujeto ideal y deber ser de cada ciudadano. Frente al héroe abnegado, entregado, comprometido y dispuesto a morir por los demás, ha prevalecido la figura del individuo hedonista, inescrupuloso, gozador y tragaldabas. Ha prevalecido, finalmente, una suerte de “derecho al deseo”, entendido no como encuentro del sujeto con sus propias fantasías y realidades posibles, sino como cumplimiento de un decálogo programado por y desde el imaginario de la cultura consumista. Así es como confluyen, muy lejos de las expectativas que el siglo XVIII dio a la idea de ciudadanía, un sujeto sin fronteras en el mundo que reclama su derecho a consumir, porque este es el “deber” por excelencia de la lógica social dominante. Para mayor calvario, esta idea del deber es explotada por las ideologías conservadoras, nacionalistas o ultraliberales, según las cuales los derechos “conseguidos” a lo largo de la historia de las luchas sociales se vuelven para la masa ciudadana —y más aún para la que aspira a serlo en algún lugar del mundo— “derechos concedidos” ya ni siquiera por los Estados como entidad simbólica legitimada desde

la ciudadanía, sino por las administraciones, que se erigen en poseedoras de la capacidad para conceder identidades por excelencia de todo tipo: sobre la salud, la educación o la participación. La ciudadanía, de esta forma, se sustenta de manera aplastante para cualquier sujeto en una forma de responsabilidad individual por la que el “individuo” —ya ni siquiera sujeto— “debe”, en la misma proporción en la que se le otorga, pertenecer a lo social en la medida en que recibe y paga —de alguna manera, pero sobre todo económicamente— aquello que recibe. Esta es la lógica del ciudadano individual, del ciudadano cliente ante la administración que reclama el otorgamiento de derechos en la medida en que paga —compra, adquiere— las prebendas de dicha condición. Quienes no pueden acceder al mercado quedan fuera de lo social y, por supuesto, de la participación ciudadana real —además de quedar fuera de la alimentación, del acceso a las energías, de la posibilidad de beber agua potable o de desarrollar proyectos—.

Los pobres son extranjeros de esta humanidad cuya identidad protosustancial más elocuente es la de ser consumidores atemorizados ante la amenaza de perder identidad si no cumplen su cometido. La importancia estratégica de pensar de una forma nueva la condición y potencialidad de la ciudadanía urge como única herramienta de apertura a un futuro que no esté signado por los fracasos del pasado ni por los temores aterradores de un futuro incierto desde todas y cada una de las hebras que tejen el tejido con y en la realidad histórica que toca vivir. Pero, para ello, será necesario revisar los postulados desde los cuales pensamos nuestras instituciones, y especialmente la idea de ciudadanía.

### La condición ciudadana

Difícilmente percibimos la condición de ciudadanía como una forma de lazo social debajo del cual opera un sujeto con conciencia política, con conciencia moral o con subordinación satisfecha a la ordenación jurídica. La sospecha de que ninguno de estos atributos es importante en la construcción de lo social se ha

instalado entre los ciudadanos mismos y dudamos, incluso, hasta de la capacidad de nuestros semejantes para orientar el sentido de su participación democrática, de su juicio para la elección racional de candidatos, de la lógica igualitaria de la justicia o del valor diferencial de un documento de identidad acreditativo de la confianza que la nación-Estado deposita en una persona. De hecho, en nuestras culturas un documento de identidad tiene menos valía que una tarjeta de crédito.

