



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA

**¿QUÉ SIGNIFICA SER «CIUDADANO»?
UNA RED CONCEPTUAL PARA EL ANÁLISIS DE LA CIUDADANÍA**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN HUMANIDADES
CON ESPECIALIDAD EN FILOSOFÍA POLÍTICA**

P R E S E N T A :

MTRO. JOSÉ ANTONIO RAZO NAVARRO

DIRECTOR DE TESIS: DR. ENRIQUE SERRANO GÓMEZ

MÉXICO, SEPTIEMBRE DE 2007.

Para Paty, Itzel y Citlali.

Índice

PRIMERA PARTE. CONSTRUCCIÓN DEL CAMPO PROBLEMÁTICO (7)

Capítulo I. La ciudadanía como problema (9)

1. Entre ruidos y omisiones (9)
 2. ¿Qué *significa* ser ciudadano? (13)
 3. Relatos históricos en torno a la ciudadanía (16)
 4. Relatos teóricos en torno a la ciudadanía (18)
 5. Filtros analíticos (22)
- Notas (25)

SEGUNDA PARTE. ALTERNATIVAS DE CONCEPTUALIZACIÓN (31)

Capítulo II. El ciudadano como sujeto (33)

6. Alternativas de conceptualización del ciudadano como sujeto (33)
 7. El sujeto como individuo natural (34)
 7. 1. Vertiente egoísta-estratégica (35)
 7. 2. Vertiente solipsista-normativa (36)
 7. 3. ¿Individuos o personas? (37)
 8. El sujeto como persona (39)
 8. 1. Vertiente colectivista-subyugante (43)
 8. 2. Vertiente de la autonomía condicionada (44)
- Notas (47)

Capítulo III. Razón y ciudadanía (49)

9. Alternativas de conceptualización la razón del ciudadano (49)
 10. La razón abstracta (50)
 10. 1. Razón de todo-y-todo (51)
 10. 2. Razón de todo-y-nada (55)
 11. La razón situada (59)
 11. 1. Razón de alcance local (60)
 11. 2. Razón a escala humana (64)
- Notas (72)

Capítulo IV. Las relaciones civiles (75)

12. Alternativas de conceptualización de las relaciones civiles (75)
 13. Las relaciones civiles como relaciones estratégicas (76)
 14. Las relaciones civiles como relaciones prácticas (86)
 14. 1. Relaciones civiles y uso pragmático-político de la razón práctica (95)
 14. 2. Relaciones civiles y uso ético-político de la razón práctica (96)
 14. 3. Relaciones civiles y uso jurídico-político de la razón práctica (98)
- Excurs. Recapitulación y prospectiva (101)
- Notas (103)

TERCERA PARTE. JUSTICIA, LIBERTAD E IDENTIDAD DEL CIUDADANO (107)

Capítulo V. Justicia y ciudadanía (109)

15. Discriminación y asignación (109)
16. Ciudadanía, justicia y derecho (111)
 16. 1. Derecho sin justicia... y ciudadanía (113)

- 16. 2. Derecho con justicia absoluta... y ciudadanía (118)
- 16. 3. Derecho razonablemente justo... y ciudadanía (120)
- 17. Justicia política y ciudadanía (125)
 - 17. 1. Dos nociones de justicia política (126)
 - 17. 2. Justicia estática y justicia dinámica (131)
 - 17. 3. Vinculatoriedad del derecho (136)
- Notas (142)

Capítulo VI. Libertad y ciudadanía (147)

- 18. La fiesta de la «libertad» (147)
 - 18.1. Libertad de los antiguos vs. libertad de los modernos (148)
 - 18.2. Libertad positiva vs. libertad negativa (151)
 - 18.3. Irrenunciabilidad de la libertad política (157)
- 19. La libertad del ciudadano como sujeto (161)
 - 19.1. La libertad del ciudadano como individuo natural (161)
 - 19.2. La libertad del ciudadano como persona (166)
- 20. Libertad y democracia (176)
 - 20.1. Democracia y liberalismo (176)
 - 20.2. Democracia y republicanism (180)
 - 20.3. ¿Entre purismo idealista y realismo cínico? (185)
 - 20.4. Entre lo deseable y lo posible (192)
- Notas (196)

Capítulo VII. Identidad y ciudadanía (203)

- 21. Identidad formal... y otras identidades (203)
 - 21. 1. La fiesta de la identidad (205)
 - 21. 2. Pruebas de identidad (208)
 - 21. 3. La identidad del ciudadano como identidad formal (209)
- 22. Concepciones metafísicas de la identidad del ciudadano (214)
 - 22. 1. Identidad del ciudadano como individuo «natural» (217)
 - 22. 2. Identidad del ciudadano como miembro de una comunidad «esencial» (222)
 - 22. 3. Comunidad vs. asociación: un falso dilema (227)
- 23. La identidad del ciudadano como identidad «concreta» (230)
 - 23. 1. Identidad del ciudadano como identidad narrativa (235)
 - 23. 2. Identidad estructurada y estructurante (242)
 - 23. 3. Identidad narrativa y razón práctica (243)
- Notas (254)

Conclusiones (259)

Bibliografía (273)

PRIMERA PARTE

**CONSTRUCCIÓN DEL CAMPO
PROBLEMÁTICO**

Capítulo I. La ciudadanía como problema

1. Entre ruidos y omisiones

En el campo de la filosofía política ha prevalecido una mirada desde el todo y desde arriba. Los teóricos han puesto su atención de modo preferente en la sociedad considerada en conjunto. La atención prestada a las diferentes instancias particulares ha dependido de si se les considera o no como *operativamente decisorias* en el nivel general; es decir, como aquéllas en cuyo seno se toman las decisiones políticas de modo operativo, a diferencia de las instancias *idealmente definitorias*, desde las cuales se plantea el significado y el valor simbólico, públicamente reconocido, de determinada institución política, pero con un grado de participación relativamente pequeño en los procesos efectivos de toma de decisiones para la determinación de los asuntos generales. La ciudadanía ha contado por lo regular como una instancia política idealmente definitiva, pero ha desempeñado un papel más bien exiguo como instancia operativamente decisoria.

A partir del siglo XVII, el punto de vista centrado en el todo (la *polis*, la *res publica*, el principado, el Estado, etc.) y en las instancias políticas operativamente decisorias (el rey, el príncipe, el parlamento, etc.) se ha complementado con otro, cuyo foco analítico es el individuo en su calidad de agente privado, racional, despreocupado por los demás, poseedor de sí mismo y de sus capacidades, cualificado para participar en relaciones mercantiles¹; pero el registro semántico de este «individuo» —concebido en el tenor de lo que C. B. Macpherson llama el «postulado del individualismo posesivo»—, no coincide con el de «ciudadano» en su acepción de miembro activo de la sociedad política. Un individuo puede ser cualificado para participar en relaciones mercantiles, sin que ello signifique ser reconocido como ciudadano, esto es, como cualificado para participar en relaciones políticas; otro tanto ocurre a la inversa, porque se puede ostentar el título de ciudadano sin que ello implique una vocación necesaria o preferente hacia el establecimiento de relaciones mercantiles, y ello incluso el día de hoy, en que los análisis suelen plantearse tomando como centro de gravedad la participación de individuos en actividades económicas de tipo capitalista. No cabe duda de que las relaciones económicas ocupan un lugar preponderante para muchos de los participantes en las sociedades políticas actuales, pero también hay muchos para quienes la ciudadanía es entendida y vivenciada desde otros marcos cosmovisionales y existenciales, desde otros intereses o aspiraciones; para éstos, las relaciones de intercambio económico no son lo central. Así pues, ni desde un punto de vista conceptual ni desde un punto de vista histórico se sostiene la tesis de que la ciudadanía esté o haya estado construida necesariamente en torno a relaciones

CAPÍTULO I. LA CIUDADANÍA COMO PROBLEMA

mercantiles; si actualmente se piensa eso, es un dato de gran relevancia, no obstante, aún hoy cabría cuestionar una identificación sin más entre el concepto de «ciudadano» y el de «individuo-concurrente-en-el-mercado».ii La presencia reiterada en los análisis políticos contemporáneos de individuos concurrentes en el mercado no es en sí misma garantía de la presencia de «ciudadanos» en esos mismos análisis.

Más allá de la equívoca identificación entre individuo posesivo y ciudadano, ha habido una confluencia de factores tendientes a generar una especie de esquizofrenia con respecto a la consideración del ciudadano. Por un lado se le aclama como el principal protagonista de la vida política; por otro lado se le omite y se le da por supuesto, sin que parezca haber necesidad de acudir a él a la hora de las grandes y pequeñas decisiones prácticas, y sin que, en el ámbito teórico, parezca ameritar una mirada más atenta y especializada, capaz de poner en suspenso un cúmulo de juicios no problematizados en torno a su significado y su valor. Así, al ciudadano se le aclama en lugar de analizarlo, y se le supone en lugar de interrogarlo. Eso ayuda a entender por qué, en el ámbito teórico, la regla ha consistido en prestar atención al ciudadano solamente cuando ello ha sido preciso para entender otras cosas, y solamente hasta el punto requerido para entender esas otras cosas; en el ámbito práctico, el ciudadano es reconocido formalmente como el beneficiario de las medidas públicas, aunque en calidad de paciente, no de agente.

A pesar de ello, ha habido momentos en que el significado y el estatuto de la ciudadanía se han puesto severamente en cuestión en el terreno práctico; coincidentemente, es entonces cuando esta institución política se ha convertido en objeto de indagaciones teóricas por sí misma, o bien, ha sido más frecuente y cuidadosamente analizada. Ocurrió tras la crisis cultural provocada por la derrota ateniense en la Guerra del Peloponeso y la consecuente bancarrota del modelo de gestión democrática de la ciudadanía, del cual Atenas era considerada como el modelo prototípico en la Hélade; volvió a ocurrir con el advenimiento del período helenístico, que implicó el abandono de la *polis* en favor de unidades organizativas de mayor extensión, donde las relaciones entre los antiguos *polites* se hicieron más anónimas e incoloras en cuestión de apego, compromiso y posibilidad de participación política y militar; posteriormente, ya en pleno auge romano, la ciudadanía se hizo tema de filósofos, historiadores y literatos durante el ocaso de la era republicana, mientras en la era imperial, el patriotismo y la entereza que la tradición atribuía a los antiguos *cives* cedió el paso a un interés casi exclusivo por las ventajas privadas de la membresía civil. Para entonces, el título de «ciudadano romano» se había convertido en un asunto de orden jurídico y administrativo antes que político e identitario.iii Luego de eso, salvo manifestaciones esporádicas, debió esperarse hasta el florecimiento de las ciudades-república italianas, que precedieron la gestación de los Estados modernos, territorialmente extensos, centralizados y organizados burocráticamente, donde las lealtades anteriores cedieron paulatinamente su lugar a formas de legitimación política basadas en el reconocimiento formal de los integrantes del pueblo no ya como meros «súbditos» de un Señor, sino como «conciudadanos». En los dos últimos siglos ha habido momentos de acaloradas discusiones en torno a la ciudadanía en relación con asuntos como su pertenencia al Estado-nación como unidad organizativa básica, el

CAPÍTULO I. LA CIUDADANÍA COMO PROBLEMA

nacionalismo como fuerza aglutinante y promotora del sentido de pertenencia a la sociedad política, los tipos de derechos disponibles para la ciudadanía, etc.

Recientemente, desde hace algo más de una década, se registra un nuevo ascenso del ciudadano a la arena de la discusión teórica y las medidas prácticas; esta vez debido a lo comprometido de su papel en procesos de tanta actualidad como los siguientes:

- o El cuestionamiento de los programas de bienestar por su proclividad para alimentar relaciones clientelares, pero, al mismo tiempo, su importancia para colmar los formalmente reconocidos *derechos sociales* de la ciudadanía.
- o La emergencia de *nacionalismos* cuyas fronteras geográficas no coinciden con los límites estatales, con lo cual se coloca a los ciudadanos, a los Estados y a las pretendidas «naciones» ante duras disyuntivas que no siempre han sido resueltas por vías concertadas o al menos pacíficas.
- o La *migración* masiva de ciudadanos de países pobres a países opulentos, que genera tensiones políticas, económicas y culturales tanto en las sociedades expulsoras como en las receptoras, además de surtir en número creciente la cuota de personas cuyos *derechos humanos* —presuntamente universales— son negados debido a su falta de membresía civil en el país receptor.
- o El problema recurrente de los *derechos de minorías* o de grupos históricamente considerados como subalternos, y la movilización ciudadana en torno a conflictos de representación política, solicitud de derechos especiales, reconocimiento de la diversidad étnico-lingüística, autonomía regional, curricula educativos especiales, etc.
- o El avance paulatino en el sentido de la conformación de unidades políticas que abarcan a varios antiguos Estados, como la Unión Europea, y en menor medida, otros bloques de países hasta hoy centrados en aspectos comerciales, pero con tendencia a ceder crecientes márgenes de soberanía antes aceptada indiscutidamente como propia de cada Estado. Todo lo cual parece tender a la cristalización de modalidades emergentes de *ciudadanía post-estatal y post-nacional*.
- o Un otrora inusual conflicto de *identidades* donde la ciudadanía no siempre sale bien librada debido al surgimiento y consolidación de espacios promotores de identidades alternativas capaces de concitar un entusiasmo, una cercanía, un compromiso y una participación mucho mayor que la insípida y descolorida identidad civil vigente en nuestros días.^{iv}

A la luz de esos y similares procesos, el sentido que solíamos atribuirle a la ciudadanía parece desdibujarse ante nuestros ojos. Aquel sentido en aras del cual se ofrendaron millones de vidas en las cruentas guerras internacionales de los siglos XIX y XX; que inspiró obras de personajes geniales bajo el rubro del «espíritu francés», la «esencia italiana», el «genio alemán», la «psicología del mexicano», etc.^v Muchas de esas tesis (en muchos sentidos perniciosas) pierden vigor; en su lugar aparecen nuevos caracteres, si bien prometedores en ciertos aspectos, en otros tantos todavía incomprensibles en buena medida para nosotros; sin embargo, tampoco queda clara la dirección de las posibilidades que se asoman en el horizonte. Carecemos de una red conceptual adecuada para calibrar la latitud,

CAPÍTULO I. LA CIUDADANÍA COMO PROBLEMA

la profundidad y el sentido concreto de los cambios que el concepto de ciudadanía está experimentando en nuestros días.

La presente investigación puede ser entendida como un intento —quizá muy preliminar— de construcción de una red conceptual, explícitamente orientada a coadyuvar en el entendimiento y la crítica de la ciudadanía como noción compleja, susceptible de actualización bajo modalidades diversas, pero en todo caso asociada con ciertos elementos cuya diferente modulación podría ser la fuente de los intensos ruidos que hoy nos ensordecen.

El propósito es, por tanto, proponer para el análisis de la «ciudadanía» una red conceptual tan sencilla como sea posible; que nos permita la identificación de aspectos relevantes implícitos en sus distintas modalidades; que nos facilite el agrupamiento de esas modalidades a partir de criterios conceptuales explícitos y, por lo tanto, abiertamente criticables; que haga conmensurables (comunicables y comparables) esas distintas modalidades, incluso en caso de haber sido formuladas a partir de matrices históricas, culturales y conceptuales ampliamente diversas.

La procedencia de distintos conceptos de ciudadanía puede remitirnos a circunstancias históricas muy alejadas unas de otras, o bien a matrices conceptuales tan divergentes como las enumeradas a continuación (la lista no es exhaustiva y su propósito es meramente ilustrativo):

- a) El debate en torno a la ciudadanía planteado desde posiciones liberales, republicanas o comunitaristas.
- b) Las modalidades de ciudadanía promovidas desde perspectivas que, con base en sus concepciones acerca de la igualdad y la diferencia de las personas, se puedan considerar como de izquierda, de centro o de derecha.
- c) Las modalidades de ciudadanía construidas desde posiciones que, en determinados tiempos y espacios, pueden ser consideradas como conservadoras, reformistas o revolucionarias.
- d) El papel de las doctrinas iusnaturalistas, iuspositivistas o iusdiscursivistas en la determinación de los derechos tenidos por vigentes y/o válidos por los ciudadanos en determinados tiempos y espacios políticos.
- e) Las modalidades de ciudadanía en competencia en el contexto de discursos que apuestan al nacionalismo, al cosmopolitismo, al patriotismo constitucional, a las políticas de reconocimiento, etc.

¿Cómo interpretar, comparar y analizar críticamente modalidades de ciudadanía construidas desde algunos de los puntos de vista anteriormente mencionados, u otros tantos que pudieran establecerse?, ¿cómo hacerlo sin violentar su especificidad, pero sin extraviarnos en un mar de nociones y criterios inconmensurables? Si decidiéramos basarnos en las distinciones tradicionales, podríamos obtener conceptos de ciudadanía promovidos, por ejemplo, por la derecha o por la izquierda, pero luego, ¿cómo contrastarlos con los resultantes de una mirada desde el iusnaturalismo, el iuspositivismo o el iusdiscursivismo, o bien desde el liberalismo, el republicanismo o el comunitarismo? Considerando que, en los distintos casos, los horizontes de elaboración y los criterios de validación han sido tan distintos. De seguir con un procedimiento semejante, se podría terminar comparando chivos con gatos y peces con plantas. Por eso, quizá no resulte ni

irrazonable ni superfluo intentar la articulación de un pequeño conjunto de elementos conceptuales altamente significativos a partir de los cuales se pueda elevar una cierta mirada a la comprensión del sentido de discursos teóricos y prácticos en torno a la ciudadanía.

Así pues, el principal objetivo de este trabajo consiste en proponer e iniciar el desarrollo de una red conceptual orientada a la comprensión y al análisis crítico de rasgos significativos de la ciudadanía, entendida como noción abstracta y general^{vi}. En el fondo, la intención es contribuir a la elaboración de un marco conceptual susceptible de atender la comprensión y el análisis crítico de modalidades concretas de ciudadanía en juego el día de hoy, tanto en el plano teórico como en el práctico.

2. ¿Qué *significa* ser ciudadano?

Si planteásemos la pregunta aparentemente ingenua de ¿qué *significa* ser ciudadano? Se nos podría responder algo como esto: «En definitiva, ser ciudadano no significa nada específico, salvo en uno u otro contexto temporal y espacial; no *significa* lo mismo entre los atenienses durante la segunda mitad del siglo V a.C., o entre los romanos seis siglos más tarde; tampoco en la actualidad *significa* lo mismo ser ciudadano español o marroquí».

Aún con esa respuesta, si fuésemos insistentes, podríamos replicar: ¿por qué empleamos la misma expresión lingüística para la designación de particulares tan diversos?, ¿tendrán algo en común?, ¿no ocurre algo similar con expresiones como «caballo» o «lápiz»? Hay caballos flacos y también los hay musculosos; éste es un percherón, aquél un pony; éste solía pastar en la campiña macedonia, aquél fue «parido» por un literato; Bucéfalo y Rocinante son abiertamente distintos entre sí, pero nadie discute la corrección de identificarlos a ambos como «caballos». ¿Cuáles razones podrían llevarnos, en el caso de los «ciudadanos», a aceptar que todo es diversidad y no hay un núcleo de significación común que nos permita hacer inteligible el rango de posibilidades significativas y valorativas presente en el uso de esa expresión lingüística?

La diversidad y la contingencia de las modalidades teóricas y prácticas de ciudadanía han de ser admitidas, pero si somos tenaces, con todo y esa admisión podemos continuar pensando como plenamente justificadas unas preguntas como las siguientes: ¿acaso no sería igualmente abusivo identificar mediante la expresión «lápiz» a un plumín, como identificar mediante la expresión «ciudadano» a un súbdito?, ¿cómo saber cuándo se está haciendo un uso adecuado o abusivo de una expresión lingüística en un contexto determinado? La vía para establecer tal cosa puede consistir en la reconstrucción de los elementos que, en ese contexto,^{vii} son *constitutivos* del significado con que se usa la expresión objeto de escrutinio.

Empleo la expresión «constitutivo» de manera análoga a J. Searle.^{viii} Sin embargo, no hablaré aquí de *reglas* constitutivas de juegos lingüísticos —es decir, de reglas que constituyen tales juegos y son lógicamente necesarias para su existencia—, sino de *elementos conceptuales* constitutivos del significado de una noción política central, a saber, la noción-de-ciudadanía, tal como es reconocible en el contexto de discursos políticos teóricos y prácticos, antiguos y modernos.

CAPÍTULO I. LA CIUDADANÍA COMO PROBLEMA

El problema no es si acaso existirán o habrán existido ciertos elementos empíricos comunes a las distintas formas concretas y contingentes de *ser* ciudadano, eso es importante pero no coincide con nuestro objeto de estudio; aquí se propone ensayar analíticamente las consecuencias de quitar el énfasis del plano ontológico y colocarlo en el plano lingüístico de los discursos, en cuyo caso la pregunta es si acaso el *significado* y la *relevancia* atribuidos a la «ciudadanía» se estructuran sólo por elementos contingentes y variables, o, en la diversidad habida y aun posible de sus modalidades particulares, existen elementos comunes que podamos asumir como *constitutivos de su significación básica*. Esta forma de plantear la cuestión nos evita comprometernos con una indagación acerca de las «determinaciones del ser» del ciudadano, como si se tratase de esencialidades de lo «real» sin comillas; en lugar de eso, nos permite asumir a la ciudadanía no como un *hecho bruto* sino como un *hecho institucional*,^{ix} no como un dato de la «realidad» a secas, sino como una institución humana, vale decir, como un constructo humano, transformable porque su estatuto y su significado le es atribuido en todo caso por seres humanos, sea de manera explícita o no, intencional o no; ese estatuto y ese significado son inteligibles en el contexto de usos lingüísticos tanto de legos como de especialistas cuando sus emisiones o manifestaciones se plantean en el ámbito político o hacen referencia a él.

Así pues, la estrategia argumentativa no consistirá en negar la existencia de una multiplicidad de modalidades históricas y contingentes de ciudadanía; tampoco se negará que esas distintas modalidades se hayan asociado o puedan asociarse con elementos no considerados aquí como constitutivos de su significado y su valor como noción abstracta y general, sino particulares y ampliamente variables de un caso a otro.^x Se afirmará, en cambio, que la decisión con respecto a si estamos o no en presencia de un particular adecuadamente inteligible como un ciudadano, depende de si podemos atribuirle como predicados a nuestra referencia (fáctica o contrafáctica, dada o posible) un pequeño conjunto de elementos que, de acuerdo con nuestra hipótesis de trabajo, se le han atribuido en el plano discursivo, como constitutivos de su núcleo de significación, a esta institución política.

Si al menos uno de los elementos propuestos como constitutivos de la noción-de-ciudadanía se encuentra ausente de todas las *maneras*, en todas las *proporciones* y en todas las *formas de articulación* posibles, en un determinado caso de actualización lingüística, entonces deberemos reconocer las limitaciones de nuestra hipótesis (revisarla, corregirla o darla por superada de modo definitivo), pero si en el plano discursivo se sostienen los elementos sugeridos en nuestras premisas, entonces, a partir de ellas, podremos establecer que nos encontramos frente a un particular ininteligible como un ciudadano.^{xi} En una situación límite puede haber agentes concretos considerados como ciudadanos, cuyos rasgos fácticos no correspondan a los predicados que se seguirían de la noción básica subyacente; y por más que se hagan esfuerzos para identificar esos rasgos, serán inidentificables en el nivel de su implementación efectiva o de la experiencia subjetiva de los agentes reconocidos de ese modo; sin embargo, inclusive en esos casos, sostendremos que si se está haciendo un empleo adecuado y no abusivo de la expresión lingüística «ciudadano», entonces tales elementos estarán presentes: quizá no en un nivel fáctico, pero sí en uno contrafáctico; quizá no como logros cristalizados, pero sí como partes del discurso subyacente a esa institución, o como

CAPÍTULO I. LA CIUDADANÍA COMO PROBLEMA

aspiraciones que resultan constitutivas del significado y el valor legítimamente atribuible a la ciudadanía, porque no cabe renunciar a ellas sin cometer abuso en el plano de la pragmática lingüística.^{xiii}

Ahora bien, ¿cuáles son esos elementos que propondremos como constitutivos de la significación básica de la «ciudadanía»? A reserva de ulteriores especificaciones, dichos elementos se articulan en torno a: i) la *justicia*, ii) la *libertad*, y iii) la *identidad*. ¿Cómo entender esos conceptos? Se pueden entender de diversas formas, y ello a partir de diferentes criterios disponibles. Uno de los cometidos centrales de esta investigación consiste en explorar algunas de esas posibles formas de concebirlos y su relación con distintas modalidades de ciudadanía. Por lo pronto, en orden a establecer algunas ideas preliminares, sostengo que de un particular reconocible de modo adecuado y no abusivo como un ciudadano (a diferencia de un «súbdito», un «esclavo», un «cliente», un «vasallo», un «colono», un «siervo», un «residente», un «inmigrante indocumentado», etc.), se puede predicar:

- i) Que se trata de una *persona* co-vinculada a unos *criterios de justicia comunes* y públicamente reconocidos por ella y por sus iguales, es decir, sus conciudadanos [**Justicia**].
- ii) Que se trata de un *agente* con posibilidad de desplegar su actividad disponiendo de unos *márgenes de libertad iguales* a los disponibles por parte de sus conciudadanos, y de ejercer su libertad de manera incontrovertible por parte de terceros no-conciudadanos [**Libertad**], y además:
- iii) Que se trata de un *miembro pleno* de una sociedad donde, en una relación de igualdad con el conjunto de sus conciudadanos, dispone de un tipo de *identidad social, jurídica y política especial*, a tenor de su membresía [**Identidad**].

De forma análoga a un tipo ideal weberiano,^{xiiii} nuestra propuesta de red conceptual no pretende erigirse en copia fiel de la compleja y variopinta realidad empírica, ni en una instancia judicial con pretensión de establecer de una vez por todas un criterio de demarcación entre lo que pueda considerarse como un ciudadano y lo que no; nuestro propósito consiste en elaborar un recurso heurístico para «ordenar conceptualmente» amplios universos significativos que, debido a su complejidad intrínseca, se nos aparecen como proteicos, dispersos y globalmente ininteligibles. Si a partir de nuestra hipótesis de trabajo es posible inferir conclusiones críticas, eso será atribuible al registro semántico autorizado por el empleo discursivo que corrientemente se hace de la noción-de-ciudadanía, al que nuestra hipótesis busca acercarse hasta donde nos resulta posible a partir de los elementos de juicio de que disponemos.

Los dos epígrafes siguientes están dedicados a ilustrar cómo los tres elementos aquí propuestos como constitutivos de la noción-de-ciudadanía, pueden ser rastreados en discursos antiguos y modernos, teóricos y prácticos. Esas y similares ilustraciones no prueban la tesis según la cual tales elementos están vinculados de manera constitutiva a la significación básica de la «ciudadanía»; no la prueban, pero sí pueden contribuir a hacerla razonablemente aceptable como una hipótesis heurística, cuyo cometido es la apertura de posibilidades de experiencia y reflexión.