Por su parte, el Estado ya no parece definirse como nacional, si nacional es la concordancia ciudadana con formas específicas de la cultura peculiar, sino más bien como mecanismo técnico-administrativo de control y de gestión, incluso técnico-burocrático, ante el cual habrá de subordinarse el conjunto de la población. La legitimación social y política del Estado ya no proviene de su anclaje histórico ni de su capacidad para mediar y hacer converger en intereses generales las demandas y expectativas de diferentes sectores sociales, sino de su mayor o menor eficacia en los cometidos sobre los que debe operar, los cuales habrán de ser desarrollados con lógica de gran empresa: organizados desde las propuestas del marketing —ya sea político, o comercial—, presentados con el mismo esquema comunicacional con el que se publicitan los refrescos y los detergentes, utilizando los mismos soportes mediáticos que aquéllos y, finalmente, capitaneados por la figura del político empresario —o empresario político— que tiene en diferentes representantes —Berlusconi como gran paradigma— su expresión más acabada y sonriente.

Y resulta que en la actualidad esta idea de Estado ya no es, tampoco ella, un marco apropiado para el desarrollo del capitalismo en la era de la economía global, de lo que da cuenta con creces la actual crisis financiera y ya, como no podía ser de otra forma, económica y social. Porque un Estado-nación pretendía ser la coincidencia de una identidad social —más o menos laxa— con una realidad de mercado interno o nacional. Pero el mercado ha desbordado totalmente las fronteras nacionales —la aparición de los macroestados es más que un síntoma— tras la búsqueda, tal vez desesperada, por lograr formas capaces de conjugar verbos de sentido opuesto. El Estado-nación que

operó hasta mediados del siglo XX como una ficción orientativa de la identidad del vínculo social y soporte geográfico de la ciudadanía, ha dejado de ser operativo porque la reproducción ampliada del capital desborda la supuesta sustancialidad de las fronteras nacionales.

Un síntoma muy claro de que esto sucede no sólo en la realidad contextual que vivimos, sino en la conciencia de los sujetos mismos, es que cada vez más se percibe el carácter inventado de las identidades nacionales, la invención de esos mismos valores que antes se vivían como naturales e incuestionables, síntoma de la falta de credibilidad creciente en las instituciones políticas y en las simbologías a ellas asociadas. Y esto no suele suceder en el interior de ninguna institución cuando ésta es capaz de actuar como un atractor verdadero, sino desde la descomposición de sus facultades operativas. Por ello, el ciudadano se debilita como soporte subjetivo de los Estados actuales, puesto que la eficacia desde la que se respeta la integridad administrativa de un Estado no lo es porque exista en función de la ciudadanía, sino en función de una nueva entidad que ha venido a reemplazar a aquella: los individuos consumidores, consumidores incluso de puestos de trabajo (Alonso, 2006). Asistimos, por tanto, a la mutación del estatuto moderno de sujeto: ya no es más ciudadano, sino que ahora es consumidor, por lo que no parece exagerado anunciar dos grandes cambios intangibles en las sociedades modernas: la de los ciudadanos, y la del Estado-nación como representación de los lazos operantes que dieron consistencia identitaria a las sociedades políticas surgidas a partir del siglo XVIII.

Se modifica también la noción de vínculo social. La relación de lazos ya no es entre ciudadanos que comparten un proyecto y una historia —una conciencia de antecedente común aunque medien consideraciones diferentes y hasta enfrentadas sobre ella—, sino entre consumidores que intercambian signos de representación de su lugar en el campo heteróclito de la escala social que propicia la sociedad de consumo. Y se modifica también el viejo concepto de representación, en tanto representación política de una identidad sobre la que ha de asentarse la cohesión social, para ser reemplazada por la representación de la imagen, una

construcción ficticia de formas de ser y de hacer en el tiempo de las instantáneas, un nuevo tiempo social que, como señala Miguel Marinas (2004), es el tiempo que ya se anticipaba un siglo atrás, en los inicios del siglo XX, como tiempo necesario de la lógica del consumo, y que ha tomado forma articulante un siglo después.