3. Relatos históricos en torno a la ciudadanía

En un importante artículo titulado: «The Ideal of Citizenship since Classical Times», J. G. A. Pocock asegura que: «El «ciudadano» —el *polite* griego o el *cive* latino— es definido como un miembro de la *polis* ateniense o de la *res publica* romana, una forma de asociación alegadamente única para esos pueblos mediterráneos antiguos y transmitida por ellos a Europa y «el Occidente». Este reclamo de exclusividad puede ser criticado y relegado al estatus de mito; aun cuando esto ocurra, sin embargo, el mito tiene un modo de permanencia único como un determinante de la identidad «Occidental» —ninguna otra civilización tiene un mito como éste».xiv En efecto, tomando en consideración su surgimiento en Grecia hace más de veinticinco siglos, la ciudadanía ha sido considerada como una institución distintamente «occidental», y mítica o no, el ideal político encarnado en ella forma parte de la autoconcepción que los pueblos de «occidente» tienen de sí mismos.

Para ilustrar este punto puede ayudarnos el establecimiento de un contraste entre el empleo discursivo de las expresiones: «súbdito» y «ciudadano». Se trata, en ambos casos, de términos empleados para designar sujetos pertenecientes a formas de organización política diversas, y ninguno de ellos acepta los mismos predicados que el otro con respecto a las relaciones entre gobernantes y gobernados. Cuando en las *polis* griegas surgieron los primeros particulares identificables como *ciudadanos*, ya había algunos reinos asiáticos y africanos con una dilatada historia, pero los pobladores de tales reinos eran concebidos de un modo distinto, a saber, como *súbditos*. Entre éstos era frecuente el empleo de la metáfora del pastor y su rebaño para aludir a las relaciones entre gobernantes y gobernados. La imagen nos resulta familiar gracias a su presencia en pasajes bíblicos. De acuerdo con ella, el gobernante es cualitativamente distinto del gobernado, superior a él, por eso sería impensable una intercambiabilidad de sus posiciones; semejante cosa equivaldría a poner a una oveja para hacer las veces de pastor, y a un pastor para hacer las veces de oveja. Dada su distinta naturaleza, el soberano-pastor no debía mezclarse ni confundirse con los súbditos-rebaño; la legitimidad de semejante régimen no dependía en modo alguno del aval de los súbditos. Se establecía, pues, una infranqueable línea de separación entre el soberano por un lado y los súbditos por el otro: éstos dependían enteramente de los designios de aquél, pero aquél no precisaba siquiera una mínima anuencia de éstos.

En ocasiones, la metáfora del pastor y su rebaño se hacía acompañar por la idea de que el pastor era un enviado de la divinidad y junto con su encargo de regir criaturas de naturaleza distinta e inferior a la suya, tenía a su disposición unas normas provenientes de un soberano superior de orden ultraterreno. Con frecuencia se aludía a una combinación entre la sabiduría propia del pastor y la iluminación proveniente de la divinidad. Tal es el caso del rey Salomón, quien era celebrado por sus juicios *ad hoc* cuando se presentaba alguna desavenencia entre sus súbditos. No era censurable el cariz tiránico de semejantes prácticas. Según los relatos, el rey podía dar la orden de partir a un niño por la mitad sin que nadie pudiese reclamar de modo legítimo que esa medida no figuraba en ninguna

normatividad vigente y públicamente reconocida; además, los súbditos no podían disponer de más libertad que la autorizada (o no prohibida) por su soberano. En tal situación, imaginar a unos súbditos con: i) unos criterios de *justicia* vinculantes en común y públicamente reconocidos entre ellos, ii) unos márgenes de *libertad* equivalentes para todos, e incontrovertibles por parte de terceros, ajenos a su sociedad de iguales, y iii) una *identidad* paritaria sin excepciones, no era un proyecto político susceptible de ser colmado bajo las premisas del modelo del pastor y su rebaño, porque en él, los criterios de justicia, libertad y reconocimiento de la identidad de cada uno, eran bienes puestos a la entera disposición de un tercero, a saber, un soberano ubicado en un nivel distinto al de los súbditos. Así pues, un particular reconocido como un «súbdito», a partir del modelo del pastor y su rebaño, cumple mal con los tres elementos propuestos en nuestra hipótesis de trabajo como constitutivos de la noción-de-ciudadanía.

Aún cuando no tuviésemos una idea clara y explícita de la presencia de esos tres elementos, nuestra noción intuitiva de lo que entendemos como un ciudadano nos llevaría a manifestar extrañeza si oyésemos a alguien hablar de «ciudadanos egipcios en tiempos de Ramsés II», o de «ciudadanos persas en tiempos de Ciro el Grande», o de «ciudadanos chinos en tiempos de la dinastía Chou». Ante tales afirmaciones, un interlocutor nuestro podría cuestionar: «¿acaso había ciudadanos en aquellos tiempos y espacios?, porque tal como yo lo entiendo, no los había». Quien así se expresara, estaría denunciando lo que a su juicio sería un uso abusivo de la expresión lingüística «ciudadano», para designar a los pobladores de los grandes reinos egipcio, persa o chino de la antigüedad; el uso de esa expresión podría considerarse abusivo incluso si aludiese a los pobladores no-esclavizados de esos reinos. En contraste con ello, nuestro imaginario interlocutor casi con seguridad aceptaría la corrección de hablar de «ciudadanos atenienses en tiempos de Pericles», o de «ciudadanos romanos en tiempos de Cicerón». ¿Por qué en unos casos resulta aceptable emplear el término «ciudadano» y en otros no? Según se ha sostenido hasta aquí, incurrimos en un abuso lingüístico cuando empleamos la expresión «ciudadano» para aludir a un particular (fáctico o contrafáctico) al cual, sin embargo, no se le puede atribuir de ningún modo, ni siquiera en un plano aspiracional, uno u otro de los tres rasgos aquí identificados como *elementos conceptuales constitutivos de la noción-de-ciudadanía*.

En contraste con un relato típicamente oriental como el del pastor y su rebaño, al interior del mundo griego, y particularmente del mundo ateniense clásico, la membresía en la *polis* era condición para el logro de la *isonomía* y la *isegoría* de los ciudadanos.^{xv} Ambas eran formas de igualdad: la *isonomía* era una igualdad de los *polites* en relación con los criterios de justicia comunes a los hombres libres; la *isegoría* era su igualdad de palabra, su simétrico derecho para expresarse en el *ágora*, en la plaza pública, e implicaba, por tanto, una igual libertad para participar en las deliberaciones de las que resultaban las decisiones vinculantes para el conjunto de los *polites*. En un contexto como la Atenas de Pericles era posible atribuir a los ciudadanos los tres rasgos identificados aquí como elementos conceptuales constitutivos de la ciudadanía, a saber: era posible atribuirles una *identidad* particular en tanto miembros adscritos a su sociedad política concreta (iii); a partir de esa adscripción, se podía predicar de ellos su *isegoría*, o igual libertad para el uso de la palabra en el foro (ii), y su *isonomía*, o

igualdad con respecto a unos criterios de justicia comunes (i). La ausencia de elementos semejantes en los relatos acerca de los súbditos del faraón egipcio nos desautorizan para referirnos a ellos como ciudadanos por las mismas razones que la presencia de esos elementos en los relatos acerca de los ciudadanos atenienses de tiempos de Pericles nos desautorizan para referirnos a ellos como súbditos.

Si damos un largo salto en el tiempo, nos encontramos con la famosa frase: «*liberté, égalité, fraternité*»; se dice que fue empleada por vez primera el 30 de junio de 1793, en el club de los *Cordeliers* fundado por Danton, Marat y Desmoullins durante la Revolución Francesa. Décadas después, dicha frase se convirtió en el lema oficial de la Segunda República, que lo adoptó desde su primera proclama en 1948. Desde entonces hasta hoy, se ha inscrito en el frontón de innumerables edificios públicos franceses. Se trata de una consigna que resume el núcleo significativo del relato en torno a la «*citoyenneté française*» y, por cierto, condensa también el relato subyacente a la ciudadanía considerada en general —según nuestra hipótesis. De acuerdo con esa divisa, la aspiración a la ciudadanía trae consigo: i) la aspiración a una «igualdad» que hace a los ciudadanos susceptibles de un tratamiento paritario conforme a unos criterios de *justicia comunes* y públicamente reconocidos; ii) la aspiración a ejercer cada uno su «libertad» hasta el punto en que pueda ejercerla también cualquiera otro de sus pares, y; iii) la aspiración a una unión o co-«fraternidad» entre los con-ciudadanos, en tanto miembros paritarios de una sociedad política con una *identidad* particular (no solamente privada sino también pública) inintercambiable.

En el mundo político occidental contemporáneo, cada miembro pleno de un Estado es considerado como un ciudadano, y eso: i) lo acredita como destinatario de los criterios de justicia comunes y públicamente reconocidos por él y sus conciudadanos; ii) lo cualifica para disponer de márgenes de libertad equivalentes a los de sus pares, y no sujetos al arbitrio de ningún no-ciudadano, ni en el ámbito privado ni en el público, y, finalmente: iii) lo autoriza para detentar legítimamente su particular identidad civil. Un inmigrante de nuestros días, cuando se encuentra de manera ilegal en un país distinto al suyo, deja de estar investido de una identidad social, jurídica y política preferente, por tanto, en ese otro país, deja de gozar de un acceso paritario a libertades, criterios de justicia y señas de identidad reservadas de modo exclusivo para los ciudadanos de ese país.

4. Relatos teóricos en torno a la ciudadanía

Esos mismos tres elementos podemos rastrearlos en los discursos que en torno a la ciudadanía han desarrollado importantes filósofos políticos. Aristóteles se refería al ciudadano como un miembro de la *polis* (comunidad de los *polites*^{xvi}). No todos los habitantes de Atenas formaban parte de la *polis*, antes bien, la mayoría pertenecía a otro mundo, el del *oikos*, el dominio familiar; tal era el caso de mujeres, menores de edad, extranjeros y esclavos, quienes, aunque hubiesen habitado toda su vida dentro de las murallas de la misma ciudad, no eran *polites*. La *polis* no se entendía como un simple lugar de residencia^{xvii}, ni solamente como una sociedad de hombres sujetos a un derecho común^{xviii}, ni como una sociedad destinada únicamente a procurar la seguridad de sus miembros, o a facilitar el intercambio de

CAPÍTULO I. LA CIUDADANÍA COMO PROBLEMA

mercancías. Todo eso era posible en la *polis*, pero su finalidad reconocida era la búsqueda de la «vida buena» y «justa» por parte de una *comunidad* de hombres considerados como *libres e iguales* entre sí. Ser reconocido como un ciudadano significaba, además de membresía en esa comunidad privilegiada, la posibilidad de participación en el poder político y en la administración de justicia. Por eso, dice Aristóteles, «el ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno»^{xix}; es decir, por su participación plena en la gestión de los asuntos de la *polis*, a saber: en la distribución de los criterios de justicia comunes entre sus iguales y en la toma de decisiones relacionadas con los asuntos públicos, comunes al conjunto de los *polites*. Pero el ciudadano no era solamente quien compartía la posibilidad de ejercicio del poder político, también se encontraba sometido a ese mismo poder. La membresía a la comunidad de los *polites* (iii), implicaba tanto una participación pasiva (ii), como activa^{xx} (i) en los asuntos comunes de los hombres libres e iguales. De ahí que la virtud del buen ciudadano consistía en su capacidad tanto para «mandar» como para «obedecer»^{xxi}. Mandar como «gobernante», con apego a las leyes de la *polis*, y obedecer como «gobernado», con apego a esas mismas leyes. Por consiguiente, en la concepción aristotélica de la ciudadanía no se plantea ninguna diferencia sustancial, sino una simetría y una intercambiabilidad por principio, entre gobernantes y gobernados. Los ciudadanos, en tanto miembros plenos de la *polis*, son legítimamente una y otra cosa a la vez, al menos de manera virtual, potencial o aspiracional.

Con Platón, el ciudadano es concebido también como miembro de una sociedad política (iii), entendida como una sociedad integrada por hombres libres (ii), aunque sujetos a unos criterios de justicia comunes a todos ellos (i). Si bien Platón no es tan entusiasta como Aristóteles con la idea de que los ciudadanos puedan o deban gobernar en conjunto, porque piensa que la mayoría de ellos, en virtud de su *arché*, deberán ser «guardianes» o «pagadores de salario y sustentadores» y dar su asentimiento a los poquísimos que por naturaleza están mejor habilitados para ocupar el cargo de «gobernantes»^{xxii}, eso no implica en modo alguno la posibilidad de delegar el ejercicio del poder político a terceros no-ciudadanos, o que los gobernantes, por el hecho de serlo, dejen de ser ciudadanos. Para Platón, la *polis* es la comunidad de los *polites*; en ella, unos gobernarán y otros serán gobernados, pero en el universo de las relaciones políticas no hay cabida para terceros no-ciudadanos que vengan a tomar las decisiones vinculantes para los *polites*. Por consiguiente, con todo y su tesis de la existencia de tres clases de ciudadanos (de oro unos, de plata otros y de bronce y hierro los terceros^{xxiii}), el discurso político de Platón no implica ni una negación de la identidad especial y preferente de los ciudadanos —común a todos ellos— en tanto miembros plenos en la *polis* (iii), ni un abandono de su consideración como hombres libres (ii), ni una renuncia a su ideal de una justicia común y públicamente reconocida (i). De acuerdo con Platón, el cumplimiento de su ideal de que cada *polite* desempeñe la función determinada por su naturaleza, y acepte de buen grado que el resto de sus conciudadanos haga lo propio, es la condición indispensable para lograr el mayor perfeccionamiento de cada *polite* en lo individual y la mayor justicia y armonía de la *polis* considerada como un todo. De esa manera, a pesar de las amplias divergencias entre las modalidades de ciudadanía propuestas por Platón y

CAPÍTULO I. LA CIUDADANÍA COMO PROBLEMA

Aristóteles, los protagonistas de sus respectivas *politeias* pueden ser considerados de modo adecuado y no abusivo como ciudadanos.

Ya en plena época moderna, Rousseau plantea que si ha de haber un orden político legítimo, será una forma de asociación, donde la persona y los bienes de cada ciudadano, en tanto asociado, sean protegidos de manera justa, sobre la base de leyes sabias, y donde cada asociado sea plenamente reconocido como hombre, por tanto, como un ser libre. El problema es planteado así por el ginebrino: «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes». ^{xxiv} ¿Cómo lograr el cumplimiento de las tres condiciones, a saber: formar parte, en calidad de miembro paritario, de una sociedad política o civil (iii); estar sujeto a unos criterios de justicia comunes (i), y sin embargo, seguir siendo libre (ii)? Ese es para Rousseau el gran problema a resolver mediante el establecimiento de un orden político legítimo, justo y respetuoso de la libertad, y es también, por cierto, una manera de plantear el problema general de la ciudadanía. La solución ofrecida por el ginebrino consiste en aceptar la necesidad —en un cierto punto de desarrollo de las sociedades y las artes— del establecimiento de la asociación política, la deseabilidad de que dicha asociación se rija por una sabia legislación cuyos términos sean vinculantes en general, con la condición de que los ciudadanos tengan participación efectiva tanto en el mantenimiento de tal asociación, como en la aprobación de las leyes a las cuales estarán sometidos. Según Rousseau: los «asociados» conforman la «sociedad política» a partir de lazos civiles establecidos entre ellos (iii); en ese contexto, son considerados al mismo tiempo como «ciudadanos» (ii), y como «súbditos» (i). Son *ciudadanos* «en tanto son partícipes de la autoridad soberana»^{xxv}, esto es, en tanto pueden ejercer su libertad para decidir las leyes comunes por las que habrán de regirse en común; son *súbditos* en cuanto están sometidos a esas mismas leyes, y se obligan a respetarlas porque, como son sus autores, tienen no sólo la «obligación», sino también el «deber» de hacerlo. De acuerdo con esto, no son súbditos de un hombre o un grupo de hombres situados por encima de ellos, antes bien, son co-súbditos porque están sujetos a las leyes comunes que ellos mismos se han dado, por esa razón, al obedecerlas, se obedecen a sí mismos y siguen siendo libres.

Aristóteles había planteado la posibilidad de entender al ciudadano como aquel *miembro* de la comunidad política que es a la vez *gobernante* y *gobernado*, que participa de manera *activa* y *pasiva* al interior de dicha comunidad. Esa concepción coincide con las nociones griegas de *isegoría* (igual derecho a la palabra para participar en el establecimiento de las leyes comunes) e *isonomía* (igual sujeción a las leyes comunes) por parte de los ciudadanos; coincide también con los ideales revolucionarios franceses de *libertad* (entre sí) e *igualdad* (ante la ley) de unos ciudadanos vinculados por lazos de *co-fraternidad*; coincide, asimismo, con la propuesta roussoniana de entender al ciudadano como *miembro* de una asociación política, en la cual es a la vez *ciudadano* y *súbdito*, aunque el ginebrino no emplea la expresión «súbdito» en el sentido de la metáfora del pastor y su rebaño, analizada arriba, de cualquier modo, la expresión «súbdito» implica sujeción o sometimiento, pero el súbdito de la República roussoniana es un miembro paritario de la asociación política, un hombre libre, sometido por la vía de

CAPÍTULO I. LA CIUDADANÍA COMO PROBLEMA

la aceptación racional a los estatutos del orden jurídico común a él y sus conciudadanos. El ciudadano de Rousseau en tanto «ciudadano» corresponde al ciudadano aristotélico en su faceta de «gobernante», y se encuentra en un registro semántico análogo al de la noción griega de *isegoría* y emparentado con el ideal francés de *libertad*; mientras el ciudadano de Rousseau en tanto «súbdito» corresponde al ciudadano aristotélico en su faceta de gobernado, con *isonomía* de acuerdo con el ideal griego, y con *igualdad* ante la ley de acuerdo con el ideal francés. De este lado, el ciudadano es participante pasivo, sujeto a las leyes reconocidas como vinculantes para todos los miembros de su comunidad o asociación política, de aquel otro lado, el mismo ciudadano es participante activo, artífice en la construcción y mantenimiento de los criterios por los que se rige dicha comunidad o asociación política, al lado de sus pares.

Luego del ginebrino, e influido por él en estos temas, Kant ratifica a su manera la importancia central de los tres elementos conceptuales que hemos venido proponiendo como constitutivos de la noción-de-ciudadanía. El filósofo de Königsberg lo plantea del siguiente modo: «En toda comunidad [iii] tiene que haber una obediencia sujeta al mecanismo de la constitución estatal, con arreglo a leyes coactivas (que conciernen a todos) [i], pero a la vez tiene que haber un espíritu de libertad [ii], pues en lo que atañe al deber universal de los hombres todos exigen ser persuadidos racionalmente de que tal coacción es legítima, a fin de no incurrir en contradicción consigo mismos». ^{xxvi} En las constituciones no-republicanas, dice Kant, encontramos súbditos, pero no ciudadanos. En cambio, en una República, el conjunto de los ciudadanos, es decir, el pueblo, manda como «soberano» y obedece como «súbdito». A partir del «contrato originario» que da fundamento a la idea republicana, el hombre abandona completamente su libertad anterior («salvaje»), y adquiere un nuevo tipo de libertad, la cual debe ser congruente con una igual libertad para cada uno de sus conciudadanos en tanto miembros de la república. Eso se logra mediante la sumisión de todos ellos a normas legales comunes; es decir, mediante una perfecta igualdad ante la ley. Por lo tanto, es verdad que incluso en una constitución republicana hay una subordinación (una sujeción), pero ésta tiene una significación muy diferente de aquella propia del modelo del pastor y su rebaño. El súbdito kantiano lo es de los criterios de justicia comunes, no de un señor particular. En una república resulta ilegítimo tratar a los ciudadanos como si fuesen «menores de edad», y asimismo, resulta injustificado someter al ciudadano a unas leyes que él mismo no se daría (no estaría dispuesto a suscribir) sobre la base de un reconocimiento público y racional. En eso consiste el ideal republicano a alcanzar. Violar ese principio daría al traste con el ideal regulativo implícito en la figura del «contrato originario» de los ciudadanos, según el cual son socios de una República, lejos de ser especies de menores de edad puestos bajo la tutela de un tercero entendido como su señor absoluto.

En las últimas décadas ha habido un inusitado revuelo en el mundo filosófico a raíz de la publicación, en 1971, de la *Teoría de la justicia*, de J. Rawls. Desde luego no es lugar aquí para hacer un análisis pormenorizado de la obra rawlsiana, pero resulta ilustrativo que, a lo largo de esa obra y otras que le han seguido ^{xxvii} el filósofo norteamericano sostenga como premisas básicas la libertad y la igualdad de los ciudadanos en tanto miembros de la sociedad política. La sociedad («cerrada»)

de Rawls es entendida como un «sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos», quienes comparten elementos análogos a los que hemos venido analizando como constitutivos de la noción-de-ciudadanía, a saber: i) igualdad entendida como participación paritaria de unos criterios de justicia comunes; ii) disfrute de unos márgenes de libertad equivalentes a los del conjunto de los conciudadanos, y iii) membresía en una sociedad (cerrada y exclusiva). Esos mismos tres elementos han constituido el significado básico de la «ciudadanía» desde hace siglos, aunque entre tanto ha habido modalidades concretas con marcadas especificidades y diferencias entre sí. De cualquier manera, si la hipótesis que nos guía tiene algún valor heurístico, entonces, aparte de especificidades y particularidades en diferentes modalidades de ciudadanía, también puede suponerse un núcleo significativo común en el empleo discursivo de la noción-de-ciudadanía, y ello en el terreno práctico como en el teórico.

En el siguiente epígrafe se propondrán tres filtros analíticos tendientes a abrir el abanico de alternativas de conceptualización de la justicia, la libertad y la identidad en tanto elementos que, de acuerdo con nuestra hipótesis de trabajo, son constitutivos de la noción-de-ciudadanía. ¿Hasta qué punto las formas alternativas de conceptualización de la justicia, la libertad y la identidad afectan el sentido concreto de las modalidades alternativas de ciudadanía con que nos encontramos hoy en los discursos referentes al tema, con las que nos hemos encontrado en discursos planteados en distintos momentos de la historia, y con las que, con ayuda de las posibilidades de la «variación imaginativa», podríamos todavía construir?

5. Filtros analíticos

En los dos epígrafes anteriores realizamos los primeros acercamientos a la presencia de los tres elementos conceptuales propuestos como constitutivos de la noción-de-ciudadanía en discursos teóricos y prácticos, antiguos y modernos. Veremos ahora que no sería justificado atribuir un significado único y estable a ninguno de esos elementos; antes bien, la *justicia*, la *libertad* y la *identidad*, se pueden conceptualizar de modos diversos, con la consecuencia de afectar el sentido global de la respectiva modalidad de ciudadanía con la que se enlazan.

Así, por ejemplo, Benjamín Constant sugiere distinguir entre dos concepciones relativas a la libertad de los ciudadanos, a saber, la «libertad de los antiguos» y la «libertad de los modernos»^{xxviii}; Isaiah Berlin prefiere referirse a la distinción entre «libertad positiva» y «libertad negativa»^{xxix}; Philip Pettit sugiere poner atención en la diferencia entre la «libertad como no-interferencia» y la «libertad como no-dominación».^{xxx} En todos los casos, la forma de entender una determinada modalidad de ciudadanía se verá afectada por su articulación con una u otra de las formas alternativas disponibles de entender la libertad-del-ciudadano, ya sea que se opte por una sola con exclusión de las demás, o bien por una mixtura. Otro tanto ocurre con la forma de concebir los criterios de justicia asumidos como vinculantes para los ciudadanos; tales criterios pueden ser entendidos como «mandatos» de un soberano, dirigidos a sus súbditos bajo amenaza de coacción en caso de infracciones, como propone J. Austin, o bien como «obligaciones» que aspiran a un reconocimiento de su validez normativa por parte de los ciudadanos,

CAPÍTULO I. LA CIUDADANÍA COMO PROBLEMA

como sugiere Rousseau^{xxx}. Por su parte, la identidad de los ciudadanos puede concebirse en términos de una membresía fría y objetiva, basada en la razón instrumental, como la referida por F. Tönnies^{xxxii} en conexión con su concepto de «asociación», o bien en términos de una vinculación estrecha de orden subjetivo, basada en el afecto y la emoción, como la identificada por el mismo autor en conexión con su concepto de «comunidad».

Desde luego no es exhaustiva esa lista de posibilidades para entender la libertad, la justicia y la identidad atribuible a la ciudadanía, el propósito de mencionar aquí dichas posibilidades, aún con cierto desorden, consiste en ilustrar la aserción de que no cabe atribuirles un significado único y estable; además de sugerir que el significado atribuido en cada caso, a cada una o al conjunto de ellas, afecta de manera importante el sentido global de la específica modalidad de ciudadanía con la cual se relaciona un determinado discurso político.

Ahora bien, ¿cómo salir al paso de la desconexión entre alternativas?, ¿acaso las distintas posibilidades de entender la libertad, la justicia y la identidad de los ciudadanos son resultado del simple azar, o de intereses y perspectivas *sui generis* por parte de cada analista?, o bien, ¿acaso detrás de la aparente dispersión se pueden rastrear —o construir— coordenadas conceptuales subyacentes en común a varias de ellas? Considero que existe una forma de hacer frente a la turbadora dispersión y desconexión entre alternativas, a saber: más allá de diferencias que pueden llegar a ser relevantes desde otros puntos de vista, es posible agrupar modos de entender la libertad, la justicia y la identidad de la ciudadanía mediante la puesta en funcionamiento de sencillos filtros analíticos.

¿Cómo establecer esos filtros? Una forma de hacerlo consiste en identificar oposiciones conceptuales que permitan la articulación de varias alternativas de conceptualización disponibles. Luego de esa identificación (que siempre es algo más cercano a una imputación susceptible de ser puesta en tela de juicio), se puede interrogar a cada una de las alternativas de conceptualización disponibles a la luz de la oposición conceptual imputada^{xxxiii}; de ese modo puede lograrse la problematización tanto de las formas de conceptualización, como de las oposiciones conceptuales imputadas y de las modalidades de ciudadanía resultantes. Mediante un trabajo de ese tipo se espera avanzar en la reconstrucción de relaciones conceptuales que de otro modo quedarían en la penumbra, además de estar en condiciones de analizar las consecuencias de esas relaciones ahí donde se identifiquen.^{xxxiv}

Las oposiciones propuestas como filtros analíticos de la justicia, la libertad y la identidad de los ciudadanos pueden ser entendidas de dos maneras, dependiendo de la forma de abordaje de que sean objeto. En primer lugar, como oposiciones polares simples y mutuamente excluyentes, análogas a la oposición blanco/negro, donde identificar algo como blanco excluye la posibilidad de identificarlo al mismo tiempo como negro; en segundo lugar, pueden entenderse como notas limítrofes de un abanico de gradaciones, a la manera de un despliegue de distintos tonos de gris cuyos dos extremos se encuentran rematados de modo respectivo por el blanco de un lado y el negro del otro. En ambos casos, ya sea que se privilegie el modelo bipolar o el de gradación en forma de abanico, los términos de la oposición conceptual particular funcionan como filtros que permiten el despliegue de posibilidades alternativas de conceptualización de los elementos a los

CAPÍTULO I. LA CIUDADANÍA COMO PROBLEMA

cuales se aplican. Cada una de las tres oposiciones que serán propuestas, se entenderá como una disyuntiva entre dos alternativas prototípicas o paradigmáticas de conceptualización. Así, cada filtro estará compuesto por dos prototipos o paradigmas opuestos entre sí.

El primer filtro se orienta a la interrogación del concepto de sujeto que subyace a determinada modalidad de ciudadanía, se basa en la oposición entre el *paradigma del sujeto como individuo natural* y el *paradigma del sujeto como persona*. El segundo filtro se refiere al concepto de razón y, como se verá, afecta de manera profunda al estatuto de las concepciones, normas e instituciones por medio de las cuales se regulan los vínculos formales y las interacciones concretas entre los ciudadanos, se basa en la oposición entre el *paradigma de la razón abstracta* y el *paradigma de la razón situada* como fuentes para el establecimiento de los rasgos y atributos inherentes a determinada manera de entender la ciudadanía. El tercero y último filtro se refiere a la manera de concebir las relaciones de los ciudadanos entre sí, y se basa en la oposición entre el *paradigma de las relaciones estratégicas entre individuos* como opuesto al *paradigma de las relaciones prácticas entre personas*. En el esquema siguiente se muestran los tres filtros analíticos, cada uno con su respectiva oposición conceptual.

| Filtro analítico | Oposición conceptual |
|--------------------------------|--|
| <i>A. Concepto de sujeto</i> | Paradigma del sujeto como <i>individuo natural</i> vs. Paradigma del sujeto como <i>persona</i> |
| <i>B. Concepto de razón</i> | Paradigma de la <i>razón abstracta</i> vs. Paradigma de la <i>razón situada</i> |
| <i>C. Concepto de relación</i> | Paradigma de las <i>relaciones estratégicas</i> entre individuos vs. Paradigma de las <i>relaciones prácticas</i> entre personas |

El presente documento se compone de tres partes. La *Primera parte* comprende solamente este capítulo, y su intención ha sido el planteamiento del campo problemático de la investigación. En la *Segunda Parte*, compuesta por los Capítulos II, III y IV, se lleva a cabo el tratamiento de los tres filtros analíticos recién propuestos,^{xxxv} con el propósito de desplegar posibilidades de conceptualización de: formas alternativas de entender al ciudadano considerado como sujeto (Cap. II); formas alternativas de entender la razón del ciudadano (Cap. III), y formas alternativas de entender las relaciones civiles (Cap. IV). En esos tres capítulos se ofrecen ilustraciones de las distintas alternativas de conceptualización mediante consideraciones realizadas por teóricos políticos procedentes de muy distintos tiempos, espacios y tradiciones, cuya presencia en cada análisis concreto no puede ser justificada por ninguna otra razón que no sea su aptitud para participar en el debate abierto en cada caso, a partir de las interrogantes suscitadas a partir de nuestro problema de investigación. Las preguntas se plantean desde este

problema, y se acepta la participación de quien tenga algo que decir al respecto. Finalmente, los filtros conceptuales desarrollados en la *Segunda Parte*, fungirán como los faros orientadores de nuestra investigación en los tres Capítulos finales —los cuales constituyen la *Tercera Parte*—, donde se aborda, de modo respectivo, el papel de los conceptos de *justicia* (Cap. V), *libertad* (Cap. VI) e *identidad* (Cap. VII), en relación con la ciudadanía. Nada de lo anterior se presume como realizado a partir de una suerte de vacío cognoscitivo, sino, reconocidamente, a partir de las perspectivas conceptuales que se van elaborando conforme avanza el análisis.

Notas

ⁱ En *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, C. B. Macpherson lo plantea así: «el individuo, en una sociedad posesiva de mercado, es humano en su calidad de propietario de su persona; su humanidad depende de su libertad de todo, salvo de sus relaciones contractuales interesadas con los demás; su sociedad consiste en una serie de relaciones mercantiles» (*Idid.*, pp. 264-265).

ⁱⁱ Aunque la consistencia de las modernas sociedades occidentales contribuya a dar esa impresión, la identificación del ciudadano con el individuo-concurrente-en-el-mercado no se sostiene ni siquiera en el seno de esas sociedades; menos aún es sostenible en el entorno político, económico y cultural de los países a los que sucesivamente se ha llamado como del «tercer mundo», «subdesarrollados», «periféricos», etc., donde conviven ciudadanos inscritos en culturas ya plenamente occidentalizadas y mercantilizadas, con otros inscritos en tradiciones como el *potlacht* o el *tequio*, las cuales contradicen abiertamente los supuestos individualistas posesivos.

ⁱⁱⁱ En su ensayo titulado «The Mith of Citizenship», M. Ignatieff refiere una serie alternativa de momentos de la historia en que la ciudadanía ha sido colocada en el centro de los debates. Dice: «Thanks to the work of some great historians —John Pocock, Quentin Skinner to name just two—the way stations of this history [of citizenship] have become ever clearer in the past twenty years: Aristotle's Politics, the constitution of Athens; the Roman republics; the early Italian city states of the thirteenth century; Calvin's Geneva; the Commonwealth ideology of the English civic war; and the republicanism of the Enlightenment, culminating in the Declaration of the Rights of Man; finally, the republican despotism of the Committee of Public Safety. In each of these moments, what it is to be a citizen is at the center of political discussion». [*Gracias al trabajo de algunos grandes historiadores —John Pocock, Quentin Skinner para nombrar sólo dos— las estaciones directrices de esta historia [de la ciudadanía] se han vuelto más claras en los pasados veinte años: La Política de Aristóteles, la constitución de Atenas; la república romana; las tempranas ciudades-estado italianas del siglo trece; la Génova de Calvino; la ideología del Commonwealth de la guerra civil inglesa; y el republicanismo de la ilustración, que culmina en la Declaración de los derechos del hombre; finalmente, el despotismo republicano del Comité de seguridad pública. En cada uno de esos momentos, lo que ha de ser un ciudadano se coloca en el centro de la discusión política*] (*Op. cit.*, p. 54)

^{iv} Los siguientes son algunos de los casos que permiten ilustrar conflictos identitarios donde la identidad civil ha resultado ampliamente rebasada en los últimos años: a) un ciudadano británico se inmola en un atentado terrorista, las víctimas son un puñado de conciudadanos suyos, ¿por qué lo hace? Porque para él la ciudadanía es un asunto de orden exclusivamente jurídico-administrativo (ajeno a él), en cambio, su concepto de sí mismo se encuentra estrechamente relacionado con su membresía a una comunidad con anclajes supraestatales, supranacionales y ultraterrenales; b) un ciudadano norteamericano participa en movilizaciones contra la intervención armada de su país en contra de Irak, al hacerlo, se coloca de manera simbólica y política al lado de ciudadanos de los más diversos confines del planeta, y en contra de decisiones tomadas por sus propias autoridades estatales; c) un ciudadano francés, activista a favor de los derechos de las comunidades indígenas, es

arrestado en Chiapas y luego deportado a su país; él alega que el problema de los indígenas chiapanecos es también su problema porque desde el punto de vista de los derechos de las minorías: «todos somos tzeltales»; d) un ciudadano alemán participa con *Green peace* en un acto frente a las costas sudafricanas; e) un ciudadano argentino celebra el día del orgullo gay al lado de gays de todo el mundo; f) un ciudadano canadiense preferiría, en lo sucesivo, ser considerado simplemente como ciudadano de Québec.

^v Ver, por ejemplo, la encendida defensa del nacionalismo y del espíritu patriótico francés formulada a fines del siglo XIX por Émile Durkheim en *La educación moral*. México: Colofón, 1997; otro tanto se plantea en obras de personajes tan disímbolos desde otros puntos de vista como Giovanni Gentile, Adolph Hitler, José Vasconcelos, Samuel Ramos y Octavio Paz.

^{vi} Dicha red nos permitirá ordenar amplios universos simbólicos, siempre y cuando nos provea de criterios al mismo tiempo suficientemente flexibles —para estar en posibilidad de aprehender la especificidad de cada modalidad de ciudadanía objeto de atención— y suficientemente delimitadores de sentido —para no extraviarnos en las manifestaciones aparentemente multiformes que pudiesen resultar del análisis de cada modalidad. En suma, se espera de esa red, por un lado, que nos provea de un andamiaje conceptual común para realizar comparaciones entre modalidades alternativas de ciudadanía, y por otro lado, capacidad discriminadora para marcar de forma clara y distinta las implicaciones respectivas de cada modalidad sometida a escrutinio.

^{vii} El contexto lingüístico amplio en que han sido empleadas variantes de la expresión «ciudadano», abarca un período histórico discontinuo de unos dos mil quinientos años, especialmente en sociedades políticas de occidente. En el presente trabajo voy a sostener la tesis de que hay elementos comunes subyacentes a expresiones lingüísticas como: *polite*, *cive*, *citizen*, *citoyen* y ciudadano. Por supuesto hay diferencias entre lo que un romano del siglo II a.C. entendió mediante la expresión «*cive*», y lo que entendió, mediante la misma expresión, un romano del siglo II d.C. Incluso pudo haber diferencias entre tipos y grados de ciudadanía disponibles en Roma en uno u otro de esos dos momentos; hay también amplias diferencias entre el *cive* del que habla Cicerón en *De Officiis*, y el *civile* o *borgnese* de que habla Maquiavelo en los *Discorsi*. Mi tesis se limita a la postulación de un núcleo significativo común, no a un paralelismo exhaustivo. Asumo la presencia de ciertos elementos conceptuales comunes, entremezclados con toda suerte de otros elementos particulares. Reconozco que ese tipo de posición puede concitar críticas similares a las planteadas por R. G. Collingwood y recuperadas por A. MacIntyre, en relación con la negativa de aquel para aceptar que Platón, Kant y los filósofos del siglo XX estuviesen contribuyendo «a una única discusión, con un único tema y un vocabulario permanente e inmutable» (MacIntyre, A. *Historia de la ética*, p. 245). En su *Autobiography*, Collingwood habría señalado que quienes no atienden con el suficiente cuidado la historicidad de los conceptos «se parecen a aquellos que traducen la palabra *γρήρης* por buque de vapor, y cuando se les indica que las características que los escritores griegos asignan al *γρήρης* no son de ninguna manera las características de un buque de vapor, responden que esto simplemente indica las extrañas y erróneas ideas que tenían los escritores griegos sobre los buques de vapor» (*Ibid.*). Como quiera, si no se cargan demasiado las tintas, seguramente tanto un buque de vapor, como un lanchón de pescadores veracruzanos y un *γρήρης* de tiempos de Sófocles, pueden ser adecuadamente designados como «embarcaciones», y en tanto embarcaciones, han de tener ciertos rasgos comunes. Ese es justamente el tipo de elementos generales y básicos que deseo explorar.

^{viii} J. Searle se refiere a reglas a partir de las cuales se estructuran contextos lingüístico-pragmáticos. Esas reglas son de dos tipos: «regulativas» y «constitutivas». Las primeras regulan juegos lingüísticos cuya existencia como tales juegos no depende lógicamente de ellas, son como «reglas de etiqueta» que indican qué hacer frente a determinado tipo de circunstancias («Si X, haz Y»); si los jugadores dejan de observar las reglas regulativas, cometerán infracciones, pero el juego podrá continuar, y cada jugada seguirá significando lo mismo que antes de la infracción; por tanto, no se habrá cambiado de juego. Con las reglas constitutivas ocurre algo diferente, porque su presencia resulta lógicamente necesaria para la existencia del juego como tal; si al interior de un determinado juego de lenguaje, las jugadas han de *contar como lo mismo*, entonces, ese juego deberá entenderse desde las mismas reglas constitutivas; dejar de considerar una regla constitutiva equivale a cometer una infracción, como ocurría con las reglas regulativas, pero cambiar una sola regla constitutiva significa cambiar de juego. La forma de las reglas constitutivas («X cuenta como Y en el contexto C»), indica que de ellas se sigue el significado de las emisiones o manifestaciones

simbólicas en términos de pragmática lingüística al interior de un juego determinado, porque de ellas depende *como qué cuentan las jugadas* que se realizan en el juego que constituyen. Cfr. Searle, John. *Actos de habla*, pp. 42-51. Para el caso de la presente investigación, no hay ninguna forma sencilla de establecer una demarcación tajante entre los elementos constitutivos y regulativos de la significación de la ciudadanía, antes bien, tal como espero poner de manifiesto, los elementos constitutivos de la ciudadanía no son tanto rasgos ya cristalizados en el terreno de los hechos (es decir, del modo concreto de jugar el juego político en el ámbito discursivo sobre la base de la idea de ciudadanía), cuanto ideales regulativos que se tienen y se han tenido por irrenunciables al nivel del valor y el significado de la noción-de-ciudadanía, y por tanto, en ese nivel, son constitutivos de su sentido.

^{ix} Acerca de la diferencia entre «hechos brutos» y «hechos institucionales», Searle dice, con respecto a los primeros que el modelo de conocimiento que les subyace «es el de las ciencias naturales, y las bases para todo tipo de conocimiento de este género se supone que son simples observaciones empíricas que registran experiencias sensoriales». (Searle, J. *Actos de habla*, p. 9; a diferencia de eso, los «hechos» en tanto «institucionales» presuponen la existencia de ciertas instituciones humanas: «Una ceremonia de matrimonio, un partido de fútbol, un juicio y una acción legislativa incluyen una variedad de movimientos físicos, estados y sensaciones brutas, pero una especificación de uno de esos eventos, hecha solamente en tales términos, no es suficiente para especificarlo como una ceremonia de matrimonio, un partido de fútbol, un juicio o una acción legislativa. Los eventos físicos y las sensaciones brutas cuentan solamente como parte de tales eventos, dadas otras determinadas condiciones y en contraste con un trasfondo de ciertos géneros de instituciones». (*Ibid.*)

^x Entre los elementos que se han asociado a determinadas modalidades de «ciudadanía» a través de la historia, pero que, no obstante, no han pasado a formar parte de lo que aquí se plantea como el sentido básico y general de dicha institución política, podemos citar las siguientes ilustraciones: a) la indispensabilidad de ser un miembro de la clase guerrera como condición indispensable para formar parte de la clase de los ciudadanos, como ocurría en la *polis* espartana durante el siglo V a.C.; b) la indispensabilidad de profesar un determinado culto religioso como condición para formar parte de la clase de los ciudadanos, como ocurría con la *civitas* romana durante sus primeros siglos de existencia; c) la identificación de determinada comunidad cívica con determinada comunidad étnica o racial, como se ha pretendido en más de una ocasión a lo largo de la historia (en el siglo XVI en España, en la primera mitad del siglo XX en Alemania, o en el último cuarto del siglo XX en varias ex repúblicas soviéticas y en la ex Yugoslavia; d) la circunscripción de la ciudadanía a determinado tipo de unidad política como la *polis*, por ejemplo, pero sin considerar la posibilidad de la existencia de otras modalidades de ciudadanía en relación con otras formas de organización política, como se ha mostrado en los casos de la *res pública* romana, la ciudad-república italiana pre renacentista, o el Estado moderno. Esos y otros muchos elementos han parecido en determinados períodos históricos como inseparables de la existencia de la ciudadanía como tal, sin embargo, se trataba de aspectos contingentes que no afectaban el significado básico de la noción-de-ciudadanía.

^{xi} Sostengo que los elementos constitutivos del núcleo significativo de la «ciudadanía» deberán ser de algún modo predicables acerca de todo particular identificable como un ciudadano; aunque eso no significa que se presuma siempre su presencia de la misma manera o en la misma *proporción* en sus distintas modalidades; antes bien, puede haber una u otra forma de entenderlos, y puede haber también énfasis diferenciados entre ellos, lo cual dará lugar a distintas formas de articularse entre sí. Justamente su *manera de estar presentes*, su *proporción* y su *forma de articulación*, es lo que permite la existencia de diferentes modalidades relevantes de ciudadanía en los planos teórico y práctico. Llamo modalidades relevantes de ciudadanía a aquellas comprensibles en la noción general, pero distinguibles a partir de elementos no triviales, como podría ser el caso de modalidades prácticas vs. técnicas de ciudadanía, donde las primeras ponen el énfasis en aspectos normativos, mientras las segundas lo hacen en aspectos exclusivamente estratégicos; o modalidades «liberales» vs. «comunitaristas» de ciudadanía, donde las primeras hacen abstracción de la específica formación y cultura de los ciudadanos hasta un punto que resulta chocante e intolerable para las segundas.

^{xii} No se trata, desde luego, de forzar el sentido de los discursos para adecuarlos a nuestros presupuestos, ni de proceder a la descalificación de esos discursos cuando tal adecuación no se produzca; no se trata tampoco de proponer unos elementos con pretensiones de comprender de

modo exhaustivo la complejidad y variabilidad de la ciudadanía; antes bien, se trata de proponer unos elementos mínimos susceptibles de ser considerados como enlazados en un nivel constitutivo con la noción-de-ciudadanía, y de asumir esos elementos en términos de una hipótesis de trabajo cuyo criterio de valoración podría ser su posible fecundidad heurística, la cual está todavía por verse.

^{xiii} Recupero la noción del tipo ideal de los siguientes tres documentos: 1) Weber, Max. «La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, pp. 79-101; 2) Weber, Max. «Conceptos sociológicos fundamentales», en *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, pp. 16-18, y 3) Schütz, Alfred. «Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales», en *El problema de la realidad social*, pp. 71-85.

^{xiv} «The «citizen» —the Greek *polites* or Latin *civis*— is defined as a member of the Athenian polis or Roman *res publica*, a form of human association allegedly unique to these ancient Mediterranean peoples and by them transmitted to Europe and «the West». This claim to uniqueness can be criticized and relegated to the status of myth; even when this happens, however, the myth has a way of remaining unique as a determinant of «Western» identity —no other civilization has a myth like this». (Pocock, J. G. A., «The Ideal of Citizenship since Classical Times», pp. 29-30.

^{xv} En su *Memoria de la ética*, Emilio Lledó define el ideal político griego de la *isonomía* como «el derecho a la ley», y la *isegoría* como «el derecho a opinar, a romper la imposición del discurso preeminente con el poder de la palabra liberada de sumisión». (*Op. cit.*, p. 154)

^{xvi} «La *polis* —dice Aristóteles— es una cierta comunidad, y es una comunidad de *polites* en un régimen». (Aristóteles. *Política*, 1276b7)

^{xvii} «El ciudadano no lo es por habitar en un lugar determinado (de hecho los metecos y los esclavos participan de la misma residencia)». (*Ibid.*, 1275a3)

^{xviii} «... ni tampoco [son ciudadanos] los que participan de ciertos derechos como para ser sometidos a proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado; éstos, en efecto, lo tienen, mientras en muchas partes ni siquiera los metecos participan de él plenamente, sino que les es necesario designar un patrono, de modo que participan no plenamente de tal comunidad). Es el caso de los niños aun no inscritos a causa de su edad y de los ancianos liberados de todo servicio...». (*Ibid.*, 1275a4)

^{xix} *Ibid.*, 1275a6.

^{xx} «Ciudadano en general es el que participa activa y pasivamente en el gobierno» (Aristóteles. *Política*. México: Porrúa, p. 197) En la traducción de Gredos, a la que hemos recurrido para el resto de las citas, no aparecen las expresiones de participación activa y pasiva; dice: «Ciudadano en general es el que participa del gobernar y del ser gobernado» (Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos, 1284a12).

^{xxi} «... la virtud del hombre de bien es de mando, y la del ciudadano de mando y de obediencia». (*Ibid.*, 1277a10)

^{xxii} Platón, *La república*, 463a-b.

^{xxiii} *Ibid.*, § 415a-c.

^{xxiv} Rousseau, J. J. *El contrato social*, p. 14.

^{xxv} *Ibid.*, p. 16.

^{xxvi} Kant, Immanuel. «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», en *Teoría y práctica. En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*, p. 48.

^{xxvii} Por ejemplo en *La justicia como equidad. Una reformulación*, y también en *Liberalismo político*.

^{xxviii} Constant, Benjamín. «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», pp. 67-68.

^{xxix} Berlin, Isaiah. «Dos conceptos de libertad», pp. 136-138.

^{xxx} Pettit, Philip. *Republicanism*, p. 22.

^{xxxi} «Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes —dice Rousseau—, y puesto que la naturaleza no produce derecho, sólo quedan las convenciones como único fundamento de toda autoridad legítima entre los hombres». (Rousseau, J.-J. *El contrato social*, p. 8) No es lo mismo «someter a una multitud» que «regir una sociedad», para lo primero basta la fuerza, para lo segundo, en cambio, se precisa el consentimiento.

^{xxxii} Tönnies, Ferdinand, *Comunidad y asociación*, pp. 27-32.

^{xxxiii} Puede acusarse a nuestro procedimiento de incurrir en un círculo vicioso, y consideramos que, en efecto, se trata de un círculo, pero sólo en el sentido en que un procedimiento recursivo de profundización de sentido puede ser circular, a la manera del círculo hermenéutico tal y como es planteado por Heidegger y Gadamer (Cfr. Gadamer, H.-G. *Verdad y método*, p. 332). Después de todo, ¿acaso puede entenderse algo más de lo que nuestro marco de interpretación (u «horizonte hermenéutico») está en condiciones de entender? Dicho marco es siempre revisable y rectificable, es poroso y corregible, pero en todo momento constituye ya el punto de partida desde el cual accedemos a la comprensión.

^{xxxiv} La implementación de esos filtros para el análisis de las alternativas de conceptualización de la libertad, la justicia y la identidad de la ciudadanía tiene como finalidad hacer explícita la significación respectiva de las opciones disponibles. Se tratará de una significación no azarosa porque será reconstruida a partir de ciertas coordenadas definidas, de tal manera que a cada alternativa de conceptualización se le puedan plantear las mismas preguntas que a cualquiera otra. Ahora bien, ¿por qué es importante reconstruir esa significación?, ¿por qué precisamente en los aspectos prefigurados como alternativas en los filtros propuestos y no otros aspectos prefigurables a partir de otros filtros? Porque luego de sopesar varios candidatos a filtros analíticos (derecha vs. izquierda, universalismo vs. relativismo, etc.), los tres propuestos fueron considerados por el autor de estas líneas como los más adecuados por tres razones, a saber: en primer lugar, atienden aspectos relevantes en el sentido de dignos de ser considerados para el análisis de problemas de urgente atención en nuestro tiempo; en segundo lugar, son identificables en modalidades de ciudadanía de muy distintos tiempos y espacios históricos, y en tercer lugar, contienen un alto poder discriminador para ubicar con la mayor claridad posible cuál opción (o en qué punto del abanico de gradaciones) se puede ubicar cada caso. Ahora bien, volviendo a la primera pregunta, existen tres razones que justifican esta empresa. En primer lugar, poner sobre la mesa de modo explícito la significación de posibilidades alternativas de concebir la ciudadanía, y hacerlo sobre la base de coordenadas conceptuales constantes (como es el caso de los tres filtros propuestos), porque ese puede ser el punto de partida para la traducción y comparación entre ellas, y para la adecuada comunicación entre representantes de posturas teóricas o prácticas, quizá distantes desde otros puntos de vista; a diferencia de ello, cuando esa significación no se hace explícita a partir de filtros conceptuales comunes, las diferentes alternativas pueden aparecer como completamente inconmensurables, y, por lo tanto, como intraducibles, incommunicables e incomparables entre sí, con la consecuencia de conducir a la irracionalidad —por la vía del relativismo extremo y el escepticismo generalizado— todo intento por establecer la mayor o menor pertinencia de cualquiera de ellas. En segundo lugar, porque permite el agrupamiento de formas análogas de conceptualización (análogas desde el punto de vista de lo preguntado); ese agrupamiento, a su vez, permite reconocer implicaciones similares en alternativas de conceptualización similares (de nuevo, desde el punto de vista de lo preguntado), a despecho de haber sido o no tenidas en otros análisis como lejanas o abiertamente contradictorias, quizá a raíz de su procedencia de matrices teóricas, históricas o ideológicas asumidas como distantes. En tercer lugar, luego de su paso por los mismos filtros analíticos, las decisiones teóricas y metateóricas subyacentes a las distintas modalidades de ciudadanía podrán considerarse como tales decisiones, en lugar de ser tenidas como alternativas únicas o de plano como esencialidades propias de la «cosa misma». Si las modalidades de ciudadanía resultante son consideradas como construcciones históricas concretas, y como unas alternativas al lado de otras disponibles, entonces los significados específicos vinculados a uno u otro de los elementos que de acuerdo con nuestra hipótesis de trabajo son constitutivos de la noción-de-ciudadanía podrán convertirse en puntos de partida de análisis críticos, encaminados a explorar y poner en tela de juicio las razones en las que podría residir su menor o mayor pertinencia descriptiva, o bien su menor o mayor deseabilidad pragmática o normativa, pero sin poder reclamar, en ningún caso, un certificado de no-problematización ulterior, y sin posibilidad de erigirse como la única alternativa posible.

^{xxxv} Desde luego, permanece abierta la posibilidad de atenerse a otros tantos filtros conceptuales que pudiesen ser aplicados para el análisis de los elementos que se plantean aquí como constitutivos de la noción-de-ciudadanía; por consiguiente, no se establece ninguna pretensión de exclusividad y menos aún de exhaustividad; nos basta plantear una pretensión de pertinencia, porque consideramos que los filtros propuestos permitirán arrojar luz sobre unos aspectos relevantes entre

CAPÍTULO I. LA CIUDADANÍA COMO PROBLEMA

otros posibles, con miras a entender y valorar modalidades de ciudadanía que hoy mismo están en juego, tanto en la arena de la discusión teórica como en la de las medidas políticas prácticas en distintas partes del globo.

SEGUNDA PARTE

**ALTERNATIVAS DE
CONCEPTUALIZACIÓN**

Capítulo II

El ciudadano como sujeto

6. Alternativas de conceptualización del c. como sujeto

La pregunta central que atraviesa las consideraciones de este Capítulo es la siguiente: ¿cómo se puede conceptualizar al ciudadano en tanto sujeto? A lo largo de la historia y en el momento presente, los discursos en torno a la ciudadanía han sido atravesados por una u otra entre dos posibilidades alternativas de conceptualización. Me referiré a ellas como el *paradigma del sujeto como individuo natural*, y el *paradigma del sujeto como persona*. Cada alternativa implica modos específicos de entender la ciudadanía, como institución encarnada por sujetos humanos concebidos de cierta manera.

Desde la primera alternativa (§ 7), el sujeto de las relaciones civiles es considerado como un individuo natural cuyos rasgos básicos y distintivos son compartidos ya siempre por todos los individuos considerados como «normales» y no deben nada a sus relaciones inter-humanas; esto compromete de dos formas a semejante sujeto: por un lado, con su especificidad en cuanto individuo con intereses privados; por otro lado, con su no-especificidad en cuanto partícipe del mismo tipo de inclinaciones, pasiones, capacidad de cálculo racional, etc., a disposición de cualquier individuo «normal». Una de las características más interesantes de este paradigma es que en una de sus dos grandes vertientes descalifica las aspiraciones al logro de criterios normativos válidos en un nivel intersubjetivo, pues considera que se trata de asuntos de orden estrictamente subjetivo, mientras en su otra gran vertiente se va al otro extremo y plantea la existencia de normas y valores universalmente válidos por hallarse empotrados en la misma naturaleza (o en la misma divinidad o en el mismo *Lógos*) de donde surgen los individuos.