La nueva realidad de la globalización lo es también para las posibilidades interpretativas de lo social: la historia ya no es más el fundamento de las formas de ser y de hacer de los pueblos, sino la emergencia siempre cambiante de las necesidades del mercado, que no son las necesidades de las personas ni tampoco los deseos de los consumidores, sino las necesidades del propio mercado y de sus grandes emporios empresariales. Es la gran necesidad de la lógica del beneficio la que opera como motor de un sistema que, después de años de narcisismo triunfante, ha tenido que demandar a las instituciones públicas y al sostén de lo público la ayuda para mantenerse en su hegemonía, de lo que han dado buena cuenta las entidades financieras, gran perfil del capital transnacional que aparece como el momento más dominante de lo verdaderamente apátrida. La pantalla de la computadora, como nueva forma de construcción de identidades y de vínculos, el famoseo o el *celebrity* como nueva forma de movilidad social efímera, sostenida por la ya insostenible pantalla del televisor, son lamentables pero drásticos ejemplos de estas mismas dimensiones en el ámbito de lo cultural. Si la plaza pública ha sido ocupada por el *shopping center* es porque los espacios cívicos más atrayentes han pasado a ser los nuevos centros comerciales, nuevos templos de la capacidad alucinatoria de la ideología oficial en que vivimos.

### El vacío instituyente

La soberanía, la ciudadanía, la cultura civil, la cohesión social, el pluralismo ideológico, las convicciones democráticas, las prácticas participativas en las formas de construcción de la sociedad, la confianza en el para qué del desarrollo de la cultura, la finalidad de las comunicaciones, la inserción en lo múltiple como forma de construcción de la identidad, la vía de lo social como referencia del bien general y la defensa de lo público como

estrategia de construcción de lo propio o la búsqueda del bien común, son todos ellos aspectos que tienden a desdibujarse en el magma de los temores que nos recluyen en la apatía de lo propio, lo privado, la salida individual o el terror por lo que sucede en el entorno cercano. La evasión, como único mecanismo de permanencia en este mundo que habitamos y que no controlamos, parece ser el sino de los tiempos. El vacío, en definitiva, se hace presente en la precariedad de la incierta construcción de la identidad del sujeto, pero también en el seno de lo social, vuelto adverso, débil y hasta devastado.

Frente a lo que podría fácilmente percibirse como desánimo ante el sinsentido de los tiempos que vivimos, parece necesario recuperar la paradoja, en tanto figura necesaria para entender este vacío. La paradoja inaugura la indeterminación de lo que podemos ser, pero también es capaz de dar cuenta de lo social y de lo político como espacios y tiempos abiertos. El poder, ningún poder, lo mismo que el saber, no está clausurado en ningún ámbito particular. La democracia es una forma de sociedad abierta e indeterminada y no un mero sistema político. La historia de la representación del poder revela un desplazamiento progresivo del lugar de la representación. Si el poder se representó primero, durante el Antiguo Régimen, en la figura del rey, luego por el parlamento y en el devenir Estados modernos por el pueblo o nación como tales, lo específico de la puesta en forma de la democracia en tanto modo de acceso a lo político consiste, justamente, en que representa el poder como un lugar vacío (Lefort, 1997).

Para dar cuenta de esta afirmación enigmática conviene precisar el cambio que se ha producido entre la actualidad y el Antiguo Régimen. En las monarquías tradicionales, el estrecho lazo entre el trono y el altar testimonia la primitiva afinidad que existía entre el pensamiento político y la teología en lo que atañía a la escenificación de sentidos generadores de lo político; en ambos casos, la representación remite a un “afuera” desde el cual se nombra y ordena el “adentro”. En el cuerpo del rey se unificaba la representación consciente de un “derecho divino” y la autorrepresentación de un cuerpo desde el cual, y en el cual, se ordenaban todas las instituciones políticas. ¿Qué cambios trae la “puesta