Desde la segunda alternativa (§ 8), el sujeto se asume como una «persona», participante en un contexto históricamente situado de relaciones; eso lo compromete de tres formas: primero, con su especificidad en tanto persona singular, irremplazable, con expectativas y proyectos privados; segundo, con su particularidad en tanto participante en una forma de vida concreta, intersubjetivamente cultivada, desde donde desarrolla su manera de interpretar al otro, a lo otro y a sí mismo; y, tercero, con su no-especificidad en tanto persona equiparable al resto de las personas, en virtud de ciertos rasgos como su capacidad de razón, de acción y de lenguaje, su dignidad humana, etc. En este paradigma, los problemas de orden normativo se consideran, o bien como un asunto sólo atendible a nivel intergrupala e «intraesquemático» —como diría L. Olivé— o bien atendible en un interjuego entre subjetividad e intersubjetividad, donde los encuentros

intersubjetivos se pueden realizar en muy distintos niveles de generalidad hasta el punto de poderse plantear pretensiones de rectitud normativa en un nivel universal, pero, en todo caso, necesitadas de desempeño intersubjetivo, por lo cual, en ninguno de esos niveles pueden presuponerse ni como imposibles ni como resolubles *a priori* a partir de una razón solitaria, o de designios naturales o divinos.

7. El sujeto como individuo natural

Los discursos en torno a la ciudadanía planteados de conformidad con este paradigma, contienen el supuesto de que cada ciudadano cuenta desde el principio con su capacidad racional, además de un cierto bagaje de inclinaciones, pasiones, instintos, necesidades, afecciones, intereses, posesiones, etc., sustraídos por completo de su entorno político, social y cultural. La subjetividad es el aspecto clave. El orden civil es una agregación de subjetividades auto contenidas.

Este paradigma tiene una larga andadura en el campo de la teoría política. Para C. B. Macpherson, por ejemplo, el liberalismo se basa en un postulado no siempre reconocido, pero presente desde las propuestas de sus fundadores ingleses; ese postulado es el del «individualismo posesivo», donde el individuo «es visto esencialmente como propietario de su propia persona o de sus capacidades *sin que deba nada a la sociedad por ellas*».ⁱ Dos siglos antes de Macpherson, D. Hume, al atender el problema de la justicia, se refería a ella como una «virtud artificial» de los individuos, a diferencia de las «afecciones naturales» que son «corrientes a la naturaleza humana»ⁱⁱ; más de veinte siglos antes, los sofistas habían alimentado un vivo debate en torno a la distinción entre las leyes de la *polis* (*nomos*) y las leyes naturales (*physis*)ⁱⁱⁱ; según ellos, las leyes de la *polis* se imponen de manera externa a los ciudadanos, son ajenas y con frecuencia atentatorias contra su naturaleza; a diferencia de eso, las leyes de la *physis* forman parte de cada individuo de manera natural, son anteriores y superiores a toda convención, por consiguiente, de las leyes de la *physis* se puede sostener que se encuentran inscritas de modo irrenunciable en el ser del *hombre natural* —y, por cierto, seguramente fue ese el momento en que la noción del «hombre natural» inició su ya larga andadura en el campo de la teoría política.

¿Acaso hay algo en común entre las tesis de Macpherson, Hume y los sofistas? En efecto, se vinculan a partir de la idea de que el sujeto de las relaciones políticas es un *individuo natural*, cuyos atributos básicos no deben nada a la sociedad, porque son anteriores a ella. Asumido eso, se puede luego subrayar el aspecto de las capacidades naturales del individuo, el de sus posesiones, el de su razón, el de sus apetitos, el de sus afecciones, el de sus intereses, o algún otro, pero, en todo caso, sus rasgos básicos se considerarán como ubicados más allá de las contingencias de su situación histórica. A partir de esas premisas, no resulta abusivo decir que el ciudadano sigue siendo toda su vida un individuo pre-social y a-histórico, cuyos rasgos esenciales son independientes de sus tratos inter-humanos, aun cuando haya pasado toda su vida en el seno de una *polis* antigua, de un moderno Estado-nación o bien de cualquier otra forma de organización política, y de cualquier forma de vida.

El paradigma del sujeto como individuo natural ha dado lugar a dos vertientes de interpretación, a las que llamaré, de manera respectiva, *egoísta-estratégica* y *solipsista-normativa*. En ambos casos, la asociación de los ciudadanos se concibe en términos de una superposición atomística de individualidades prefiguradas, transhistóricas, cuyos rasgos básicos se caracterizan por la perennidad. Fuera de eso, cada una de esas dos vertientes presenta sus propios rasgos distintivos.

7. 1. Vertiente egoísta-estratégica

De acuerdo con esta primera vertiente del paradigma del sujeto como individuo natural, las determinaciones pre-sociales y a-históricas de los individuos conducen a cada uno a desear cosas similares a los demás, lo cual se traduce en continuos enfrentamientos por la conquista y posesión de esas cosas. Las relaciones entre ellos se convierten en constantes y eventualmente descarnados juegos de fuerzas. Serán los más fuertes o los más sagaces quienes se impongan.

Llamo «egoísta» a esta vertiente por su marcado énfasis en el ego; porque parte de la consideración de los individuos como interesados básicamente en sí mismos, tanto así que incluso cuando se relacionan de algún modo con otros lo hacen en función de sus intereses individuales. Ubicado en esta vertiente, C. B. Beccaria hablaba de unos «sentimientos indelebles del hombre», según los cuales, cada uno se considera a sí mismo como «el centro de todas las combinaciones del universo».^{iv}

Denomino «estratégica» a esta vertiente porque parte del supuesto de que una convivencia pacífica entre individuos-egoístas sólo puede conseguirse a partir de la contención eficiente de sus respectivas tendencias naturales (inclinaciones, pasiones, intereses...). Así, las leyes e instituciones políticas son concebidas como diseños cuya finalidad básica consiste en mantener a raya las siempre latentes y eventualmente peligrosas tendencias naturales de los ciudadanos. Tales diseños institucionales no precisan reclamar corrección normativa; les basta con lograr funcionalidad estratégica (de acuerdo con el postulado del individualismo posesivo, esa funcionalidad consistiría en las posibilidades complementarias de detentar las propias posesiones en forma segura y realizar intercambios mercantiles con otros individuos en forma segura). La aceptabilidad racional de un régimen político justificado sobre estas bases se determina a partir de criterios de eficiencia y eficacia en el plano empírico (básicamente en términos de garantías para el mantenimiento de las posesiones y para la realización de intercambios); los criterios de corrección normativa se excluyen por completo o se relegan a un segundo plano porque se considera que los problemas de corrección normativa sólo pueden dirimirse en el ámbito propio de la subjetividad de cada individuo-egoísta, por lo tanto, se trata de un tipo de asuntos que por su propia consistencia resulta mal candidato para reclamar aceptabilidad racional en un nivel inter-subjetivo.

Se genera así un déficit de racionalidad por el lado de la posible corrección —o incorrección— de las leyes e instituciones políticas cuando son evaluadas con base en las premisas de la vertiente egoísta estratégica del paradigma del sujeto como individuo natural. Ese déficit es superado de una manera muy interesante —y también muy discutible y riesgosa— desde la *vertiente solipsista-normativa* de dicho paradigma.

7. 2. Vertiente solipsista-normativa

Llamo «solipsista» a esta segunda vertiente porque, dado su énfasis en la subjetividad, en ella se considera que cada uno puede llegar por sí mismo —en condiciones de soledad—, a la determinación de lo que *debe* —no sólo lo que *tiene que*— hacer. La corrección se enlaza con el deber del mismo modo que la eficiencia y la eficacia se enlazan con el tener que. Para talar un árbol sin que le caiga a uno encima se tiene que hacerlo adecuadamente, pero cuando el problema no se plantea en términos de éxito instrumental, sino de corrección normativa, entonces cabe aceptar ya no sólo como una obligación, sino como un deber actuar de ciertas maneras ante determinadas circunstancias.

Llamo «normativa» a esta vertiente porque su punto de partida es la consideración de ciertos rasgos sustraídos a la contingencia histórica del individuo como la base para el establecimiento de un orden civil normativamente impecable. Ello en razón de la impecabilidad de su fuente (a-histórica y no-convencional), ya se trate de un mandato divino, un designio natural o una conclusión de la «recta razón», considerada como accesible a cada individuo de manera monológica o solipsista pero no necesariamente egoísta.

Los dos rasgos distintivos de esta vertiente —su solipsismo y su énfasis en la validez normativa de las conclusiones alcanzadas en condiciones monológicas por cada individuo— se ponen de manifiesto en el pensamiento estoico, tal como se ilustra en el siguiente pasaje: «Zenón fue el primero que en el libro *De la naturaleza del hombre*, dice que el fin es vivir conforme a la naturaleza, que quiere decir, vivir según la virtud, puesto que la naturaleza nos conduce a ella... vivir según la virtud es lo mismo que vivir según la experiencia de las cosas acaecidas conforme a la naturaleza... pues nuestra naturaleza es una parte de la naturaleza universal. Así, el fin viene a ser conforme a la naturaleza, que es según la virtud propia y la de todos, no haciendo nada de lo que suele prohibir la ley común, que es la recta razón a todos extendida, aún al mismo Júpiter, director y administrador de todo lo creado».^v

Tal como se pone de manifiesto en el pasaje anterior, en la vertiente solipsista-normativa del paradigma del sujeto como individuo natural, se plantea como deseable vivir conforme a unos principios normativos superiores, definidos al margen de toda relación intersubjetiva, e insuperables, y por eso mismo, vivir conforme a la virtud. Cuando un ciudadano incurre en infracciones a esos mandatos superiores, puede estar transgrediendo o no leyes civiles —dependiendo del hecho de si las leyes civiles vigentes coinciden o no con las presuntas leyes naturales—, de cualquier manera, cuando un ciudadano incurre en violaciones de las leyes naturales, lo que hace implica una contravención de los mandatos de la «recta razón», la cual, por ser «a todos entendida», permitiría *a cada uno por su cuenta* reconocer la única ley válida, común al conjunto de los hombres, y también al mismísimo Júpiter, «director y administrador del universo». Por consiguiente, la transgresión de las leyes naturales implica o bien una suerte de enfermedad moral consistente en la incapacidad para reconocer las leyes naturales, o bien una suerte de enfermedad moral consistente en la incapacidad para ajustarse al mandato de esas leyes cuando ya han sido reconocidas, o bien ambas cosas. La primera sería

una especie de enfermedad de la razón, en cambio la segunda consistiría en una especie de enfermedad de la voluntad.

Haciendo pie en tales premisas, lo mejor sería empatar las leyes civiles con aquellos principios superiores, de tal manera de hacer coincidir lo normativamente correcto con lo formalmente establecido al interior de cada sociedad política concreta. Las leyes e instituciones civiles, así como los cursos de acción promovidos entre los ciudadanos mediante semejante operación de ajustamiento, serían a un tiempo positivamente vigentes y normativamente impecables.

7. 3. ¿«Individuos» o «personas»?

H. Kelsen formuló reparos a la hipótesis sostenida por lo que él denominó como la «doctrina tradicional del derecho», la cual estaría planteada en la tesitura de lo que aquí hemos denominado como el paradigma del sujeto como individuo natural en su vertiente solipsista-normativa. La tesis refutada por Kelsen es la del dualismo entre el derecho objetivo y el subjetivo, basada en el siguiente supuesto: «primeramente nacen los derechos subjetivos, especialmente el de propiedad —prototipo del derecho subjetivo—... más tarde, surge el Derecho objetivo como orden estatal que protege, reconoce y garantiza los derechos subjetivos originados independientemente de él».vi La crítica kelseniana consiste en denunciar que tales derechos subjetivos, supuestos como propios de cada individuo con independencia del Derecho objetivo y del Estado, son quimeras, sostenidas únicamente por la perseverancia de algunos en afirmar —contra toda evidencia— unas metafísicas leyes de naturaleza, trascendentes a todo orden jurídico positivo, y anteriores a todo orden jurídico positivo. Para Kelsen, en cambio, el único derecho subjetivo digno del nombre de «Derecho», es el positivamente estatuido en el «Derecho objetivo», es decir, en el derecho legislado como tal al interior de un orden estatal positivo.

Como quiera, también el sofisticado edificio teórico elaborado por Kelsen a lo largo de su vida, se basa en los presupuestos del paradigma del sujeto como individuo natural, sólo que en su vertiente egoísta-estratégica; por eso no tiene ningún reparo en afirmar que: «vistas las cosas a través del prisma del conocimiento racional, no hay más que intereses y, por tanto, conflictos de intereses, cuya solución se alcanza mediante una ordenación que, o bien satisface un interés a costa de otro, o bien establece una compensación, un compromiso entre los intereses contrapuestos».vii A partir de ese diagnóstico, desde la «realista» teoría «pura» del derecho desarrollada por Kelsen, no puede pensarse la norma jurídica a menos que sea en términos de coacción heterónoma para la contención mutuamente estratégica de individuos-egoístas, cuyos intereses contrapuestos los colocan en una situación de constituirse en amenazas potenciales el uno para el otro.

En su *Historia de la ética*, A. MacIntyre ha planteado reparos a la idea del sujeto como «hombre natural», al respecto dice: «La forma de contar este cuento de hadas intelectual admite una gran cantidad de variaciones, pero la persistencia de sus temas centrales, como los de todos los buenos cuentos de hadas, es notable. Y sobre todo, en el centro de la explicación subsiste la idea de que la vida social es quizá cronológica y sin duda lógicamente secundaria con respecto a una forma de vida humana no social».viii Con todo, la idea de un individuo natural, cargado de

atributos (inclinaciones, intereses, afecciones, derechos, etc.) irrevocables por encontrarse inscritos en su naturaleza más profunda, continúa cabalgando en torno nuestro, y lo hace con gran fuerza.

Quizá tiene razón Macpherson cuando asegura que el pensamiento liberal, desde su nacimiento: 1) es individualista y posesivo, 2) no se ha ocupado del individuo «como un todo moral», ni «como parte de un todo social más amplio»^{ix}, sino, antes bien, 3) se ha limitado a asumirlo como el «propietario» de sí mismo, de sus capacidades y de lo adquirido mediante el despliegue de esas capacidades, y, por consiguiente, 4) ha desarrollado una teoría política avocada de modo preferente al diseño de instituciones para «la protección de esta propiedad y el mantenimiento de una relación de cambio debidamente ordenada».^x Quizá también tiene razón Macpherson cuando sostiene que el postulado del individualismo posesivo ha sido fundamental para el éxito sostenido de las teorías liberales en un contexto dominado por relaciones de mercado, y se mantendrá en esa situación de preeminencia mientras dichas relaciones prevalezcan como las relaciones dominantes en las sociedades modernas.

De todos modos, salvo que estemos interesados en defender la tesis de que en el momento actual las relaciones políticas entre los ciudadanos son reducibles a relaciones de intercambio entre individuos posesivos concurrentes en el mercado; o bien —en una versión más débil—, a menos que estemos dispuestos a aceptar que las relaciones mercantiles son el único dato que merece ser tomado en cuenta para el planteamiento de las relaciones civiles; salvo, digo, que estemos dispuestos a sostener una u otra de esas dos posibilidades, podremos pensar como justificado el intento de buscar otras alternativas conceptuales para entender y valorar las relaciones entre ciudadanos como algo más que meras relaciones de mercado llevadas a cabo por sujetos que de modo necesario son individuos-naturales-egoístas-posesivos.

Coincidimos con V. Camps cuando señala al individualismo egoísta como un «prejuicio teórico»^{xi} muy arraigado en nuestro tiempo, y tan incuestionado al interior de ciertas tradiciones de pensamiento político y jurídico, que llega incluso a parecer de mal gusto la simple posibilidad de reconsiderarlo como una forma entre otras disponibles para la conceptualización de los sujetos participantes en los procesos políticos, sociales y culturales del mundo actual. Si ello es así —y considero que lo es en buena medida—, se corre el riesgo de convertir ese prejuicio en un dogma inatacable.

Una forma de salir al paso de ese prejuicio exclusivista, consiste en buscar alternativas conceptuales para calibrar su rendimiento comparativo. Tal es una de las intenciones subyacentes a la consideración del concepto del sujeto como persona. En lo que va del presente apartado nos hemos referido al sujeto de las relaciones civiles como un «individuo» —y, por cierto, como un individuo «natural»—, no como una «persona». Desde luego, el cambio de terminología no es casual. Decir de alguien que es un «individuo», significa asumirlo como indiviso, como una unidad no reducible a términos más simples, y decir que es natural significa asumirlo como insuperable en virtud de designios provenientes de más allá de los seres humanos individual o colectivamente considerados, por tanto, también, más allá de esta o aquella sociedad humana particular. Este sujeto-como-individuo-natural es un sujeto entero, compacto y refractario, y como se ha dicho,

es el protagonista de muchas de las más influyentes teorías políticas contemporáneas. Por su parte, el concepto de «persona» se remonta a una antigua palabra latina, empleada para designar las máscaras de las representaciones teatrales.^{xii} Para un personaje, portar cierta máscara significaba desempeñar un determinado papel en la representación; luego, la expresión se empleó para designar a alguien en atención al tipo de funciones que cumplía en un contexto de relaciones políticas o sociales. Pues bien, considerando esa procedencia, podemos entender como «persona» a un sujeto vinculado a una forma de vida compartida de algún modo con otros sujetos, donde el horizonte interpretativo y valorativo de cada uno es una construcción realizada bajo el influjo de sus relaciones con otras personas. En el concepto de persona hay, pues, un reconocimiento de la importancia de la intersubjetividad para la constitución de la subjetividad. Se parte del reconocimiento del carácter relacional del sujeto. El ciudadano, en tanto persona, es un ser de relaciones históricamente situadas, y no es, por tanto, un mero individuo natural, aunque pudiese tener ciertos rasgos naturales comunes a la especie humana, como aquellos que son objeto de estudio de biólogos, antropólogos físicos o lingüistas. Pero esos rasgos sólo podrían plantearse como condiciones naturales que pre-disponen o pre-habilitan a cada miembro de la especie para desarrollar una u otras capacidades, formas de ser, normas o valores específicos. Nada de eso cristaliza fuera de un marco social de intercambios. Piénsese en el gran físico que habría llegado a ser A. Einstein de haber crecido en la Cartago del siglo I d.C., o en el gran tenor que habría llegado a ser L. Pavarotti de haber crecido en la Roma de Cincinato, o el gran moralista que llegaría a ser J. Calvino de haber crecido en el seno de una escuela de zamba en el actual Río de Janeiro.

8. El sujeto como persona

Desde el paradigma del sujeto como persona, el ciudadano —en tanto sujeto— es concebido como co-partícipe en un mundo humano de relaciones, a partir del cual construye un horizonte interpretativo, unos hábitos y unos criterios valorativos que no son fijos ni exclusivamente suyos —de cada uno—, y tampoco son necesariamente compartidos de modo necesario con el conjunto de los miembros de la especie humana, sino que pueden ser compartidos con miembros de comunidades de comunicación de muy diversos tamaños, ello en virtud del carácter inter-subjetivo de su elaboración. No obstante eso, por un lado, como persona particular, tiene una especificidad propia e irremplazable y, por otro lado, es susceptible de compartir ciertos rasgos con el conjunto de las personas.

«El que las personas sean seres sociales [dice L. Olivé], significa que sus creencias, necesidades, fines, deseos, así como las evaluaciones que hacen, se conforman por medio de sus interacciones con otras personas, y son moldeadas por las comunidades y tradiciones a las que pertenecen. Esto también significa que las personas no pueden entenderse fuera de contextos comunicativos, en los que las creencias y las evaluaciones se moldean, se expresan, se mantienen, se critican y, en algunos casos, se modifican».^{xiii}

CAPÍTULO II. EL CIUDADANO COMO SUJETO

En las últimas décadas, el paradigma del sujeto como persona encuentra fuertes puntos de apoyo en lo que se ha dado en llamar el «giro lingüístico»^{xiv} en filosofía. Los trabajos del segundo L. Wittgenstein, M. Heidegger, A. Schütz, P. Winch, J. L. Austin y J. Searle, entre otros, han contribuido al planteamiento de una alternativa sólida frente a la «filosofía de la conciencia» que llevaba siglos de vigencia indiscutida. La filosofía de la conciencia estaba centrada en la subjetividad, es decir, en la dimensión interna, propia de la conciencia de cada individuo; en lugar de eso, a raíz del «*linguistic turn*» o «*pragmatic turn*», se ha puesto un mayor énfasis en el papel constitutivo de las relaciones inter-subjetivas, mediadas por lenguajes —no sólo verbales sino de los más diversos géneros—, especialmente en los procesos de formación personal y de constitución y mantenimiento de formas de vida comunitariamente cultivadas, aunque también en los procesos de encuentro comunicativo o estratégico con personas de otros grupos, cuyos lenguajes pueden resultar ininteligibles en los primeros acercamientos, pero cuya interpretabilidad se ha mostrado como posible en innumerables momentos de la historia. Tanto así que hoy mismo sería difícil encontrar un solo grupo que no presente rasgos de múltiples procesos de mestizaje realizados a lo largo de siglos.

Desde esta perspectiva, el proceso de formación de cada persona, y de cada ciudadano en tanto persona, es entendido como aquel a través del cual va conquistando su particular manera de ser. Ese proceso formativo lo realiza cada uno, a partir de disposiciones generales —como sus capacidades de acción, lenguaje, reflexión, etc.— pero lo realiza en un mundo concreto de relaciones. En la comunidad de comunicación de la que forma parte, el sujeto hablante y agente aprende, con sus inter-locutores e inter-actantes, a percibir de una cierta forma el mundo natural, el mundo social y el mundo político, además de desarrollar una cierta concepción de sí mismo, de los otros y de lo otro. Ese particular horizonte de entendimiento no podría comprenderse fuera de todo marco de inter-relaciones lingüísticas. Así, el homínido se convierte en una persona. No cualquier persona, sino una de su tiempo y de su espacio; no obstante, irrepetible e irremplazable. Sobre esos supuestos, tiene sentido el planteamiento de la exigencia, por parte de cada ciudadano específico, de que en tanto persona con una subjetividad propia e irrepetible —aunque situada—, se preserve su posibilidad de pensar por sí mismo y de decir su palabra, ya que no puede saberse de antemano a qué conclusiones llegaría, por ejemplo, echando mano de una a-histórica «recta razón», como la supuesta por los estoicos, o de una razón de algún modo considerada en el vacío, como la supuesta por ciertas propuestas racionalistas contemporáneas que se analizarán en el capítulo siguiente.

El ciudadano puede ser un *polite* espartano, un muralista mexicano o un músico inglés de los sesentas. Difícilmente podríamos confundir a Leónidas^{xv} con Diego Rivera, o a éste con John Lennon; en la personalidad de cada uno de esos tres personajes hay claros rasgos del tiempo y el espacio donde, a lo largo de sus encuentros inter-subjetivos con otras personas, llegaron a convertirse en quienes fueron. Eso no significa poner en duda la originalidad y la especificidad de cada uno, pero tampoco significa poner en duda que, en los tres casos, se trata, efectivamente, de personas. Esto se pone de manifiesto en el hecho de que, con respecto a nuestros tres personajes se puede decir que: 1) cada uno de ellos es una

CAPÍTULO II. EL CIUDADANO COMO SUJETO

persona [universalidad], 2) cada uno es una persona históricamente situada [particularidad], y 3) cada uno es una persona original e irremplazable [singularidad].

Las relaciones intersubjetivas en un mundo de la vida concreto pueden caracterizarse por el egoísmo o por el altruismo, por el individualismo o por la solidaridad, por un interés posesivo o por un desprendimiento en lo relativo a los bienes materiales, por adorar como dios a un buey, al dinero, a la naturaleza o a la comunidad política de pertenencia, etc.; en todo caso, desde el paradigma del sujeto como persona, ninguno de esos u otros rasgos pueden darse por sentados como necesarios e insuperables entre los sujetos participantes en todas las relaciones políticas existentes o imaginables. Antes bien, se asumen como construcciones culturales, susceptibles de sedimentarse y estabilizarse, pero también de sufrir transformaciones más o menos pausadas o rápidas en ciertas circunstancias, sea que esas transformaciones se realicen de manera intencional o no, incluso, sea que se realicen de manera explícita o meramente intuitiva.

Haciendo pie en el concepto del sujeto como persona, la comunidad o asociación de los ciudadanos no es ya entendida como una mera agregación de subjetividades atomísticas, prefiguradas de antemano —por naturaleza—, sino como parte de una trama históricamente situada, donde las significaciones anteriores son susceptibles tanto de actualización como de replanteamiento, de reproducción o transformación. Los ciudadanos en tanto personas no se vinculan entre sí solamente a través de leyes e instituciones políticas formales, sino también por su implicación común —como personas— con costumbres, tradiciones, creencias, hábitos, criterios de valoración, formas habituales de gestión, etc., que atraviesan el sentido con que se relacionan entre sí, y con las leyes e instituciones de su sociedad política de adscripción. Por ejemplo, durante el siglo XIX, en muchos países latinoamericanos se instauraron formalmente leyes e instituciones políticas que emulaban la legislación y el diseño institucional de Francia; sin embargo, aún cuando en muchos casos las leyes vigentes en Francia y en Guatemala fuesen similares, la relación de la ciudadanía con ellas era bien distinta en uno y otro país, por razones de cultura política, de experiencia histórica y, en fin, de formación cívica y cultural en sentido amplio de los ciudadanos. Ni en uno ni en otro país los ciudadanos eran sujetos abstractos que, enfrentados a un diseño legal e institucional formalmente análogo, reaccionasen de manera análoga; antes bien, eran personas con ciertas ideas, costumbres, valores y formas arraigadas de relacionarse entre sí, con las autoridades políticas y con la normatividad vigente. El diseño institucional y el marco legal formalmente establecidos pudieron haber sido muy parecidos, pero las formas de vivenciar la ciudadanía y los regímenes políticos eran completamente distintos.

Como ocurre con casi todo en el campo de la teoría política, las premisas básicas de lo que aquí entendemos como el paradigma del sujeto como persona fueron planteadas desde la antigüedad. En un pasaje de *Sobre la república* (*De res publica*) de Cicerón, uno de los personajes del diálogo desarrolla un argumento para desmentir la tesis de la existencia de una ley de naturaleza como única válida. Para ello, alude a la variedad de hábitos, creencias y actitudes que se cultivan en los diferentes pueblos, y aun en una misma ciudad, andando el tiempo. Dice Lucio Furio Filo: «... si alguien, según lo que dice Pacuvio: *llevado en el carro de aladas*

CAPÍTULO II. EL CIUDADANO COMO SUJETO

sierpes, pudiera ver desde lo alto y echar una mirada sobre muchos y varios pueblos y urbes, vería, en primer lugar, en el muy incorrupto pueblo egipcio... cómo toman por dios a un buey... luego, los templos magníficos de Grecia, y también los nuestros, consagrados a imágenes humanas, cosa juzgada como impía por los persas... los cretenses y los etolios tienen el robar como cosa honesta, los espartanos solían decir que eran suyos todos los campos que podían alcanzar con su dardo; los atenienses podían jurar incluso públicamente que les pertenecía toda la tierra que produjera aceite y cosechas; los galos tienen como vergüenza el cultivar los campos, y por eso cosechan, con las armas en las manos, los campos ajenos... si quisiera describir las distintas instituciones jurídicas, usos y costumbres, mostraría cuán diferentes son, no sólo en tantos pueblos, sino dentro de una misma ciudad, incluso en esta misma nuestra, podría yo probar como ha cambiado mil veces...».xvi

Cosa interesante en el argumento de Lucio Furio Filo es el hecho de que reconoce distintos modos de pensar, distintas creencias, distintas formas de organización civil, distintos dioses. Los sujetos participantes en cada una de esas formas de vida podrían «jurar» que sus dioses son los verdaderos y sus instituciones son las justas, pero —y esa es la clave del argumento— esa aparente unicidad se quiebra cuando se constata que hay otras comunidades, con otras formas de vida; por consiguiente, que en las creencias, afectos y valoraciones de cada sujeto hay un componente básico relacionado con el contexto en el que ha llegado a ser la persona que es, ha aprendido a interpretar y valorar su mundo de cierta la forma particular en que lo hace, y ha aprendido a considerar a las otras personas y a sí mismo de una cierta manera concreta.

Al inicio de la *Política*, Aristóteles afirma que el hombre es un *zôion politikón*, un animal político, el cual se distingue nítidamente de un ser a-social o a-político. (Es debatible cuál sería la forma correcta de traducir estos pasajes de la obra aristotélica; ciertamente no es lo mismo hablar de un ser «a-social» que de un ser «a-político». Los esclavos y demás miembros del *oikos* no eran a-sociales, no obstante, se les consideraba a-políticos. Como quiera, en ambos casos se resalta *carácter relacional* del hombre y del ciudadano, lo cual acerca el planteamiento histórico en torno al ser humano a lo que aquí hemos caracterizado bajo el rubro de «persona»). Dice el estagirita: «el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la *polis*, sino una bestia o un dios».xvii Si los seres humanos son animales políticos —si no son ni bestias ni dioses—, entonces: 1) pueden vivir en comunidad, y 2) necesitan a otros para lograr una «vida buena». Eso no significa identificar al animal político con cualquier animal gregario: «la razón por la cual el hombre es un ser social [o político], más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente... el hombre es el único animal que tiene palabra... la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa [*oikos*] y la ciudad [*polis*]».xviii

Ahora bien, el hecho de que Aristóteles afirme que «la participación comunitaria de estas cosas constituye el *oikos* y la *polis*», significa que reconoce —lo que en lenguaje contemporáneo llamaríamos— un proceso de socialización, a

través del cual los miembros del *oikos* y de la *polis* cultivan los modos de ser propios de su participación en la vida de la comunidad. En ese proceso, «la palabra» desempeña un papel de primer orden; ello se pone de manifiesto en el hecho de que la persona (el *prosopón* para Aristóteles) no nace con virtudes ni con vicios, pero puede aprender y cultivar unas u otros en el marco de sus relaciones sociales (en el *oikos*) y políticas (en la *polis*, en caso de ser ciudadano).

En la *Ética nicomáquea*, Aristóteles habla de dos clases de virtudes, a saber: éticas y dianoéticas: «la dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética [*ethikos*], en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de «costumbre» [*ethos*]».xix En ambos casos, las virtudes son realizaciones que cada uno logra en sus relaciones inter-humanas: «pues por nuestra actuación en las transacciones con los demás hombres —dice Aristóteles— nos hacemos justos o injustos... valientes o cobardes... mansos... o iracundos».xx Así, el modo de ser virtuoso o vicioso de los animales capaces de *discurso* (*léxis*) y de *acción* (*praxis*) es una construcción realizada a partir de espacios de interacción humana; es decir, a partir de opiniones, hábitos y costumbres aprendidas y practicadas en el seno de la vida compartida.xxi En ese sentido, el *prosopón* aristotélico tiene un registro semántico análogo al atribuido aquí al término «persona».

En las últimas décadas hemos asistido al auge de vertientes comunitaristas de pensamiento político, desde las cuales —pese a sus diferencias en otros aspectos— se plantea como premisa básica el carácter particular de las diferentes comunidades humanas, así como la importancia de reconocer su especificidad cultural, a fin de no pretender encasillarlas en parámetros estándar —hechos generalmente a la medida del paradigma del sujeto como individuo natural. Los discursos políticos de los comunitaristas, como el resto de los discursos en torno a la ciudadanía fincados sobre el paradigma del sujeto como persona, tienen en común su reconocimiento de la importancia de la participación del ciudadano, en tanto persona, en una concreta forma de vida.

Ahora bien, no obstante la presencia de un núcleo común, desde las entrañas del paradigma del sujeto como persona, se erigen dos vertientes, que se articulan con otras tantas modalidades de ciudadanía. Las denominaré como la *vertiente colectivista-subyugante*, y la *vertiente de la autonomía condicionada*.

8. 1. Vertiente colectivista-subyugante

Denomino «colectivista» a esta primera vertiente del paradigma del sujeto como persona por su forma asimétrica de entender la relación entre la persona singular y la colectividad considerada como un todo. En esa relación, la primacía reside en la colectividad, mientras la persona pasa a ocupar un puesto de orden inferior, incluso residual. En una versión moderada, importa la colectividad antes que la persona; en una versión fuerte, importa la comunidad, no la persona.

Por la aceptación de ese tipo de conclusiones, la vertiente colectivista tiende a ser «subyugante» con respecto al ciudadano en tanto persona. Eso le ha acarreado duras críticas, en especial considerando las formas habituales de entender y valorar la ciudadanía en los modernos Estados occidentales. Se ha dicho que los programas políticos vinculados con la —aquí denominada como— vertiente colectivista-subyugante, plantean exigencias supererogatorias al ciudadano y, en última

instancia, sacrifican los proyectos privados de la persona individual en aras de la realización de ideales centrados en la colectividad. El ejemplo típico de una modalidad de ciudadanía erigida sobre estas bases es la espartana clásica. Peter Riesenberg la describe así: «separado de su madre a los siete años, el muchacho pasaba de clase en clase, de rebaño en rebaño, durante los próximos veinticuatro años, vivía en cuarteles, se fortalecía de muchas maneras. Sólo en sus treintas era un ciudadano autorizado para casarse, formar una familia, y llevar una existencia algo menos rigurosa».xxiii La finalidad era que los ciudadanos llegaran a ser buenos servidores de la *polis*, buenos soldados y *polites* virtuosos; para lograr eso, se les orillaba a convertirse en «ciudadanos de tiempo completo» —como se dice hoy con un dejo de ironía. Así, se terminaba sacrificando la dimensión privada de la vida del espartiatá. Sus proyectos personales eran negados o minimizados en todo aquello que no estaba en función de su pertenencia a la *polis*.

Otra razón por la que esta vertiente puede ser caracterizada como subyugante, se pone de manifiesto en su postulado de que las específicas creencias, hábitos e ideales de cada persona (y no sólo sus comportamientos exteriores) deben ajustarse a los sancionados como propios de la colectividad, en tanto inexcusable ámbito de pertenencia. De ahí se derivan consecuencias convencionalistas que nos muestran cómo, una vez aceptadas las premisas colectivistas, se establece un fuerte apoyo para la imposición de todo aquello que se considera como propio e irrenunciable de cada colectividad particular (sea una nación, una etnia, una colectividad unida por lazos religiosos, etc.). De esta manera, tienden a «naturalizarse» ciertas formas de vida que, analizadas a la luz de las propias premisas del paradigma del sujeto como persona, podrían más bien interpretarse como construcciones históricas, contingentes y transformables.

Las posibilidades de transformación, de apertura hacia la construcción de formas alternativas de vida, de originalidad personal y comunitaria, de reconocimiento de la pluralidad, son subrayadas en la segunda vertiente del paradigma del sujeto como persona.

8. 2. Vertiente de la autonomía condicionada

A primera vista, pareciera haber una contradicción en los términos, ¿acaso «condicionamiento» y «autonomía» no son conceptos contradictorios? La contradicción es sólo aparente si se considera que la autonomía de la persona —y del ciudadano en tanto persona— consiste en su capacidad para valorar críticamente la normatividad civil a la que habrá de ajustar sus acciones, pero tomando en consideración que no es un individuo solitario, sino alguien cuyo proceso de formación personal se realiza al interior de una concreta forma de vida, por tanto, su horizonte de interpretación y valoración se encuentra «condicionado» por su historicidad.

El epistemólogo suizo J. Piaget ha argumentado que —contra lo que pudiera pensarse—, la autonomía personal es nítidamente distinta del ego-centrismo. Una persona ego-céntrica no puede ser autónoma (para poder ser autónoma requiere superar su egocentrismo). La personalidad autónoma es una conquista, una construcción que cada sujeto requiere realizar, y precisa el tránsito desde una situación de ego-centrismo («centración» en el propio ego) hasta la construcción de una capacidad de «des-centración»^{xxiii} de sí mismo; lo cual no significa que el

CAPÍTULO II. EL CIUDADANO COMO SUJETO

ego deje de ser relevante, pero para una persona autónoma sus alter egos merecen una consideración equivalente, pues yo soy uno de nosotros. Así, pues, el sujeto requiere percatarse de que sus acciones afectan a los otros tanto como las de los otros lo afectan a él, y que en un mundo de relaciones con otros sujetos, la corrección de las normas comunes de convivencia no pueden basarse en el mero gusto, capricho o interés subjetivo y egoísta de cada uno, como tampoco pueden descansar exclusivamente en amenazas de coacción o promesas de recompensas externas (pues en tal caso serían «heterónomas»). Las conclusiones normativas de una *persona autónoma* —a diferencia de las de un *individuo egocéntrico*— se basan en una consideración de sí mismo y de los otros como sujetos descentrados, capaces de ubicarse a sí mismos en un horizonte más amplio, y por cierto, un horizonte que implica el reconocimiento de una simetría de mí con respecto a ellos. Esa, por lo demás, era una conclusión ya presente en Kant, quien introdujo en la filosofía el concepto de «autonomía», y lo actualizó no sólo en el ámbito moral, sino también en el político y el jurídico.

Para Kant, la voluntad de todo ser racional debe ser considerada como universalmente legisladora. «El principio de la autonomía es... no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal».^{xxiv} La autonomía es, pues, la capacidad de una persona para darse a sí misma sus propias leyes, pero bajo la condición de que, en su autolegislación, la persona pueda querer sin contradicción que la máxima de su acción sea una ley universal, y así, pueda ser querida por él o por cualquier otra criatura racional, como una ley aceptable, de manera autónoma. Considerada de esa manera, la autonomía se convierte en la base de todos los principios legítimos en los ámbitos prácticos (moral, político y jurídico), mientras su contraparte, la «heteronomía» es el principio de todos los ilegítimos. Kant consideraba, asimismo, que el cumplimiento del *principio de universalización*, permitiría lo siguiente: lo que la persona *P* podía querer sin contradicción, podría también ser querido sin contradicción por las personas *P'*, *P''*, *P'''*..., y estuvo a punto de tener razón en todo. Sólo le faltó —o al menos esa sería la consecuencia de tomar en serio las premisas del paradigma del sujeto como persona, tal como aquí se ha caracterizado— tomar en consideración la *historicidad*, entendida como una condición humana; es decir, el reconocimiento del hecho de que cada persona es una *persona concreta*, y como tal, dispone de una razón situada, construida en el marco de sus relaciones intersubjetivas concretas, al interior de comunidades de comunicación que vehiculizan, en cada caso, creencias, costumbres y tradiciones concretas, en lugar de limitarse a ser émula de la razón abstracta de un sujeto abstracto, «trascendental» o «nouménico».

Lo que para un espartiatas del siglo V a.C. puede ser considerado como una máxima de acción impecable, puede no serlo para un miembro de una comunidad de neandertales, o para un activista brasileño pro derechos humanos de nuestro tiempo. En eso consiste el carácter condicionado —aunque nunca del todo determinado— de las posibilidades de cada ciudadano en tanto persona concreta, para desplegar su actividad en la tesitura de la autonomía (históricamente condicionada).

En relación con esto, H. Arendt plantea la tesis de que los seres humanos somos «seres condicionados». Todo aquello con lo cual entramos en contacto de

CAPÍTULO II. EL CIUDADANO COMO SUJETO

modo continuado pasa a ser parte de nuestra condición; pero nada nos condiciona absolutamente. No estamos autorizados para hablar de una naturaleza común a los seres humanos porque eso implicaría algo así como estar hechos todos a partir de un mismo molde; en lugar de eso, la pregunta acerca de «¿quiénes somos?» sólo puede atenderse en términos de las condiciones en (y desde) las cuales se gesta nuestra *pluralidad*.

Con la expresión *vita activa*, Arendt designa tres actividades: labor, trabajo y acción. Cada una corresponde a una de las condiciones bajo las que se ha dado al hombre la vida. La labor es la actividad ligada a las necesidades vitales; aquí la condición humana es la vida como proceso biológico. El trabajo es la actividad orientada a la producción de un mundo artificial de cosas, donde cada uno es un ser individual; aquí la condición humana es la mundanidad. Finalmente, la acción es la actividad de las relaciones entre los hombres sin la mediación de las cosas; aquí la condición humana es la *pluralidad*, que exige la política. Si todos los hombres fuesen iguales y, por consiguiente, la pluralidad no fuese una condición humana, la acción sería un lujo innecesario, y también lo sería la política. La natalidad en las relaciones entre los hombres se limitaría a una incesante repetición de determinaciones insuperables. No sería un compromiso para el establecimiento y preservación de los cuerpos políticos, cuyo signo distintivo es la pluralidad y la siempre latente «capacidad para empezar algo nuevo».

Desde tales premisas, el ciudadano no puede ser entendido como un mero individuo, enteramente predecible en sus rasgos básicos; antes bien, se trata de un participante en relaciones comunicativas desde las cuales desarrolla su propia concepción de sí mismo, de los otros y del mundo. Nada de eso se encuentra totalmente predeterminado ni se resuelve en homogeneidad; de otro modo, la pluralidad no sería la condición humana en lo relativo a la acción, ni la natalidad en la esfera pública política sería «capacidad de empezar algo nuevo».

En la vertiente de la autonomía condicionada del paradigma del sujeto como persona se plantea, por tanto, una tensión entre dos tendencias latentes entre los ciudadanos, una a la convergencia, otra a la divergencia con respecto al contexto general de relaciones sociales y políticas. El ciudadano requiere un grado suficiente de convergencia —en sus concepciones, valoraciones, hábitos, etc.— para entender y enjuiciar los problemas políticos de su entorno y para participar en ellos de manera adecuada; pero estará también en condiciones de inaugurar nuevas formas de entender su mundo político, de entenderse a sí mismo, de plantear y resolver de modos no necesariamente convencionales los problemas propios de la convivencia política, de organizarse con otros para promover medidas políticas antes no promovidas, o para impedir u obstaculizar la implementación de medidas políticas que anteriormente no habían concitado oposiciones. Todo eso generará divergencias y, eventualmente, procesos abiertamente conflictivos entre los ciudadanos; sin embargo, esos procesos conflictivos, igual que los procesos dialógicos que permiten el logro de consensos, parecen formar parte de la condición humana de las personas cuando participan como ciudadanos en los procesos de gestión de los asuntos políticos y jurídicos.

La vertiente de la autonomía condicionada no es convencional, porque abre la posibilidad de transformación de las leyes e instituciones civiles a partir de la transformación de los hábitos, creencias y expectativas de los ciudadanos. No es

colectivista ni subyugante porque asume como premisa la autonomía de cada ciudadano en tanto persona, aunque tampoco es anarquista porque la autonomía de la persona no significa abrir las puertas para que cada uno haga lo que quiera^{xxv}. La autonomía del ciudadano, en la esfera pública política, se expresa en el reconocimiento de que cada ciudadano es capaz de evaluar (criticar) la *validez normativa* de las leyes e instituciones de su sociedad política de adscripción. Eso significa evaluarlas, más allá de ajustarse a ellas por su mera *facticidad*; y en el ámbito privado, significa que cada uno tiene derecho de vivir a su manera, creer en lo que quiera y cultivar los gustos y aficiones que desee, sin deberle explicaciones a nadie, siempre que su actuación no afecte la autonomía de los otros. Puede hablarse, pues, de una autonomía pública y una autonomía privada del ciudadano.

En una comunidad o asociación de ciudadanos fincada sobre estos presupuestos, no es esperable ni deseable: ni la homogeneidad ni el aniquilamiento de la específica subjetividad de la persona individual, ni de una u otra particular forma de vida comunitariamente compartida y cultivada; antes bien, de un orden civil constituido por ciudadanos entendidos como personas condicionadas pero autónomas, es esperable la pluralidad; de cada uno de ellos en lo personal, y de su comunidad o asociación política con su eticidad particular, es esperable la posibilidad de empezar algo nuevo, no solamente de repetir o reproducir algo presuntamente inscrito en lo más íntimo de su ser natural, o en una suerte de «espíritu colectivo» enteramente compatible con las leyes, instituciones y tradiciones políticas ya vigentes.

Notas

ⁱ Macpherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, p. 15. Las cursivas son mías.

ⁱⁱ Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III, Parte II, Secc. I, p. 263-272.

ⁱⁱⁱ Por ejemplo, en uno de los diálogos platónicos encontramos a Calicles aseverando que: «en la mayor parte de las cosas la naturaleza (*physis*) y la ley (*nomos*) se oponen entre sí; de donde resulta que si uno se deja llevar de la vergüenza y no se atreve a decir lo que piensa, se ve obligado a contradecirse» (Platón. «Gorgias», p. 170), luego de aseverar tal cosa, Calicles sostiene que el más fuerte y mejor dotado debe prevalecer sobre el otro. En otro diálogo platónico, Hippias de Elis pide a Protágoras no abandonar su conversación con Sócrates: «amigos míos —dice Hippias—, os miro a todos los que estáis presentes como parientes, como amigos y como conciudadanos, no por la ley [*nomos*] sino por la naturaleza [*physis*]. Porque por la naturaleza lo semejante está ligado con su semejante; pero la ley, que es tirana de los hombres, fuerza y violenta la naturaleza en una infinidad de ocasiones». (Platón. «Protágoras o de los sofistas», p. 125) En este último caso, la —supuesta— naturaleza humana no es ya fuente de disensión y confrontación, ni acarrea la necesidad de antidotos contra esos riesgos, antes bien, sirve de base normativa para establecer el parentesco, la amistad, la ciudadanía común y la posibilidad de reanudar un diálogo interrumpido, sin importar la membresía formal de los participantes a las más distintas comunidades políticas.

^{iv} Beccaria, C. B. *De los delitos y las penas*, p. 45.

^v Laercio, Diógenes. *Vidas, opiniones y sentencias...*, «Libro séptimo. Zenón», § 62, p. 238.

^{vi} Kelsen, H. *La teoría pura del derecho*, IV 19, p. 39. Idéntica frase se encuentra también en: Kelsen, H. *¿Qué es la justicia?*, p. 59.

^{vii} *Ibid.*, II 8, p. 20.

^{viii} MacIntyre, A. *Historia de la ética*, p. 27.

ix «La sociedad se convierte en un hato de individuos libres e iguales relacionados entre sí como propietarios de sus propias capacidades y de lo que han adquirido mediante su ejercicio. La sociedad está hecha de relaciones de intercambio entre propietarios. La sociedad política se convierte en un artificio diseñado para la protección de esa propiedad y para el mantenimiento de una relación de cambio debidamente ordenada». (Macpherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo*, p. 15)

x *Ibid.*

xi Camps, V. *Paradojas del individualismo*, p. 26 y ss.

xii En el Derecho Romano, según consignan Di Pietro y Lapieza, se «distinguía entre lo que es un *homo* y lo que es una *persona*. Por *homo* se entiende la mera unidad psicofísica, es decir, todo ente que tenga una mente racional en un cuerpo humano. En cambio *persona* es ese mismo hombre, pero considerado «con sus circunstancias», constituidas éstas por la situación que ocupa en la sociedad, en el estado y en la familia; esta situación o «posición jurídica» es conocida con el nombre de *status*. Pero *persona* no fue específicamente empleado en el sentido actual. En realidad, el significado primitivo u original de *persona* era el de máscara utilizada en las representaciones teatrales; por extensión pasó a significar el rol o papel desempeñado por un personaje, y luego la circunstancia, calidad o condición con que se actuaba en sociedad». (Di Pietro, A. y A. E. Lapieza. *Manual de derecho romano*, p. 103)

xiii Olivé, L. *Razón y sociedad*, pp. 136-137.

xiv También se habla del «giro pragmático», para subrayar la dimensión performativa o realizativa del lenguaje en funcionamiento, es decir, en la realización de discursos.

xv Héroe de la guerra de las Termópilas, sostenida por los espartanos contra las tropas persas de Jerjes I en el año 480 a.C.

xvi Cicerón. *Sobre la república*, III, 8_{13-14,16}, 10₁₇.

xvii Aristóteles, *Política*, I 1, 1252a14.

xviii *Ibid.*, I 1, 1252^a10-12.

xix Aristóteles, *Ética nicomáquea*, II, 1103a15-25.

xx *Ibid.*

xxi Las virtudes son «modos de ser» que precisan atención y cultivo en el marco de las relaciones sociales y políticas. «Si no fuera así, no habría necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos y malos». (*Ibid.*, II, 1103b10-15.)

xxii [Taken from their mothers in their seventh year, boy moved from class to class, herd to herd over the next twenty four years, living in barracks, strengthening themselves in many ways. Only in his thirties was a citizen allowed to marry, produce a family, and lead a somewhat less rigorous existence]. Riesenberg, P. *Citizenship in the Western Tradition. Since Plato to Rousseau*, p. 10.

xxiii En un estudio acerca del desarrollo de la «conciencia de la regla» y la «práctica de la regla», Piaget analizó las formas de proceder de los niños mientras jugaban canicas. Se dio cuenta de que algunos de ellos eran incapaces de comprometerse con la observancia de reglas comunes, su egocentrismo se los impedía, querían cambiar las reglas cada que su aplicación los afectaba, o cuando les resultaba ventajoso aplicar reglas no convenidas; otros niños, en cambio, eran capaces de pactar reglas y de observarlas («con tu muerto», «chiras pelas», «incómodas», etc.), ya fuese que la observancia de esas reglas los llevase a ganar o a perder una partida. Los niños que habían logrado descentrarse de sí mismos eran capaces de jugar y de ganar en los juegos de reglas, en cambio, los egocéntricos, eran incapaces de una y otra cosa. Los niños que habían logrado la descentración podían tomar decisiones autónomas, donde se daban a sí mismos sus propias reglas, pero considerando a los otros como sus pares, por eso, eran capaces de participar con otros en juegos con reglas comunes. Ver. Piaget, J. *El criterio moral en el niño*. México: Roca.

xxiv Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 52.

xxv Conviene recordar la exigencia kantiana de que las máximas de acción se ajusten al principio de universalidad como condición para el despliegue de una voluntad autónoma. Una voluntad autónoma no puede confundirse con una voluntad egocéntrica, porque esta última está centrada en última instancia en el ego —es ego-ísta—, mientras una voluntad verdaderamente autónoma reconoce la igual dignidad de toda otra criatura racional.

Capítulo III

Razón y ciudadanía

9. Alternativas de conceptualización de la razón del c.

Una vez que en el Capítulo anterior hemos abordado las alternativas de conceptualización del ciudadano en tanto sujeto, toca el turno de atender esta pregunta: ¿la opción por uno u otro de los paradigmas disponibles en torno a la razón, afecta nuestra forma de entender la ciudadanía?, y de ser así, ¿de qué modo lo hace? La oposición conceptual mediante la que se construye el filtro analítico en esta parte, está constituida por la oposición entre el *paradigma de la razón abstracta* y el *paradigma de la razón situada*.

Desde el primer término de este filtro analítico (desde el paradigma de la razón abstracta), se plantea la posibilidad de que los ciudadanos puedan hacer uso de una razón poderosamente explicativa, con la condición de emplearla adecuadamente, es decir, de manera abstracta, al margen de dependencias contextuales. La razón asumida como abstracta se bifurca en lo que aquí identificamos como una *razón de todo-y-todo*, y una *razón de todo-y-nada*. Dependiendo de si se considera apta para resolver problemas descriptivos y normativos, o sólo descriptivos pero no normativos.

Desde el segundo término de este filtro analítico (desde el paradigma de la razón situada), se concibe a los ciudadanos como portadores de una razón finita, no susceptible de ser puesta en juego desde el vacío, sino siempre desde uno u otro horizonte de interpretación concreto, históricamente constituido. Esto da lugar a dos vertientes. La primera es derrotista, ya sea porque conduce a un escepticismo generalizado, o bien porque plantea la imposibilidad de una comunicación cabal entre miembros de comunidades históricas y culturales distintas, en ambos casos nos referiremos a esta vertiente como la de una *razón de alcance local*. La segunda vertiente no es derrotista, pero sí humilde, porque reconoce la falibilidad y corregibilidad de los resultados a los que cabe aspirar mediante el empleo de una razón asumida como histórica y culturalmente situada; tampoco es localista porque acepta la posibilidad de crítica en ámbitos intra e intercomunitarios. Por ambas razones (su comunicabilidad y su criticabilidad) identificamos a esta segunda vertiente del paradigma de la razón situada en términos de una *razón a escala humana*.

Es esperable que, en todos los casos, la manera de concebir la razón humana, afecta profundamente el modo de entender la ciudadanía y también influye sobre la valoración de los tipos de ciudadanía susceptibles de ser considerados como posibles por razones empíricas, y deseables por razones normativas y valorativas.

10. La razón abstracta

Desde Platón hasta los intuicionistas contemporáneos, importantes teóricos han suscrito la posibilidad de un despliegue abstracto de la razón, como punto de partida para un tratamiento cabalmente racional de los problemas políticos.

En un artículo publicado en 1950, Michael Oakeshott habla de una «moda intelectual» que ha «infectado» la política durante los últimos cuatrocientos años. El racionalismo, dice: «ha dejado de ser sólo un estilo en la política y se ha vuelto el criterio estilístico de toda política respetable». ⁱ ¿En qué consiste esa «moda»? Su rasgo básico es éste: para un racionalista «su mente no tiene atmósfera... sus procesos intelectuales, en la medida de lo posible, están aislados de toda influencia externa y se desarrollan en el vacío». ⁱⁱ El logro de una razón sin «atmósfera», o de una razón «en el vacío» —a la que aquí denominamos razón abstracta—, es la condición para el logro de la «independencia mental» con respecto a cualquier autoridad, hábito, tradición o apego heredado. Por eso, cuando se sospecha la presencia de algún tipo de opinión, prejuicio o apariencia de familiaridad, el racionalista recomienda una «purga del intelecto».