en forma” de la democracia moderna respecto a esta escenografía del poder? Ante todo, una nueva figuración del lugar del poder. Un lugar que se expresa en un discurso que dice: “el poder no pertenece a nadie, quienes lo ejercen no lo poseen, tampoco lo encarnan aunque lo representen temporalmente” (Toqueville, 2005). Desde este punto de vista, la democracia como forma política mantiene la distancia entre lo simbólico y lo real (Goux, 1973).<sup>2</sup> Pero hay también una segunda distancia o vacío sobre el que se sostiene la democracia y que es, justamente, la distancia entre sociedad y poder, entre la sociedad civil y la política. Si no se opera esa distancia, estamos muy lejos de la democracia y sólo gobierna el marco del totalitarismo en el que no cabe diferencia, ni discrepancia, ni disenso, ni lo distinto, ni lo otro. La democracia se instituye y sostiene en esta disolución de la certeza: se inaugura una historia en la que la sociedad experimenta una indeterminación fundamental respecto a las bases del poder, de la ley y del saber, en las que deben fundarse nuevas relaciones en cada uno de los niveles de la vida social. Como contrapartida a esa misma incertidumbre, ha de aparecer el sujeto de la ciudad, el sujeto responsable que sabe que lo político —y la política— ha de ser construido de manera constante; que la ciudadanía es la instancia responsable que lo sujeta y que a la ciudadanía han de pertenecer todos aquellos, propios y ajenos, que asuman con igual responsabilidad —es decir, con capacidad de respuesta— la conciencia de la destotalización de lo social, la amenaza constante de adentro y de afuera en la que vive toda sociedad histórica y, sobre todo, la impronta de la pluralidad irrenunciable como base desde la cual apostar a la política de los adversarios —y no de los enemigos—, único camino dialógico, rizomático y siempre imperfecto de resolución de los conflictos.

Vale la pena consignar una síntesis expresiva de lo dicho, pero que es aún más contundente. Dice Giacomo Marramao:

La democracia —y sólo la democracia— puede llamarse comunidad paradójica, comunidad de los que no tienen comunidad. La democracia está siempre por venir (*advenire*), porque no sacrifica jamás a la



utopía de una transparencia absoluta la opacidad de la fricción y del conflicto, se nutre de aquella pasión del desencanto que mantiene unidos, en una tensión irresoluble, el rigor de la forma y la disponibilidad para acoger huéspedes inesperados. Tal es el cometido de la ciudadanía (Marramao, 1993).

Y vale también para pensar que, frente a la consagración de la idea individualista propia de la ideología del mercado, según la cual si no concurre a sus centros te quedas sin condición ciudadana y sin condición social, deberá resurgir la potencialidad atractora de la institución de la ciudadanía como práctica destotalizada y destotalizante, de implicación posible entre iguales diferentes que será, con toda seguridad, una nueva manera de afrontar los desafíos de construcción verdadera de derechos y deberes en siglo XXI. Incluso con más esperanza.

### Notas

<sup>1</sup> Al respecto, ver también Birulés (2007).

<sup>2</sup> Como resulta fácilmente comprensible para los lectores de Lacan, se trata de un trabajo en clave de interpretación socioanalítica del famoso seminario de este autor acerca del fetichismo.

### Referencias bibliográficas

- Alonso Benito, Luis Enrique (2006), *Trabajo y ciudadanía. Estudios sobre la crisis de la sociedad salarial*. Barcelona: Trotta.
- Arendt, Hannah (1984), *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Birulés, Fina (2007), *Una herencia sin testamento. Acerca del legado de Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- Freud, Sigmund (1981), *Estudios sobre la histeria. Obras completas 1985*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Frye, Northrop (2003), *El camino crítico*. Madrid: Cátedra.
- Goux, Jean Joseph (1973), *Los equivalentes generales en el marxismo y en el psicoanálisis*. Buenos Aires: Calden.
- Hume, David (2019), *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Gredos.
- Huxley, Aldous (2007), *Un mundo feliz*. Barcelona: Edhasa.
- Lefort, Claude (1997), *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marinas, M. (2004), *La fábula del bazar*. Madrid: Síntesis.
- Marramao, G. (1993), "Paradojas del universalismo". En *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 1.
- Orwell, George (2009), *1984*. Barcelona: Destino.
- Toqueville, Alexis de (2005), *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.