El postulado de la posibilidad y deseabilidad de una razón abstracta se alía con el de «la existencia de una razón común a toda la humanidad», no por su comunicabilidad, sino porque —de acuerdo con uno de los supuestos de lo que hemos denominado aquí como el paradigma de la razón abstracta—, se supone que cualesquiera dos criaturas racionales podrían llegar, cada una por su cuenta, a las mismas conclusiones, siempre y cuando ambas logren emanciparse de sus respectivas dependencias mentales referidas a sus contextos de formación particulares. Si se logra cumplir con esa condición, entonces, diría un racionalista: «todas las preferencias racionales coinciden necesariamente» ⁱⁱⁱ. Una preferencia racional será igualmente *racional* e igualmente *preferible* para cualquiera que sepa hacer uso de su razón; es decir, para todo aquel que logre valerse de su razón de manera abstracta.

Por otro lado, un racionalista considera las distintas actividades humanas como susceptibles de *conducción técnica*, basada en diagnósticos «objetivos» acerca del mundo. Tales diagnósticos se consideran accesibles sólo mediante el empleo de una razón liberada de la sujeción de ideas provenientes del particular contexto formación del sujeto cognoscente. La «purga intelectual», es la condición indispensable para el logro de la «objetividad» del conocimiento, y a su vez, la objetividad es la garantía de éxito en la aplicación instrumental del conocimiento. De esta manera, el mundo se concibe como un sistema de relaciones externas que pueden ser conocidas «objetivamente», y sobre esa base, se abre la posibilidad de su explicación, su predicción y su control. ^{iv} Así, la creencia de que el mundo es no sólo explicable de manera plenamente objetiva, sino además predecible y controlable, permite entender «la fe racionalista en la soberanía de la técnica», es decir, «el supuesto de que es posible algún esquema global de control mecanizado». Cuando la fe racionalista en la técnica se pone en juego en el ámbito de la actividad política, desemboca en «la asimilación de la política a la ingeniería». ^v La actividad política se concibe como una «administración» técnica de la «maquinaria política». ^{vi} Los ciudadanos devienen insumos, engranes y/o

productos de una maquinaria cognoscible de modo objetivo, y administrable a partir de criterios puramente racionales, vale decir, técnicos.

La interpretación ofrecida por Oakeshott de la «infección» causada por el racionalismo en la política es sugerente, aunque no está exenta de posibles objeciones. Aun si se concediese que la política moderna se caracteriza por su apuesta en favor de una razón «sin atmósfera», faltaría averiguar si semejante apuesta tiende a desembocar en «la asimilación de la política a la ingeniería», y con ello, a la técnica.

En el epígrafe inicial de este capítulo propusimos que el paradigma de la razón abstracta se bifurca en una razón de todo-y-todo, y una razón de todo-y-nada; pues bien, usualmente las tentativas de considerar la política en términos de una actividad técnica han suscrito la posibilidad de la razón para dar cuenta de elementos descriptivos, pero su incapacidad para habérselas con los normativos. De ser ese el caso, la apuesta por una razón «en el vacío» —como la atribuida por Oakeshott a los «racionalistas»—, solamente devendría técnica en su vertiente de razón de todo-y-nada, pero no lo haría en su vertiente de razón de todo-y-todo. Este punto amerita una revisión más cuidadosa, que podría emprenderse a partir de la más conocida e influyente obra platónica sobre teoría política.

10. 1. Razón de todo-y-todo

En *La República*, Platón sostiene que la mayoría de los ciudadanos de una *polis* se contenta con «apariencias», «opiniones» y «convenciones». Esos ciudadanos se encuentran en una situación análoga a la de los prisioneros de la caverna, habituados a percibir juegos de luces y sombras artificialmente producidos, y a considerarlos como si fuesen la realidad.

Como es sabido, en *La república*, Platón fundó una *polis* imaginaria donde supuso realizado el más alto ideal de justicia concebible. Según él, para lograr la armonía y proporción entre los distintos componentes de la comunidad política, cada ciudadano debía desempeñar de manera virtuosa sólo una función (*ergón*), determinada por su estructura o disposición natural (*arché*).^{vii} Como la mayoría de los ciudadanos no tiene acceso al conocimiento de las «formas» (puras) del «ser», y como son muy pocos quienes verdaderamente «conocen» —y muchos quienes se contentan con «opinar»—, aquellos pocos deben realizar las tareas de gobierno. Esos pocos capaces de conocer son los filósofos, mientras el resto de los ciudadanos se contenta con opinar; por tanto, los filósofos deben ser gobernantes («dirigentes»), y los demás ciudadanos deben ser gobernados («dirigidos»). A partir de esas premisas, Platón atribuye una grave incorrección a las formas democráticas de gestión de los asuntos políticos. Si la mayoría de los ciudadanos se limita a opinar, entonces esa misma mayoría deberá ser excluida de la toma de las decisiones políticas. Las opiniones se asientan sobre convenciones y apariencias, pero lo aparente no es más cierto por la circunstancia de coincidir con la opinión de muchos; ni siquiera en caso de que esos muchos hayan opinado así durante largo tiempo.

Ahora bien, ¿de qué modo esas consideraciones de Platón permiten impugnar la tesis según la cual el abordaje técnico de los problemas políticos se caracteriza por su negativa para atender cuestiones normativas, y se concentra de modo exclusivo en las descriptivas? La propuesta platónica se basa en la posibilidad de

despliegue de una razón abstracta, no contaminada por dependencias contextuales, pero no elude la atención de los asuntos normativos, antes bien, los coloca en el centro de la construcción imaginaria de su *Politeia*. Por lo tanto, o bien la de Platón no puede ser considerada como una propuesta de abordaje técnico de los asuntos políticos, o bien una semejante forma de abordaje (técnico) puede dar cabida a la consideración de lo normativo y no sólo de lo descriptivo. Para aclarar este punto, puede resultar conveniente intentar una caracterización de los rasgos atribuibles a una propuesta técnica.

A juicio nuestro, una propuesta técnica se caracteriza por: a) la presunción de estar basada en conocimientos verdaderos sobre el *ser*, o sobre la existencia objetiva de las cosas; b) la presunción de que esos conocimientos son logrados mediante el ejercicio abstracto de la razón, y por tanto, están libres de opiniones, convenciones y apariencias, c) la presunción de que esos conocimientos son aplicables para la producción de artefactos materiales, y también para el diseño y la gestión de instituciones humanas, d) la presunción de que la aplicación de tales conocimientos ofrece garantías de éxito instrumental —de eficiencia en el empleo de los medios y eficacia en el logro de los fines—, y finalmente, e) la presunción de que los individuos más aptos para diseñar y conducir los procesos productivos o de gestión de las instituciones humanas, son los pocos capaces de acceder a ese tipo de conocimientos, logrados por la vía de una razón abstracta.

Pues bien, si se aceptan *a-e* como rasgos distintivos de una propuesta técnica, y si se acepta, asimismo, que la propuesta política de Platón tiene los rasgos enumerados en *a-e*, entonces podría concederse que la concepción platónica de gestión de la *polis* encierra una propuesta técnica. De ser ese el caso, se trataría de la primera gran propuesta técnica de la historia para la gestión de los asuntos políticos. Pues bien, consideramos que en esos cinco aspectos, sí lo hace. No obstante, queda en pie la objeción planteada arriba. La *Politeia* diseñada por Platón no se declara «neutral» en el terreno normativo. Procura, en efecto, la satisfacción de aspectos «nutricios», de disponibilidad material, seguridad y preservación, pero su énfasis recae en el logro de la «justicia» y la «vida buena» en la *polis*. Por consiguiente, hay al menos una buena razón para no considerar la propuesta platónica contenida en *La república* como una propuesta técnica, y hay al menos cinco rasgos que sí nos autorizarían a considerarla como tal.

La propuesta de Platón acerca de cómo plantear la gestión de los asuntos políticos, presenta un estrecho paralelismo con influyentes planteamientos políticos contemporáneos que pretenden estar basados en principios de justicia insuperables e inopinables (aunque, curiosamente, tales principios insuperables e inopinables son con frecuencia radicalmente distintos entre uno y otro de los autores postulantes). Ese interesante paralelismo entre las propuestas platónicas y las actuales propuestas políticas —identificables con lo que en el Capítulo anterior hemos denominado como el paradigma del sujeto como individuo natural en su vertiente solipsista normativa—, nos permite pergeñar un dispositivo argumental empleado ya por Platón, y que sigue vigente en una serie de influyentes propuestas políticas actuales, como podría ser el caso de la de R. Nozick entre otras. Ese dispositivo consta de tres fases. Primero, se considera a la razón abstracta como la única posible vía de acceso a la verdad. Segundo, se considera la verdad como la única pretensión en principio susceptible de validez racional^{viii}, y ello tanto en el

ámbito del *ser* como en el del *deber ser*.^{ix} Tercero, se considera al deber ser como una de las dimensiones del ser. Si se logra semejante operación de reducción del deber ser al ser, y junto con ello, se plantea que el ser es cognoscible en su esencia, o en sus principios, o en sus fundamentos, sólo en virtud del empleo abstracto de la razón, entonces, los términos normativos estarán tan amarrados a la «realidad» (o al «ser», o al mundo «objetivo») como lo están las explicaciones referidas a lo empírico. En ambos casos, la validez racional será dirimida en términos de verdad.^x Ni los términos descriptivos ni los normativos serán objeto de deliberación, puesto que sólo tiene sentido deliberar sobre lo que puede ser de otra manera.^{xi} Ni unos ni otros términos serán opinables, porque serán plenamente cognoscibles. Tal es el mecanismo argumental subyacente al paradigma de la razón abstracta en su vertiente de razón de todo-y-todo.

Lo anterior se pone de manifiesto en la circunstancia de que, para Platón, el problema de la determinación de lo bueno, lo bello y lo justo, no es un problema valorativo, o deliberativo —de elección en el ámbito de lo que puede ser de otra manera—, sino que se trata de un problema de conocimiento, sólo accesible por la vía de la razón abstracta. El bien en sí, la justicia en sí y la belleza en sí, resultan cognoscibles como «formas» que se requiere parir, dar a luz o desvelar mediante un empleo adecuado de la razón —al margen de apariencias, opiniones y convenciones. Algo parecido sostiene Nozick, cuando se refiere a los «derechos morales individuales» que han de darse por sentados como atributos —naturales, eternos, indiscutibles— de cada individuo, con independencia de su sociedad política de pertenencia. Si los «derechos morales individuales» resultan objetivamente cognoscibles —como si se tratase de asuntos de hecho—, entonces resulta irracional someterlos a una deliberación ulterior por parte de ciudadanos que se limitan a opinar. En todo caso, los candidatos a poblar uno u otro enclave de servicios en el utópico mundo de Nozick, seleccionarán una u otra de las opciones entre la oferta disponible; optarán por el enclave que mejor se ajuste a sus intereses y presupuesto, de manera análoga a como se elige un vecindario con o sin áreas verdes, con o sin servicios de vigilancia, drenaje y energía eléctrica. Pero las leyes naturales que gobiernan el crecimiento de las plantas que poblarán las áreas verdes en cada uno de esos enclaves, son hechos tan indiscutibles como los «derechos morales individuales», por consiguiente, esos «derechos» prepolíticos deberán ser igualmente preservados en cualquiera de esos enclaves, y resultaría tan irracional desatender tales «derechos» como lo sería para un jardinero hacer caso omiso de las leyes naturales que regulan el crecimiento de las plantas puestas bajo su cuidado.

Nozick no está solo en el planteamiento de propuestas políticas contemporáneas identificables con el paradigma de la razón abstracta en su vertiente de razón de todo-y-todo. R. M. Hare sugiere que ese podría ser el caso de influyentes teorías intuicionistas contemporáneas. De acuerdo con Hare, la filosofía moral de los últimos cincuenta años descansa en un error: «es el error de pensar que el único ejercicio posible de la razón es determinar hechos y descubrir verdades».^{xii} Sin importar la distinción kantiana entre razón práctica y razón teórica, y haciendo caso omiso del concepto aristotélico de *phrónesis*, dice Hare: «actualmente la mayoría, sea que se digan racionalistas o no, parecen estar de acuerdo en pensar que si uno quiere ser racionalista (es decir, si uno quiere

encontrarle sitio a la racionalidad dentro del pensamiento moral), tiene uno que ser descriptivista (es decir, uno tiene que pensar que hay hechos morales por describirse)».xiii A juicio de Hare, los intuicionistas contemporáneos —muchos de los cuales no se reconocen a sí mismos como tales, o postulan «un intuicionismo muy extraño»— se empeñan en la defensa de «posturas objetivistas» en lo normativo. Piensan que los juicios morales son afirmaciones de ciertos tipos de hechos.

La reducción de lo normativo a cuestiones de hecho les exige, a quienes así proceden, considerar sus propias y particulares convicciones morales, como si fuesen «hechos» objetivos. No obstante, si se examinan detenidamente los argumentos de tales autores —continúa Hare—, «se verá que en muchos puntos cruciales recurren a intuiciones (a veces llamadas <convicciones morales>) que no están sostenidas por argumento alguno. Esto es cierto para John Rawls, Robert Nozick, Ronald Dworkin, Bernard Williams y Stuart Hampshire, por ejemplo. Los argumentos de dichos escritores no sobreviven al escrutinio, a menos que el escrutinio sea hecho por personas que se muestran favorables —es decir, por personas que ya comparten las convicciones de estos escritores. No se dan argumentos contra los que no lo hacen así. Estamos entonces obligados a concluir que están confiando en su habilidad para discernir la verdad moral sin discusión, al ejercer su poder de conocimiento moral, y creen que todos los que lo ejerciten de igual manera, llegarán a las mismas conclusiones. Pero esto es claramente falso porque, para tomar un ejemplo obvio, Rawls y Nozick llegan a conclusiones radicalmente opuestas al ejercitar sus intuiciones morales respectivas».xiv

El atractivo de una «postura objetivista» como el intuicionismo, consiste en que al dar por sentadas las bases normativas del orden civil, al considerarlas de manera análoga a hechos objetivos, permite concentrarse en la atención de las formas de implementación; es decir, en el diseño técnico de las leyes e instituciones políticas, con vistas al logro de «fines», «derechos», «principios» o «valores» considerados como cuestiones de hecho: objetivas e indiscutibles. Pero el riesgo de una postura objetivista, como el intuicionismo, en el marco de la vida civil, consiste en su imposibilidad para resolver racionalmente desacuerdos normativos cuando éstos se presenten entre los ciudadanos.

Por ejemplo, los ciudadanos de un cierto Estado pueden estar en desacuerdo con respecto a la posible corrección de cierta norma o institución política, digamos el derecho de las mujeres al voto en las elecciones. ¿Qué ocurre en tales casos? Los postulantes del paradigma de la razón abstracta en su vertiente de razón de todo-y-todo —como los intuicionistas—, pensarán que sus conclusiones son plenamente racionales porque han sido obtenidas por la vía de la independencia mental —la purga del intelecto, la eliminación de toda dependencia contextual, el recurso a una «posición original» y un «velo de ignorancia», la eliminación de «prejuicios» o «preconociones», etc.— y, por tanto, son unas conclusiones correctas e inapelables. ¿Qué ocurre si sobre la base de semejantes presupuestos, unos ciudadanos concluyen que es normativamente correcto el voto femenino, pero otros concluyen que es normativamente incorrecto? Los unos y los otros tendrán a su disposición dos recursos: el primero consistirá en la aceptación de un relativismo extremo e insalvable en cuestiones normativas, una apuesta por la «neutralidad valorativa», que implicaría una renuncia tácita a la vertiente de la razón de todo-y-todo y a su

variante intuicionista, una recaída en la razón de todo-y-nada, con el agravante de que, de todos modos, cada una de las partes considera estar en lo correcto y está firmemente convencida de que la otra parte se equivoca; el segundo recurso, consistirá en sostener a toda costa la tesis de la capacidad de la razón abstracta para dar cuenta (descriptivamente) de lo normativo, y entonces descalificar abiertamente a los ciudadanos que no comparten sus intuiciones, considerándolos como enfermos que padecen una especie de daltonismo para percibir lo correcto —de manera análoga a los prisioneros de la caverna, presos no sólo por cadenas físicas, sino por convicciones basadas en su exposición constante a efectos de tramoya.

Si después de intentar la indispensable purga intelectual para acceder al ejercicio de su razón en el vacío, unos ciudadanos están convencidos de la corrección normativa del voto femenino, mientras otros están convencidos de su incorrección. Unos y otros podrían terminar atribuyendo a su contraparte el tipo de daltonismo a que se ha aludido. La conclusión será que *los otros*, aquellos que no comparten *mis* y *nuestras* intuiciones normativas, serán considerados como enfermos que padecen una falta de claridad mental: carecen de mis y nuestras luces, de mi y nuestra independencia mental. Son incapaces de salir de la caverna y contemplar la verdadera luz del día. Están atrapados en falsas apariencias, opiniones o convenciones. La pregunta será: ¿dejamos a esos otros ciudadanos vivir en el error a que los conducen sus opiniones subjetivas, o los obligamos a ajustarse a nuestras conclusiones impecablemente racionales —impecablemente abstractas, objetivas y exentas de toda contaminación mundanal? Ese ha sido un dilema álgido y constante a lo largo de la historia de la ciudadanía. ¿Quién percibe correctamente y quién se encuentra atrapado en falsas apariencias?, ¿quién dispone de un conocimiento plenamente racional y objetivo, y quién se encuentra atascado en la «ciénaga» de las meras opiniones subjetivas? ¿A quién se deja vivir en el error y a quién se rescata de las garras de la convención, la opinión y la apariencia —así sea mediante el uso de la violencia física o simbólica?, ¿quién puede ser un salvador o un caudillo de los ciudadanos que, dada su falta de luces, requieren ser salvados?

Desde una concepción de la razón de todo-y-todo (como las suscritas por Platón y los intuicionistas) se abren anchas posibilidades para un abordaje técnico de los asuntos políticos, porque dada la (presunta) posibilidad de apelar a conocimientos verdaderos, objetivos e irrebasables en el terreno normativo (por la vía del uso de una razón abstracta), los únicos retos a atender en la gestión cotidiana de la vida política son del orden de la posible eficiencia y eficacia legal e institucional, con vistas a colmar aquellos principios normativos ya sabidos, ya decretados como verdaderos y, por consiguiente, ya inopinables.

10. 2. Razón de todo-y-nada

Por otro lado, en una serie de teorías políticas contemporáneas, comprometidas también con el paradigma de la razón abstracta, se duda de la pertinencia de abordajes que plantean apuestas en torno a «principios», «derechos», «leyes», «valores», o cualquier tipo de criterios normativos; en lugar de eso, se sostiene la tesis de que la razón sólo permite la atención de entes empíricos (como los propios de las ciencias fácticas), o bien puramente simbólicos (como los propios de la lógica

y las matemáticas), pero es completamente inútil para el conocimiento verdadero en el campo de la corrección normativa.

Posturas de este tipo han sido sostenidas por teóricos tan notables como B. Russell, R. Carnap, Ch. L. Stevenson y A. J. Ayer. Por ejemplo, Russell sostuvo que «cuestiones tales como los <valores> están enteramente fuera del dominio del conocimiento. Es decir, cuando afirmamos que esto o aquello tiene <valor>, estamos dando expresión a nuestras propias emociones, no a un hecho que seguiría siendo cierto, aunque nuestros sentimientos personales fueran diferentes».^{xv} Las cuestiones normativas y valorativas no son asunto de conocimiento, sino de emociones subjetivas, al margen de la razón. Cuando dos ciudadanos difieren acerca de la verdad de una aserción, pueden recurrir a métodos científicos de verificación y decidir racionalmente quién está en lo cierto. En cambio: «si difieren sobre los valores, no hay desacuerdo respecto ninguna clase de verdad, sino una diferencia de gusto».^{xvi} Y las diferencias de gusto no son susceptibles de tratamiento racional, ni objetivo. ¿Por qué?

A. J. Ayer procuró demostrar sistemáticamente la incapacidad de la razón para el tratamiento de cuestiones normativas. Como Russell, Ayer suscribe el ideal de la razón abstracta en su vertiente de razón de todo-y-nada, por su auto declarada aptitud para habérselas con lo descriptivo, pero su auto asumida incapacidad para atender lo normativo. Comparte también el punto de vista —caro a los positivistas lógicos—, de una relación estrecha entre razón, verdad, significado y científicidad. Sobre la base de semejantes premisas, Ayer considera que sólo puede predicarse racionalidad y significatividad de una proposición si es posible establecer su verdad. Una proposición verdadera es científica, racional y significativa. Pero también hay proposiciones o, como Ayer gusta denominarlas: «pseudoproposiciones», de las cuales no es posible establecer si son verdaderas o falsas. Esas pseudoproposiciones no tienen nada que ver con la razón ni con el significado ni con la ciencia, sino con la metafísica, se hallan en el ámbito de lo aracional, pero sostenerlas como si fuesen auténticas proposiciones conduce derechamente a la irracionalidad. Esa es la situación de las proposiciones mediante las cuales se expresan los juicios normativos.

De acuerdo con esta postura, existen dos tipos de proposiciones significativas y racionales, a saber: las «analíticas», y las «sintéticas». Una proposición es «analítica» o «tautológica» cuando su verdad o falsedad puede establecerse «sólo en virtud de la significación de sus símbolos constituyentes, y no puede, por tanto, ser confirmada ni refutada por ningún hecho de la experiencia».^{xvii} Por otro lado, «una proposición sintética es significativa sólo cuando es empíricamente verificable».^{xviii} Una proposición analítica como: « $2+2=4$ » es racional y significativa porque su verdad puede ser establecida en virtud de la significación de sus símbolos constituyentes. Otra como: «Usted robo dinero», es racional y significativa si el hecho referido por ella es empíricamente verificable. En cambio, una más como: «Usted *obró mal* al robar dinero» es parcialmente sintética porque se puede verificar empíricamente si *usted robó dinero*, pero es parcialmente un «sinsentido» porque expresa un juicio normativo (al decir que *obró mal*), y un juicio semejante no es ni analítico ni empíricamente verificable.

Si digo a alguien: «Usted obró mal al robar ese dinero», no estoy afirmando nada más que si dijese, simplemente, «Usted robó ese dinero».^{xix} Lo demás no tiene

sentido, no es racional, no puede ser objeto de ninguna ciencia porque no hay forma de establecer si es verdadero o falso. Es pura metafísica. «Otro hombre puede disentir de mi en cuanto a la maldad de robar, en el sentido de que puede no tener los mismos sentimientos que yo acerca del robo, y puede discutir conmigo a causa de mis principios morales. Pero no puede, estrictamente hablando, contradecirme... carece de sentido preguntar quien de nosotros tiene razón. Porque ninguno de nosotros está manteniendo una proposición auténtica».^{xx} Esta conclusión de Ayer es obviamente análoga a la de Russell citada arriba: en cuestiones normativas no puede haber auténticos desacuerdos; no puede haber desacuerdos susceptibles de solución racional. Las cuestiones normativas son estrictamente subjetivas, y por tanto, están condenadas a la irracionalidad.

Ahora bien, para Ayer los términos éticos no son en sí mismos «sinsentidos», sino que se convierten en tales cuando se emplean en juicios normativos. Como términos lingüísticos, los términos éticos pueden ser «descriptivos» o «normativos». En el primer caso, en tanto descriptivo, un término ético sirve para la «clasificación»^{xxi} de un cierto tipo de acciones como siendo objeto de una cierta actitud moral. Aún cuando parezca plantear un juicio normativo, se trata únicamente de una clasificación factual, descriptiva. La validez de una declaración ética de este tipo es un asunto de verificación empírica. Pero los términos éticos también pueden emplearse de modo normativo. Es en estos casos cuando se aplica la «teoría emotiva» de la ética, la cual consiste en que los juicios normativos son sólo manifestaciones de *emociones subjetivas* del hablante, e intentos por influir en las *emociones subjetivas* de otro. Cuando se presenta un desacuerdo respecto a un término descriptivo, el malentendido se resuelve fácticamente, en cambio, cuando el desacuerdo es al nivel de juicios normativos «no tiene sentido preguntar cuál de los puntos de vista en conflicto es el verdadero. Porque como la expresión de un juicio de valor no es una proposición, la cuestión de la verdad o la falsedad no se plantea aquí».^{xxii}

¿Cuáles son las implicaciones de esta vertiente del paradigma de la razón abstracta como razón de todo-y-nada en punto a las posibilidades de entendimiento de la ciudadanía? Si desde una postura como la emotivista, los problemas normativos corresponden al *ámbito estrictamente subjetivo*, entonces son asunto de cada individuo. Si, por otro lado, la participación de los ciudadanos en su sociedad política se desarrolla en el mundo objetivo, empírico o fáctico, entonces la vida civil ha de ser gestionada a partir de criterios de racionalidad, significatividad, verdad y cientificidad, lo cual significa que pueden ser objeto de gestión a partir de criterios técnicos, fincados sobre proposiciones sintéticas, al margen de juicios normativos. Las relaciones políticas sólo pueden ser atendidas de modo racional si las medidas políticas son justificables desde un punto de vista objetivo o descriptivo (las tautologías no tienen cabida en un mundo objetivo como el de las relaciones políticas). Basta con la «verdad» de las proposiciones mediante las cuales se elaboran los diagnósticos, con la eficiencia en el empleo de los medios y la eficacia en el logro de los fines, pero no tiene sentido plantear cuestiones valorativas dado que son meramente subjetivas; por eso, cuando se suscitan discusiones en torno a ellas, conducen a la «ciénaga» —al lodazal, al atascadero— del deber *subjetivo*, como dice Nozick, desde la otra vertiente del paradigma de la razón abstracta. En este punto, *las dos vertientes del paradigma de la razón*

abstracta coinciden: en ninguno de los dos casos cabe la discusión racional de la corrección normativa. Ésta no es un asunto opinable, y si lo es, entonces no es racional. O se conoce o no se conoce, por tanto, la pretensión de validez racional por excelencia es la de verdad, cualquier otra pretensión ha de estar basada en ella —o no será atendible en términos racionales.

Quizá no todos los teóricos políticos que sostienen puntos de vista similares a los de los emotivistas se han dado a la tarea de ofrecer una argumentación tan explícita y fina como Russell y Ayer para establecer el (presunto) «sinsentido» presente en toda discusión normativa; sin embargo, dicha tesis es ampliamente aceptada por muchos importantes teóricos políticos y no pocos políticos activos, incluyendo muchos ciudadanos. Y no es para menos, si se tiene en cuenta que vivimos en una era de endiosamiento de la llamada «ciencia objetiva» y sus consabidas aplicaciones técnicas. En ese marco, ya sea mediante argumentaciones explícitas o asunciones implícitas, los postulantes de la razón abstracta como razón de todo-y-nada remiten las discusiones normativas al departamento de lo prescindible, lo fangoso, lo irresoluble, lo meramente subjetivo, lo no científico, y en fin, lo no racional; o bien, en su vertiente de razón de todo-y-todo, al departamento de lo cognoscible de modo descriptivo, y evaluable en términos de verdad o falsedad.

Si en la conducción de los asuntos políticos y en el análisis teórico de los mismos, se impone el paradigma de la razón abstracta en su vertiente de razón de todo-y-nada (ya lo ha hecho hasta un punto notable), entonces, ¿qué hacer con respecto a la posible crítica, por parte de los ciudadanos, de las leyes e instituciones políticas? Hay dos posibilidades: o bien esa crítica se limita a un enjuiciamiento lógico-formal y/o empírico, y entonces es plenamente racional; o bien se compromete con el enjuiciamiento normativo, y entonces se condena al sinsentido, a la a-racionalidad, y si se insiste en considerar proposiciones a-rationales como si fuesen racionales, entonces se llega a la irracionalidad. Por consiguiente, cada ciudadano —gobernado o gobernante— tendrá su opinión —meramente subjetiva— acerca de lo bueno y lo justo, a nivel público y privado, pero su opinión no tendrá ninguna validez racional, ni revestirá ningún interés para sus conciudadanos. Las leyes e instituciones civiles se respetarán no por razones normativas (eso no sería racional), sino por razones de conveniencia estrictamente privada o subjetiva. La evaluación de los procesos políticos se realizará con base en criterios objetivos —relacionados con la verdad de los diagnósticos, con la eficiencia y eficacia funcional de las implementaciones ingenieriles, con aquello empíricamente verificable y, por tanto, susceptible de ser expresado mediante proposiciones sintéticas—, pero intentar algo más sería caer en el sinsentido.

B. Russell es muy explícito en este punto, al comparar las actitudes del legislador y el predicador. Cuando se refieren a asuntos relacionados con la corrección normativa, ninguno de ellos sostiene posiciones racionales, sino meramente emotivas, subjetivas, y sin embargo, difieren en su modo de hacerlo. Un legislador honesto, dice Russell: «si puede, construirá su código de manera que la conducta que promueve los fines que él valora esté, hasta donde sea posible, de acuerdo con el interés individual; y establecerá un sistema de instrucción moral que donde tenga éxito, hará sentirse malos a los hombres si persiguen otros propósitos que los suyos». ^{xxiii} Mientras tanto, un predicador honesto: «no controla

la maquinaria del Estado y, por consiguiente, no puede producir una armonía artificial entre sus deseos y los de los otros. Su único método es tratar de despertar en otros los mismos deseos que él siente, y para este propósito debe apelar a las emociones... Todo intento de persuadir a la gente de que algo es bueno (o malo) en sí mismo, y no meramente en sus efectos, depende del arte de despertar sentimientos y no de la apelación a la prueba».xxiv En ninguno de los dos casos es dable apelar a la razón, y, de acuerdo con Russell, no hay una tercera opción. Con respecto a la corrección normativa, las opiniones de los ciudadanos adolecen de falta de sentido, como también las de los gobernantes. Si las decisiones de quienes gobiernan son vinculantes, es por su posibilidad de institucionalización, y por la disponibilidad de recursos estratégicos para hacerlas cumplir por medios coactivos o de propaganda, pero nada más.

Así, la razón de todo-y-nada desemboca en la consigna de que la gestión de los asuntos políticos, en cuanto es racional, se encuentra al margen de la discusión de cuestiones normativas. Esto da lugar a programas técnico-políticos que tienden a declararse «neutrales» en lo normativo y piden cosas (tan extrañas) como no politizar los problemas (políticos). Por su parte, la vertiente de la razón de todo-y-todo pretende el acceso a principios generales indiscutibles, por eso, también puede solicitar la no politización de los problemas políticos, dado que los cursos de acción pueden plantearse en términos estrictamente técnicos, con miras a la cristalización de principios, fines, valores o derechos presuntamente ya conocidos, objetivos e inopinables.

En suma, las dos vertientes del paradigma de la razón humana entendida como razón abstracta son proclives a desembocar en propuestas políticas de orden técnico, donde se considera que lo problemático en la gestión de los asuntos civiles radica en el diseño de mecanismos eficientes y eficaces para el funcionamiento exitoso de las instituciones políticas, a partir de diagnósticos objetivos acerca del mundo, logrados mediante el empleo de una razón sin atmósfera.

11. La razón situada

En el Capítulo II se adelantaron algunos rasgos del paradigma de la razón humana entendida como razón situada, concretamente, en relación con el concepto de «persona». El cometido de este epígrafe consiste en profundizar dichos análisis.

Este paradigma contiene un núcleo básico, consistente en el reconocimiento de que los seres humanos, en tanto personas, sólo pueden desplegar su capacidad racional desde una situación concreta, relacionada con el contexto histórico-social de relaciones donde han aprendido a entender y valorar a las otras personas, al mundo exterior, y a sí mismos, de determinada forma particular. Así, pues, la razón humana no es susceptible de despliegue desde el vacío.

No obstante ese núcleo básico, se pueden identificar dos vertientes claramente distinguibles al interior del paradigma de la razón situada. A una la denominamos de la razón de alcance local; a la otra, la de la razón a escala humana. De ellas nos ocuparemos de modo respectivo en los dos siguientes apartados.

11. 1. Razón de alcance local

El localismo propio de esta vertiente puede conducir a un escepticismo generalizado con respecto a las posibilidades de la razón, o bien a un relativismo extremo, entendido como la aceptación de la imposibilidad de solucionar racionalmente conflictos entre personas pertenecientes a ámbitos locales distintos, cuyos lenguajes se consideran inconmensurables entre sí. En lo siguiente vamos a referirnos a una propuesta antigua que conduce a un escepticismo generalizado; luego, referiremos una propuesta contemporánea que si bien plantea un diagnóstico localista de la razón, no conduce al escepticismo en todos los campos. En ambos casos, procuraremos extraer las consecuencias de esos tipos de posturas en relación con la manera de concebir la ciudadanía.

El filósofo antiguo Pirrón de Élida^{xxv} se considera el fundador de la filosofía escéptica. Acompañó a Alejandro Magno durante sus años de campaña por el mundo oriental, por eso tuvo oportunidad de conocer dogmas persas, hindúes y egipcios entre otros; se percató de la diversidad y contradictoriedad de los diferentes dogmas postulados por los distintos pueblos. En fin, se percató del carácter situado de las conclusiones de la razón puesta en juego por los miembros de unos y otros pueblos y culturas; eso lo condujo a asumir una posición que atestigua el total descrédito de la razón misma.

Si la razón permite a los miembros de los diferentes pueblos y culturas arribar a conclusiones tan distintas y contradictorias entre sí, entonces no es digna de ningún crédito. Y si no es digna de crédito, entonces no se justifica suscribir uno u otro dogma, sino que más bien se impone la abstención del juicio (*epoché*) o la irresolución (*arrepsia*).^{xxvi} Así, para el eliense: «no hay cosa alguna honesta ni torpe, justa o injusta», y «nada hay realmente cierto, sino que los hombres hacen todas las cosas por ley o por costumbre; y no hay más ni menos en una cosa que en otra».^{xxvii} El resultado de esto en relación con la condición del ciudadano, es la imposibilidad de evaluar críticamente sus creencias y cursos de acción, porque cualquier cosa que haga o piense no podrá ser considerada ni honesta ni torpe, ni justa ni injusta. Y lo mismo puede decirse de las leyes e instituciones de su sociedad política. Si el Dogma *D* vale tanto —y tan poco— como el Dogma *No-D*, entonces da lo mismo optar por cualquiera de las dos alternativas o no optar por ninguna, y ello tanto en lo referido al ser como al deber ser, pues, en ambos casos, la razón es impotente porque está como infectada de un localismo endémico, insuperable.

A partir de postulados como: «no esto más que aquello» y «a toda razón se opone otra»^{xxviii}, un escéptico se embarca en la empresa de limpiar al mundo de todo gesto dogmático; se avoca a derribar los dogmas de las demás sectas, pero sin sostener dogma alguno. Sin embargo, por esa vía, el escéptico termina por asumir una posición autocontradictoria porque, si sostiene que «no esto más que aquello», entonces concede igual fuerza a las razones, es decir, nula; si ningún dogma es más verdadero ni más falso que otro, de ello se sigue la ignorancia de la verdad: pero si «a toda razón se opone otra», entonces junto con la conclusión de la ignorancia de la verdad puede también sostenerse su no ignorancia, y a la igual fuerza de las razones puede oponerse la distinta fuerza de las razones, ¿cómo podrá, entonces, derribarse un sólo dogma sobre semejantes bases? Esto —dice Diógenes Laercio—, produce un efecto similar al «de los purgantes, que arrojando primero la materia, son también ellos arrojados y destruidos».^{xxix}

CAPÍTULO III. RAZÓN Y CIUDADANÍA

Para Timón de Flainte —seguidor de Pirrón—, en aquellos casos donde no es posible la *epoché* o la *arrepsia*, sólo queda apelar al «parecer». Un escéptico se confiesa ignorante respecto al ser y al deber ser, y atribuye una ignorancia similar a todos los demás seres humanos; pero si «parece» estar a punto de ser arrojado por una carreta, o de caer en un precipicio, con todo y su total desconfianza en la razón, apela a su «parecer»; esquiva la —aparente— carreta y bordea el —aparente— precipicio.

En el marco de la vida civil, las posiciones escépticas análogas a las postuladas por Pirrón y Timón tienen implicaciones importantes. Si para un escéptico la única guía en el mundo es el «parecer», y si el parecer se finca en convenciones localmente arraigadas, y por lo regular acríticamente asumidas, entonces el escepticismo conduce derechamente a una dictadura de lo vigente en el propio espacio local del sujeto, es decir, al más crudo convencionalismo y conservadurismo.

Una razón auto asumida como incapaz de decidir entre lo verdadero y lo falso, entre lo justo y lo injusto, etc., sólo conserva el recurso de acatar las costumbres y leyes vigentes, al menos en tanto presiden —o no se contradicen con— los «pareceres» de los hombres y los ciudadanos de esta o aquella localidad particular. Así, un ciudadano comprometido con las tesis escépticas reconocerá el carácter situado de su razón, y su incapacidad para decidir con respecto a la verdad o la falsedad, la justicia o la injusticia de las leyes e instituciones civiles. Sólo le quedará apearse —de modo acrítico— a los pareceres localmente cultivados, sin posibilidad para establecer comparaciones, preferencias o rectificaciones; y cuando se presenten conflictos entre leyes y costumbres de comunidades distintas, e incluso al interior de su misma comunidad, no podrá apelar a ningún expediente racional. Se encogerá de hombros y confesará, como lo habría hecho Timón: «si esto es o no es, confieso ignorarlo, pero a mi me lo parece».

El escepticismo da fe de algunas de las más crudas consecuencias del paradigma de la razón entendida como razón situada en su vertiente de razón de alcance local. Ahora bien, esta vertiente no conduce siempre a un escepticismo en todos los campos, puede conducir sólo a un descrédito de las posibilidades de la razón con vistas a un entendimiento intercomunitario, es decir, al entendimiento entre personas que disponen de lenguajes y horizontes interpretativos distintos, pero sin que ello implique el desconocimiento de la validez de las conclusiones de la razón, siempre que éstas se evalúen en espacios estrictamente locales. Algo como esto se encuentra en el corazón de la propuesta de J.-F. Lyotard, quien tomando como referencia la situación de las actuales sociedades informatizadas, postula el «fin de los metarrelatos» y la emergencia de «la condición posmoderna».

El trasfondo de las consideraciones lyotardianas está en su crítica a los criterios eficientistas prevalecientes en las sociedades contemporáneas más desarrolladas. Según Lyotard, en el proceso de legitimación de los saberes, se puede apelar a tres distintos usos de lenguaje, a saber: el denotativo, que establece la distinción verdadero-falso, y cuyo ámbito paradigmático es la ciencia; el prescriptivo, basado en la distinción justo-injusto, cuyos ámbitos son la ética y la política, y finalmente: el técnico, cuya distinción eficiencia-ineficiencia se actualiza en los ámbitos de ejecución, donde lo importante es la «performatividad» o desempeño eficiente.

CAPÍTULO III. RAZÓN Y CIUDADANÍA

A juicio de Lyotard, en las sociedades contemporáneas se ha tendido a olvidar la verdad y la justicia, se ha optado por centrar el interés en la eficiencia y la eficacia. Esto se pone de manifiesto en el hecho de que, si bien en los procesos de legitimación de los saberes pueden entrar en juego tanto la argumentación (A), como la administración de la prueba (AP), cuando se privilegia la verdad o la justicia, AP es parte de A, pero si —como es el caso en las sociedades más desarrolladas— se atiende de modo exclusivo la eficiencia y la eficacia, entonces AP se considera como el único criterio de legitimación importante, porque es suficiente para asegurar una exitosa aplicación técnica o instrumental de los saberes.

Desde el punto de vista de la performatividad, carece de interés preguntar si un saber es verdadero o falso, o si su aplicación acarreará consecuencias justas o injustas, basta con preguntar para qué sirve, y qué garantías de éxito ofrece su aplicación. De cualquier modo, aun a contracorriente, Lyotard postula la irrenunciabilidad de la justicia, pero se cuestiona cómo habérselas con ella en el marco de la condición posmoderna por él diagnosticada. En esta condición, dice: «la función narrativa pierde sus funciones, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito, se dispersa en nubes de elementos lingüísticos, narrativos, etc., cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas *sui generis*. Cada uno de nosotros vive en la encrucijada de muchas de ellas. No formamos combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades de las que formamos no son necesariamente comunicables».^{xxx}

La condición posmoderna, tal como es entendida por Lyotard, implica varias cosas: en primer lugar, que los grandes relatos universales —tales como la «dialéctica del Espíritu», la «hermenéutica del sentido» y la «emancipación del sujeto razonante y trabajador»— han llegado a su fin, ahora sólo hay espacio para la multiplicidad de pequeños relatos. En segundo lugar, el fin del «gran propósito» trae consigo el reconocimiento de la emergencia de los pequeños propósitos, siempre locales, por tanto, no comprendidos en una gran nube universal de elementos lingüísticos, sino diversamente distribuidos en una multitud de pequeñas nubes dispersas. En esas circunstancias, las valencias pragmáticas de las «jugadas lingüísticas» sólo pueden tener cobro localmente, aunque los sujetos individuales pueden participar en varias de ellas a la vez, y en esa medida, serán sujetos «escindidos». En tercer lugar, en cada una de esas pequeñas y múltiples nubes lingüísticas se «vehiculan valencias pragmáticas *sui generis*», no necesariamente «estables» —sino con frecuencia inestables— y no necesariamente traducibles de un lenguaje a otro —sino, con frecuencia, «inconmensurables». Reconocido eso, dice Lyotard, el saber posmoderno: «hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable».^{xxxi}

Así, pues, de acuerdo con este diagnóstico posmodernista lyotardiano, la razón sólo puede ser desplegada cabalmente en cada ámbito local, pero está imposibilitada por principio para entablar pretensiones de verdad o de justicia en ámbitos más amplios. El reconocimiento del carácter situado de la razón lleva a Lyotard a suscribir lo que aquí hemos denominado como la vertiente de la razón de alcance local (del paradigma de la razón situada), y a hacerlo de una manera tal que termina por decretar la necesaria fragmentación de la razón, y con ello, lo que aquí hemos identificado como un relativismo extremo.

CAPÍTULO III. RAZÓN Y CIUDADANÍA

De manera análoga, hace veintitantos siglos los sofistas sostenían la imposibilidad de acceder a algo así como la verdad y la justicia a secas, para ellos sólo había lugar para aquello que resultase aceptable como verdadero o como justo en ésta o aquella *polis*. Lo justo para un ciudadano espartiatá no tenía porque serlo para un macedonio o un ateniense. *¡Vive la différence!* Diría hoy Lyotard, ya que para él «hay muchos juegos de lenguaje diferentes», y la heterogeneidad de los elementos sólo permite el «determinismo local». Sobre bases como éstas, hemos visto en los últimos años una explosión de teóricos políticos que le apuestan a una «política de la diferencia», aunque también hemos atestiguado el planteamiento de una serie de críticas a ese tipo de posiciones; tal es el caso de la crítica planteada por R. Beiner en su ensayo titulado «Why Citizenship Constitutes a Theoretical Problem...», donde argumenta, entre otras cosas, que una política de la diferencia incapaz de articular elementos comunes entre los —quizá muy diversos miembros de una sociedad política— sería ampliamente inadecuada para el establecimiento de una común condición entre los ciudadanos, y, por consiguiente, será insatisfactoria desde el punto de vista del concepto de ciudadanía; por ejemplo, por su imposibilidad para la fundamentación de unos derechos comunes a disposición del conjunto de la ciudadanía de un Estado particular.^{xxxii}

Volviendo a Lyotard, a partir de su diagnóstico, este teórico concluye que se requiere atender dos principios. En primer lugar, es preciso reconocer «el heteromorfismo de los juegos de lenguaje», y «la renuncia al terror, que supone e intenta llevar a cabo su isomorfismo»^{xxxiii}; en segundo lugar, «el principio de que, si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las <jugadas> que se hacen, ese consenso *debe* ser local, es decir, obtenido de los <jugadores> efectivos, y sujeto a una eventual rescisión».^{xxxiv} ¿Cómo se traduce esto en el marco de las relaciones entre los ciudadanos? Desde una posición posmodernista como la sostenida por Lyotard, en el contexto de las relaciones entre los ciudadanos se exigirán varias cosas: 1) determinismo local y respeto irrestricto a las diferencias; 2) todo intento por lograr consensos más allá de lo local contará —en términos de pragmática lingüística— como una medida de «terror», conducente al «isomorfismo» y, por tanto, estará fuera de lugar; 3) se exigirá que los ciudadanos —en tanto «jugadores efectivos»—, sean quienes decidan las «jugadas» políticas a realizar en su respectivo ámbito local. Pero, ¿cómo atender las consecuencias de eso de cara a nuestro entendimiento y valoración de una ciudadanía que, como la actual, habita un «mundo pequeño» por los intensos flujos de personas, informaciones y productos de todo tipo a nivel planetario?

En la propuesta de Lyotard no queda claro si la «diferencia» se establecerá entre terrícolas y extraterrestres, o entre guatemaltecos y mexicanos, o entre sinaloenses y oaxaqueños, o entre zapotecos y mixtecos, o entre zapotecos del valle y zapotecos de la sierra, o entre yalaltecos e itltecós, o entre yalaltecos del Barrio X y yalaltecos del Barrio Y... Tampoco queda claro dónde se pondrán las líneas de demarcación para dar cobro al «determinismo local», ni quién o quiénes decidirán donde deberán establecerse esos límites. Falta, asimismo, aclarar de qué manera se planteará la relación entre las diferencias locales y las adscripciones más amplias, como por ejemplo, la adscripción de los ciudadanos contemporáneos a Estados multiétnicos y pluriculturales, compuestos por una multitud de comunidades locales de diverso tamaño y diversamente relacionadas —y traslapadas— entre sí.

Queda pues en la indeterminación si cada localidad es necesariamente una comunidad lingüística con sus respectivas «valencias pragmáticas *sui generis*», y de ser ese el caso, de qué manera se podrán resolver los conflictos entre «jugadores» que forman parte de comunidades lingüísticas diferentes, cuyos lenguajes se consideran inconmensurables, no obstante formar parte de la misma sociedad política formalmente establecida (como un Estado), o habitar un espacio geográfico común (como un espacio estatal).^{xxxv}

En sus diagnósticos acerca de la pluralidad e inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje, y en sus *desiderata* en torno a «la diferencia» y el «determinismo local», quizá Lyotard está postulando un metarrelato adicional a los ya existentes, a saber: el metarrelato del fin de los metarrelatos, o dicho en otros términos, el metarrelato del reinado (a escala universal) de los pequeños relatos inconmensurables. De cualquier modo, no queda claro: ¿qué ocurrirá con las grandes potencias económicas y militares de esta «aldea global»? ¿acaso suscribirán de buena gana la utopía diferentista lyotardiana?, ¿la respetarán los poderes fácticos como los de las grandes cadenas de televisión, Internet, o las grandes productoras de autos, refrescos o cigarros?, ¿dónde quedará ubicado el ciudadano en todo este escenario de utopía diferentista posmoderna por un lado, y avasallamiento informativo, comercial, cultural, político y militar, a nivel global por el otro?, ¿cómo podrán resolver sus conflictos —a no ser por la vía violenta— los ciudadanos que, no obstante su membresía formal a un Estado común, forman parte de comunidades locales proclives a suscribir tesis como la lyotardiana según la cual, todo intento de «isomorfismo» más allá de lo local, aun cuando se busque realizar por la vía consensual, ha de considerarse como una medida de «terror»?

11. 2. Razón a escala humana

En el apartado anterior hemos comentado dos formas de manifestarse la vertiente de la razón de alcance local, a saber: el escepticismo generalizado y el relativismo extremo. Pues bien, a juicio nuestro, ninguna de esas dos variantes logra extraer las mejores potencialidades del paradigma de la razón situada, y ello por las siguientes razones: en primer lugar, el reconocimiento del carácter situado de la razón no implica de modo necesario la aceptación de su inconmensurabilidad entre miembros de comunidades lingüísticas diferentes, y por tanto, no conduce derechamente a un relativismo extremo, en lugar de eso, puede aceptarse la relatividad de los puntos de vista locales sin conceder por ello su inconmensurabilidad, intraducibilidad, incomunicabilidad e incomparabilidad; en segundo lugar, ni un escéptico ni un relativista extremo podrían, en virtud de sus propias premisas, plantear una crítica general a la razón que pretenda situar su alcance en ámbitos más allá de los locales.^{xxxvi}

Este tipo de deliberaciones de carácter conceptual encierran un alto potencial de rendimiento práctico, sea que se opte por una u otra de las formas alternativas de entender la razón humana, eso afectará profundamente nuestra manera de entender y valorar la ciudadanía. Por ejemplo, ¿qué ocurre con un ciudadano contemporáneo *C* cuando navega por Internet, lee los periódicos o escucha la radio? Si las músicas, las religiones, las vestimentas, las costumbres, las formas de pensar, las formas de organización política, la sensibilidad, etc., son tan distintas en las diferentes culturas, incluso entre ciudadanos adscritos a un mismo Estado,

¿cómo podría decidir *C* cuáles de las alternativas disponibles son para él más dignas de consideración a la hora de plantear el sentido de su existencia personal o su participación en asuntos público-políticos?, ¿acaso será verdad que *C* optará por la música, la vestimenta, la religión y los modos de pensar mayoritariamente presentes y más sedimentados en su ámbito local? En toda esa abigarrada diversidad de concepciones y valoraciones, *C* podría preguntarse si algunos asumen dogmas verdaderos mientras otros suscriben dogmas falsos, o si todos son igualmente indignos de crédito, o si sólo son dignos de crédito en sus respectivos espacios locales de gestación, pero ¿qué ocurre cuando las concepciones y valoraciones localmente establecidas por miembros de distintas localidades me afectan a mi como ciudadano de otro Estado, o como miembro del mismo Estado pero perteneciente a otra localidad?, ¿será mejor optar por el conservadurismo o por la crítica, por el localismo o por el diálogo intercomunitario, por el encuentro comunicativo o por la violencia abierta o velada? Detrás de cada una de esas preguntas y sus respectivas posibilidades de respuesta, subyacen —de modos no siempre reconocidos por *C*— formas alternativas de entender la razón humana, y junto con ellas, formas alternativas de habérselas con su condición de ciudadano.

Para continuar nuestro repaso de algunos de los rasgos de lo que hemos denominado como el paradigma de la razón situada, abordaremos algunos conceptos de uno de los representantes contemporáneos de la hermenéutica filosófica: H.-G. Gadamer, quien suscribe lo que aquí hemos identificado como el paradigma de la razón situada en su vertiente de razón a escala humana (comunicable a escala humana), claramente distinta de la razón de alcance local suscrita por escépticos y posmodernistas.

En *Verdad y método*, Gadamer plantea la tesis de que la razón «finita» de los seres humanos no es susceptible de despliegue en el vacío —al margen de «prejuicios» y «tradiciones». Para él, una «razón absoluta», no es una posibilidad de la humanidad. «La razón sólo existe como real e histórica».^{xxxvii} En eso coincide con escépticos y posmodernistas, pero disiente de modo abierto con quienes conciben a la razón humana como una razón de todo-y-nada o bien como una razón de todo-y-todo; puesto que en estos dos casos se atribuye a los seres humanos la posibilidad de hacer un uso abstracto de la razón. Para Gadamer, desde la razón situada y finita que los seres humanos estamos en condiciones de desplegar, podemos habérmolas con el entendimiento del mundo que nos rodea, de las otras personas y de nosotros mismos. Incluso los científicos participan de una cierta forma de razón situada, cuyas raíces se hunden en las tradiciones de investigación de las que forman parte y les permiten entender el mundo natural o social de ciertas maneras específicas, y también les permiten replantear entendimientos previos.

El reconocimiento del carácter situado de la razón humana se apoya en el reconocimiento de que el proceso de «formación» (*bildung*) de cada ser humano, implica relaciones «intersubjetivas» con otros seres humanos, al interior de comunidades y tradiciones. En esos intercambios simbólicos se gesta, de modos muchas veces inconscientes para la persona, su carácter de ser históricamente situado. Un carácter que es el propio del ser humano como *Dasein*, ser-ahí o ser-en-el-mundo —como solía decir Heidegger, el maestro de Gadamer.

CAPÍTULO III. RAZÓN Y CIUDADANÍA

El «*sensus communis*» compartido en la particular comunidad de comunicación donde la persona lleva a cabo su «formación», es la base para el desarrollo de un «gusto», un «tacto» y una «capacidad de juicio» que no son ni absolutos ni abstractos, ni infalibles ni ajenos a las tradiciones dentro de cuyas resonancias se constituyen. Sobre esas bases, se entiende la afirmación gadameriana de que: «no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella».xxxviii Pero, ¿por qué el ser humano, en tanto ser-ahí, pertenece a la historia antes de ella pertenecerle a él? Porque, continúa Gadamer: «mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera auto evidente en la familia, la sociedad y el Estado en que vivimos».xxxix En esas condiciones, la «autorreflexión» de una persona «no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica».xl Por lo tanto, la realidad histórica del ser de cada persona radica más en sus prejuicios (no siempre reconocidos) que en sus juicios. Si esto es así, entonces, antes de juzgar concientemente una «cosa», un ser humano ya la está prejuzgando desde la naturalidad de las tradiciones en cuyo marco a devenido un ser histórico, es decir, ha llegado a ser quien es.

¿Conduce eso a la conclusión de que el paradigma de la razón situada, tal como es planteado por Gadamer, desemboca en posiciones convencionalistas y tradicionalistas en el campo de la acción política de la ciudadanía? Con frecuencia se ha atribuido a la hermenéutica gadameriana el calificativo de «tradicionalista», pero, ¿qué significa eso? Si significa el reconocimiento del carácter situado de la razón de los seres humanos, en tanto razón cuyo «horizonte hermenéutico» se constituye en el marco de relaciones intersubjetivas, al interior de tradiciones históricamente ubicadas, entonces sí, la hermenéutica gadameriana es tradicionalista. Pero si por tradicionalismo se entiende la reproducción convencional y acrítica de los contenidos de las tradiciones, en el sentido de una oposición irreductible entre tradición y razón, entonces no. La hermenéutica gadameriana no es tradicionalista, porque no postula ninguna oposición, sino una relación dialéctica entre tradición y razón. Las tradiciones no se auto reproducen, requieren cultivo para ser conservadas o transformadas, y las personas encargadas de hacer eso no disponen nunca de una razón abstracta, sino ella misma enraizada en tradiciones.

Esa relación dialéctica (en lugar de simple exclusión recíproca) entre tradición y razón, se pone de manifiesto en la reconstrucción ontológica intentada por Gadamer con respecto a «lo que nos pasa» cuando llevamos a cabo «interpretaciones comprensivas». Siguiendo a Heidegger, Gadamer recurre al concepto de «círculo hermenéutico», según el cual, toda interpretación se realiza desde una «preestructura de la comprensión». El encuentro con «la cosa» a interpretar se plantea a partir de los «prejuicios» del intérprete, cuya «situación hermenéutica» le permite elaborar un primer «proyecto de sentido» que se irá elaborando —en círculos recursivos— para profundizar, reajustar, convalidar o invalidar sucesivas anticipaciones de sentido. De esta manera, quien interpreta comprensivamente no se obstina en dar por sentados sus prejuicios iniciales, ni tampoco se niega obstinadamente a aceptar la alteridad del otro —o lo otro— al que —o a lo que— busca comprender. Quien hace eso, se cierra herméticamente las posibilidades de comprensión. Una interpretación comprensiva sólo puede lograrse

CAPÍTULO III. RAZÓN Y CIUDADANÍA

a partir de la problematización de los prejuicios del intérprete, por parte del intérprete mismo.

Un intérprete comprensivo comienza cobrando conciencia de sus propios prejuicios, en lugar de negarlos como si pudiese desplegar una razón en el vacío, los «pone en suspenso» (en esto consiste la «epoché» en la hermenéutica gadameriana, a partir de una cierta recuperación de la «epoché» fenomenológica de E. Husserl). A partir de la «problematización» de los prejuicios, éstos se abren a la posibilidad de ser elaborados y reelaborados; de ese modo, se desencadena un proceso de profundización del sentido de «la cosa» a interpretar y, simultáneamente, un «reajustamiento» de su propia autocomprensión como ser históricamente situado. Por esa vía, el reconocimiento de la razón humana como razón situada, no conduce ni al convencionalismo ni al conservadurismo; antes bien, para un buen intérprete, el reconocimiento del carácter situado, finito y corregible de su razón (lo que Gadamer llama la «conciencia hermenéutica»), se traduce en un impulso hacia la autoaclaración y el autocuestionamiento de los propios prejuicios.

La reconstrucción ontológica heideggeriano-gadameriana de la comprensión abre una posibilidad alternativa de entender cómo pueden los ciudadanos interpretar el sentido de su propia existencia, el carácter del mundo y la significación de sus relaciones sociales y políticas, así como plantear y replantear sus formas de acción e interacción con sus conciudadanos; de ese modo, el reconocimiento del carácter situado de la razón no conduce a un craso conservadurismo.

Pongamos el caso de un hipotético Estado *E*, donde una persona *P* adquiere formalmente la ciudadanía a los dieciocho años, y entonces, a partir de ese momento, *P* se convierte en el ciudadano *C*. El que acabe de adquirir formalmente el rango de ciudadano, no significa que en ese momento comience *C* su formación como ciudadano, porque a esa edad, en tanto persona que es, ha desarrollado ya una cierta forma de entender y valorar el mundo, y de entenderse y valorarse a sí mismo dentro del mundo. Si desde sus primeros años de infancia, *C* aprendió cosas como que: sólo los tontos respetan las señales de tránsito, pagan sus impuestos y se involucran acciones de interés público sin esperar una retribución especial a cambio (como gratificaciones «especiales» o cultivo de relaciones o «palancas» que pueden luego usar para obtener ciertos beneficios extralegales); si *C* ha escuchado a miembros de la clase que en *E* se dedica profesionalmente a la política decir cosas como: «un político pobre es un pobre político», «el que no vive del presupuesto vive en el error», «el que no transa no avanza», etc.; si a su paso por los distintos niveles escolares, *C* ha aprendido a acatar de modo acrítico las indicaciones de sus profesores, así sean arbitrarias o incorrectas a su juicio; si ha aprendido que aunque sus profesores le pueden «enseñar» el concepto de la igual dignidad de los seres humanos, de todos modos la palabra de un profesor siempre tiene un ascendiente sobre la de un alumno, y un profesor puede incluso arrogarse el derecho de ridiculizarlo a él o a cualquiera de sus pares por atreverse a contradecirlo o por no saludar a la bandera; si en su seno familiar, nuestro hipotético *C* no tiene derecho de réplica y con frecuencia ante la pregunta de: «¿por qué tengo que hacer esto?» recibe la respuesta de, «¡Porque te lo mando yo, que para eso soy tu padre!». En fin, luego de que la formación de *C* ha transcurrido en

ambientes como esos, ¿acaso será razonable esperar que *C*, al cumplir los dieciocho años, sea un ciudadano comprometido con la democracia, el Estado de derecho y el respeto a la dignidad humana? La respuesta no es sencilla.

Si *C* parte de premisas como las de Timón, no tendrá más remedio que encogerse de hombros y apelar a su parecer, pero aceptará que ningún parecer es susceptible de crítica racional para convalidarlo, sino, en todo caso, quizá, para invalidarlo. Si *C* apela a los diagnósticos y las conclusiones normativas de Lyotard, reconocerá que a su edad ya debió haber aprendido algún (o algunos) juego(s) de lenguaje donde suele aceptarse como justo que los profesores, los padres, los políticos y los ciudadanos en general actúen de modo arbitrario e inconsistente entre los principios que dicen profesar y los que actualizan en sus acciones cotidianas. En los planteamientos lyotardianos hay una buena recepción de la «paralogía», entendida como «la invención de nuevas jugadas» que pueden intentar una acreditación intersubjetiva, aunque sólo tiene sentido hacerlo en espacios estrictamente locales. Por tanto, *C* podrá intentar el reconocimiento de la validez de nuevas jugadas, incluso transgresoras, pero sólo podrá hacerlo en su ámbito estrictamente local. Se sentirá imposibilitado para relacionarse de modos aceptables como racionales con personas —sean o no sus conciudadanos— que forman parte de grupos sociales, históricos y culturales cuyos juegos de lenguaje sean de algún modo distantes con respecto a los suyos.

Ahora bien, si *C* se atiene a una perspectiva como la gadameriana, reconocerá su razón como situada, pero eso no lo hará concluir que se encuentra condenado a reeditar las tradiciones sociales, familiares, escolares y políticas, tal y como las ha aprendido en primera instancia, porque la tarea de interpretarlas comprensivamente implica la problematización de sus prejuicios, y el constante «reajustamiento» de sus expectativas. Por otro lado, reconocer el carácter situado de su razón tampoco implica que sea incapaz de intentar una superación de las distancias entre formas alternativas de entender y valorar su participación como ciudadano en encuentros comunicativos con otras personas, incluso con aquellas cuya formación —siempre inconclusa— se haya desarrollado hasta el momento al interior de tradiciones muy distintas a las suyas.

De acuerdo con Gadamer, el diálogo es el espacio privilegiado para el despliegue de la razón humana, sea con referencia a sí mismo o con referencia al otro o lo otro. La autocomprensión es un espacio de problematización de los propios prejuicios a fin de profundizar en el entendimiento de su sentido. Eso le puede permitir a *C* ir más allá de lo que se le ha presentado como «normal» en su contexto formativo. *C* puede preguntarse: «¿qué hacen habitualmente mis conciudadanos?», pero también puede plantearse esta otra pregunta: «¿cuáles de esas actuaciones habituales son justificables y cuáles no?» y «¿por qué?». Ni en sus diagnósticos revisables con respecto al *ser*, ni en sus tomas de postura valorativas revisables con respecto al *deber ser*, contará *C* con la posibilidad de una certidumbre total, porque contar con una «razón absoluta» no es una posibilidad al alcance de un ser humano, pero eso no implica que *C*, en diálogo consigo mismo, esté imposibilitado para proyectar un sentido plausible para su existencia. Y, además, *C* reconocerá la posibilidad de comprensión del otro y lo otro, y de entendimiento con el otro y lo otro. En este caso, el lugar de privilegio lo ocupa —ya no el «diálogo consigo mismo» característico de la autocomprensión, sino— el

CAPÍTULO III. RAZÓN Y CIUDADANÍA

diálogo intra e intercomunitario, que a juicio de Gadamer siempre es posible. Y lo es porque la razón humana, aunque situada, es comunicable.

De este modo, aun reconociendo la pluralidad de juegos de lenguaje presentes en este pequeño mundo nuestro, los planteamientos gadamerianos no desembocan en un *desiderátum* diferentista, sino que apuntan al diálogo posible. Y aun reconociendo la importancia crucial de las tradiciones al interior de las cuales las personas realizan su formación, no desemboca en un crudo conservadurismo, sino en la posibilidad de profundizar en la comprensión de quién se es, y la posibilidad de ser alguien más.

En las democracias contemporáneas suele reiterarse la importancia del diálogo para el adecuado ejercicio de la ciudadanía. Se supone que los parlamentos llevan ese nombre porque en el espíritu de su formación se encuentra la idea del diálogo entre los representantes populares. *Parler* es hablar. Se supondría que los ciudadanos y sus representantes son los protagonistas de procesos dialógicos donde se escuchan y se dan argumentos, para luego tomar las mejores decisiones sobre la base de las mejores razones. Pero si ese tipo de planteamientos es corriente en el nivel propagandístico, y si es celebrado y reiterado en ese nivel, es también objeto de severas críticas, e incluso burlas en el nivel de la política real, efectiva; la cual se supone comandada no por relaciones dialógicas, sino de fuerza, lucha, poder y dominación, de engaño y manipulación, donde los ciudadanos comunes son gobernados, y requieren ser convencidos de que están participando de algún modo en los procesos de formación de la opinión y la voluntad política, cuando en realidad están siendo manipulados o adoctrinados de manera velada, o bien abiertamente reprimidos o amenazados.

Del debate Gadamer-Habermas^{xii} puede retenerse la idea de que en los procesos políticos, la acción dialógica es la contraparte de la acción estratégica. La posibilidad de entendimiento entre sujetos reconocidos como pares (como se supone que los ciudadanos han de ser reconocidos con respecto a sus conciudadanos, sean gobernantes o gobernados) es la contraparte de la acción objetivadora, recíprocamente unilateral, de la violencia abierta, la manipulación y el adoctrinamiento (donde unos influyen unilateralmente sobre otros, y también son influidos por la acción unilateral proveniente de los otros). Pero si la acción estratégica es la más común —es decir, si fácticamente se encuentra más arraigada y mejor establecida en el mundo empírico—, la acción dialógica o comunicativa puede reclamar, al menos, su superioridad en términos de su justificabilidad racional en el ámbito de las relaciones entre sujetos dotados de una razón no abstracta, sino situada, como es el caso de la razón de que disponen los ciudadanos. En las presuntas democracias contemporáneas, la posibilidad de diálogo entre los ciudadanos es uno de los recursos más socorridos para la legitimación de las más diversas medidas políticas. Aunque también es verdad que la realización del principio se encuentra lejos de estar empatada con la positiva recepción que se hace de él a nivel propagandístico.

Un concepto gadameriano de especial relevancia en el marco de los posibles encuentros dialógicos entre ciudadanos de un mundo reconocidamente plural, es el de «conciencia histórica», entendida como la conciencia del intérprete de su propia finitud; la imposibilidad de pensar el propio horizonte hermenéutico como abstracto, no situado, único disponible o indiscutiblemente superior, y junto con

CAPÍTULO III. RAZÓN Y CIUDADANÍA

eso, la necesidad de «apertura a otros horizontes», es decir, a otros modos de entender y valorar al mundo y a sí mismo. Dice Gadamer: «entendemos por conciencia histórica el privilegio... de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones».xlii

En Gadamer, el reconocimiento de «la relatividad de las propias opiniones» no conduce a lo que hemos identificado aquí como un relativismo extremo, porque junto con esa relatividad se postula la siempre abierta posibilidad dialógica, la posibilidad de los seres humanos de llevar a cabo interpretaciones comprensivas de sí mismos, de aquellos que pertenecen a su comunidad de comunicación y comparten su lenguaje y tradiciones particulares, pero también, de aquellos «otros» cuyo «horizonte hermenéutico» puede ser radicalmente distinto del suyo. Si los lenguajes no son inconmensurables en principio, si no están cerrados sobre sí mismos, si son «porosos», si son traducibles en un grado considerable (siempre que medien adecuados y suficientes procesos interpretativos y críticos), y por tanto, si son en buena medida comunicables entre sí, aun con sus diferencias, entonces cabe pensar como racional apostar a procesos de entendimiento entre los seres humanos y entre los ciudadanos. En un nivel mínimo, ese entendimiento consistirá en un esfuerzo para hacer inteligible para sí mismo lo que el otro significa con lo que dice, y de hacerle inteligible al otro lo que yo significo con lo que digo. En un nivel máximo, sobre ese entendimiento concebido como inteligibilidad, puede fíncarse un entendimiento concebido como acuerdo (o desacuerdo) con respecto a aquello acerca de lo cual se dialoga. Pero, en uno y otro nivel, resulta indispensable la toma de conciencia histórica de los dialogantes potenciales. Para no concluir pensando, cada uno por su parte, que tiene de su parte toda la razón mientras el otro está completamente equivocado.

Un ciudadano con conciencia histórica será uno que no descalificará sin más cualquier disidencia con respecto a sus propios puntos de vista; antes bien, comprenderá que el punto de vista propio y el del otro son igualmente «relativos», finitos y problematizables. Ninguno de los dos puede «convalidarse» o «invalidarse» desde antes de iniciar el diálogo; ambos ameritan ser elaborados, es decir, puestos en suspenso y, luego de eso, convalidados o invalidados hasta nuevo aviso. Cada uno puede aprender de cada otro.

En una política práctica como la esbozada en los trabajos de Gadamer, no habría «expertos» e ignorantes, como los que habitan en la utópica *Politeia* platónica, o en las propuestas contemporáneas de gestión técnica de los asuntos civiles; sino que habría ciudadanos con opiniones falibles, corregibles y comunicables en alto grado. No habría tampoco, como en la épica lyotardiana, suertes de *ghettos* exclusivos e incommunicados por principio. Antes bien, la comunicabilidad de los resultados de una razón reconocidamente situada se alinearía a favor del reconocimiento de la enorme relevancia del *ágora* para el adecuado curso de las relaciones civiles. Más aún, de las relaciones intraestatales e interestatales. Sin adecuados espacios para la deliberación pública de los asuntos comunes por parte de los ciudadanos, sería impensable obtener el máximo rendimiento de su capacidad de despliegue de una razón situada, comunicable y rectificable.

El reconocimiento del carácter situado de la razón —de la opinión, el juicio, el gusto, etc.—, se pone de manifiesto en el empleo de términos como los de

CAPÍTULO III. RAZÓN Y CIUDADANÍA

«cosmovisión» y «conflicto de cosmovisiones». En ellos se trasluce la conciencia histórica de quien los emplea. Cuando se reconoce que hay allí más de una cosmovisión, se entiende que hay más de un posible horizonte de comprensión. Cada una de las partes requiere «reflexionar sobre la relatividad y falibilidad de su propia posición» y la del otro. «Es necesario que cada una de las partes sea plenamente consciente del carácter *particular* de su perspectiva».^{xliii} Si ello no ocurre, cada uno pensará que el otro está razonando mal, y por esa vía de la descalificación, se cerrará la posibilidad de entenderlo y de entenderse con él. El resultado será una situación análoga a la de la torre de Babel, donde no sólo hay un mundo plural, sino, además, una reconocida inconmensurabilidad o intraducibilidad entre las distintas lenguas y formas de vida.

En el relato de la Torre de Babel (ese «disparate bíblico», como lo llama García Márquez), el problema del Dios que ahí aparece es: ¿cómo hacer para que los hombres no puedan comunicarse entre sí? La solución de ese Dios que quiere a los hombres incomunicados es dotarlos de lenguas inconmensurables. A diferencia de eso, quizá nuestro problema como ciudadanos de un mundo pequeño y signado por la «pluralidad de voces», puede ser el opuesto, a saber: ¿cómo hacer para comunicarnos entre nosotros, a nivel de las diferentes culturas (formen o no parte de una misma unidad estatal), para atender nuestros problemas comunes y reconocer nuestros proyectos particulares cuando sean irrenunciables? Hay una enorme diversidad de proyectos políticos, culturales y personales irreductibles, pero hay también una gran cantidad de problemas comunes.

Si ningún ciudadano de ningún país del mundo (así sea el presidente de la primera potencia económica y militar del planeta) dispone de una razón abstracta y absoluta (no actúa en nombre de Dios, aunque lo pretenda), entonces nadie puede reclamar el derecho de decidir a nombre de otros, qué han de creer, cómo han de vestir, qué tipo de gobierno han de tener, etc., y si alguien lo hace de modo unilateral, estará basado en su capacidad de despliegue de fuerza física y/o simbólica, pero no en su razón porque, si es un ser humano, sólo dispone de una razón situada y falible; y el empleo de esa razón situada para el establecimiento de relaciones intersubjetivas tiene como vía racional privilegiada el diálogo.

En la gestión de la institución política de la ciudadanía no tendría por qué ser de otro modo, aunque para ello no existan siempre los espacios institucionales idóneos para obtener el mejor rendimiento posible de una ciudadanía a la que formalmente se reconoce como libre e igual, pero a la que en la práctica se tiende a silenciar y hacer objeto de medidas unilaterales provenientes de decididores ¿«expertos»? que a veces parecieran atribuirse a sí mismos una capacidad de despliegue de una razón abstracta. Si éste fuese el caso, entonces sostener que en un Estado contemporáneo son ciudadanos tanto gobernantes como gobernados, y que la opinión y la voluntad de unos es tan importante como la de los otros, no sería más que un embuste para legitimar formas de organización política gestionadas a partir de criterios unilaterales, veladamente estratégicos, disfrazados hasta donde es posible de una falsa posibilidad dialógica o comunicativa entre la ciudadanía.

Si, como dice Gadamer, «comprender es comprenderse en el mundo».^{xliv} Y si comprenderse en el mundo, «significa entenderse unos con otros... entender al otro».^{xlv} Entonces, en un mundo signado por la pluralidad de horizontes

interpretativos, «se hace mundo» (*Es weltet*) cuando se logra «la eclosión en horizontes abiertos».^{xlvi} Si el mundo está signado por «la pluralidad de horizontes», esa pluralidad no ha de ser negada, porque si ha de haber encuentro, sólo podrá realizarlo cada uno desde su situación hermenéutica, y toda situación implica un horizonte desde el cual se puede ir al encuentro con el otro y con uno mismo. El otro, por su parte, se acercará también a partir de su propio horizonte, distinto e irreductible, y sin embargo, «poroso» y comunicable.

De este modo, los planteamientos de Gadamer, se identifican tanto como los de Pirrón, Timón y Lyotard con el paradigma de la razón situada, pero, en el caso de Gadamer, el reconocimiento del carácter situado de la razón no desemboca ni en un escepticismo generalizado, ni en un relativismo extremo que suscribe la diferencia como idea reguladora, y la inconmensurabilidad como una condición insuperable; antes bien, en Gadamer, el reconocimiento del carácter situado de la razón y de la existencia de múltiples horizontes interpretativos, se articula con el reconocimiento de esos horizontes como «horizontes abiertos», susceptibles de posibilitar el encuentro dialógico. Por eso, la de Gadamer es una razón a escala humana, porque es comunicable a nivel del conjunto de los seres humanos, no obstante la relatividad y parcialidad de los distintos horizontes interpretativos, y lo es también porque no es perfecta —no es una razón a escala divina—, y tampoco es incapaz —no es una razón a escala infrahumana—, pero es criticable —o susceptible de problematización— y corregible. Todo ello, a escala humana.

La razón a escala humana es humilde, pero no derrotista. En eso, Gadamer coincide con un teórico como K.-O. Apel cuando postula la posibilidad de una «comunidad ilimitada de comunicación»^{xlvii} entre el conjunto de los seres humanos, y con Habermas, cuando plantea la tesis de «la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces»^{xlviii}. En los tres casos, la unidad de la razón no implica la apuesta por una razón Una, abstracta y absoluta, que puede obtener de manera monológica soluciones perfectas a los problemas que implican a otros, sino una razón en todo caso situada, pero susceptible de posibilitar encuentros comunicativos entre hombres y ciudadanos.

Notas

ⁱ Oakeshott, M. «El racionalismo en la política», p. 39.

ⁱⁱ *Ibid.*, pp. 22-23.

ⁱⁱⁱ *Ibid.*, p. 25.

^{iv} Cfr. Hempel, Carl Gustav. «La explicación en la ciencia y en la historia», pp. 31-64.

^v *Ibid.*, p. 24.

^{vi} Esa «maquinaria política», sería diseñada con base en los principios de una «política de la perfección» y una «política de la uniformidad». Dado que el racionalista «invariablemente es un perfeccionista en el detalle», de su «política de la perfección deriva la política de la uniformidad» porque «un esquema que no reconoce la circunstancia no puede tener ningún lugar para la diversidad». (*Ibid.*, p. 25)

^{vii} Para Platón, cada elemento que hay en el *Cosmos*, tiene un origen, una estructura y una razón de ser, si la cumple, entonces contribuirá a la armonía general; en cambio, si no lo hace, será un factor de disonancia. De la misma manera, en el espacio de las relaciones políticas, el ciudadano que

se acoge al arte al que está abocado por su *arché*, y no intenta —como se dice— «sacar peras al olmo», contribuirá en el máximo grado para el logro de la armonía general de la *polis*.

viii Cuando digo que, desde la perspectiva aquí analizada, la verdad es la única pretensión en principio susceptible de validez racional me refiero a que, en caso de haber otras pretensiones, como por ejemplo en relación con la bondad y la justicia, éstas se consideran como secundarias con respecto a la de verdad, y enteramente dependientes de ella. Así, aserciones como: «R es una regla justa» o «A es una buena institución» pueden ser verdaderas o falsas. La justicia o la bondad que predicen se decide en función de la verdad o la falsedad de la proposición que las contiene. Pero, entonces, el reconocimiento de algo como justo o como bueno, depende (de modo necesario y suficiente) de su ajustamiento a lo que se considera como verdadero.

ix Esto significa que las pretensiones de justicia, belleza o cualquier otra, para calificar como racionales y válidas, deberán asentarse sobre una pretensión de verdad. Su verdad es lo que las cualifica para funcionar como baremos de justicia, de belleza, etc.

x El intento de reducción del deber ser al ser se ha dado en llamar «falacia naturalista» (*naturalistic fallacy*). Hoy se acepta generalmente su incorrección, no obstante, se presenta de formas tan diversas y a veces tan sofisticadas, que tiende a confundirse con formas no falaces de análisis y argumentación.

xi Ver, al respecto, las discusiones en torno al concepto aristotélico de «deliberación práctica» que se desarrolla en el § 14 de este escrito.

xii Hare, R. M. «Cómo resolver los problemas morales racionalmente», p. 58.

xiii *Ibid.*

xiv *Ibid.*, p. 60.

xv Russell, B. «Ciencia y ética», p. 276.

xvi *Ibid.*, p. 280.

xvii Ayer, A. J. *Lenguaje, verdad y lógica*, p. 23.

xviii *Ibid.*, p. 124.

xix *Ibid.*

xx *Ibid.*, p. 125.

xxi Las proposiciones éticas descriptivas se basan en la clasificación de tipos de acciones: «... los objetos comunes de la aprobación o desaprobación moral no son acciones particulares tanto como clases de acciones; con esto quiero decir que si una acción es clasificada como acertada o errónea, o buena o mala, como puede ocurrir, es porque se considera que es una acción de un tipo determinado... lo que parece un juicio ético es, muy frecuentemente, una clasificación factual... [Así] la validez de la declaración se convierte en un hecho empírico». (*Ibid.*, p. 27) «De igual modo, un hombre que base su ética en sus puntos de vista religiosos, al llamar acertada o errónea a una acción puede querer decir, realmente, que es de la clase de acciones que están ordenadas o prohibidas por determinada autoridad eclesiástica; y esto puede también verificarse empíricamente». (*Ibid.*, p. 28)

xxii *Ibid.*, p. 29.

xxiii Russell, B. *Op. cit.*, p. 278.

xxiv *Ibid.*

xxv También conocido como: Pirro o Pirrón de Elis.

xxvi De acuerdo con Pirrón, la *epoché* y la *arrepesía* son condiciones indispensables para el logro de la tranquilidad espiritual (*ataraxia*), en cambio, pretender la validez racional de uno u otro dogma conduciría a enfrentar el desasosiego constante de sostener algo imposible de ser validado y, más bien, constantemente expuesto a la refutación. En cambio, cuando ya no se sostiene ningún dogma, ese riesgo y ese desasosiego desaparecen: ¡He ahí una victoria pírrica!

xxvii Laercio, Diógenes. «Pirro», en *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, p. 321.

xxviii *Ibid.*, p. 326.

xxix *Ibid.*

xxx Lyotard, J.-F. *La condición posmoderna*, p. 10.

xxxi *Ibid.*, p. 11.

xxxii Cfr. Beiner, R. «Introduction. Why Citizenship Constitutes a Theoretical Problem in the Last Decade of the Twentieth Century», pp. 8-12.

xxxiii *Ibid.*, p. 118.

xxxiv *Ibid.*

^{xxxv} Esto es especialmente sensible si se considera la situación de la ciudadanía contemporánea en formaciones postestatales como la Unión Europea y, en menor medida, los tratados de libre comercio que proliferan entre diversos países alrededor del mundo; y también es muy sensible si se tienen en cuenta los masivos flujos migratorios, informativos, comerciales y de todo tipo que caracterizan al mundo actual.

^{xxxvi} Un escéptico no argumenta, y cuando lo hace, contradice su tesis básica, por tanto, o continúa incólume aunque esté al borde de un precipicio, o apela a un parecer al que declara como inevaluable en términos racionales; mientras tanto, un relativista extremo, si es fiel a sus premisas, sólo se permitirá argumentar en ámbitos locales en torno a problemas locales, pero, entonces, ¿cómo puede plantear una tesis como la lyotardiana del fin (universal) de los metarrelatos? Podría hacerlo solamente si aceptase la conmensurabilidad de los lenguajes y la comunicabilidad de la razón a escala humana, es decir, si aceptase algo así como una localidad común para el conjunto de los seres humanos, aun reconociendo que entre ellos puede haber diferencias grandes o pequeñas debido al carácter situado de la razón que están en condiciones de desplegar. Ahora bien, de aceptar esto, entonces ya no estaría sosteniendo una posición diferentista ni de fragmentación e inconmensurabilidad de la razón; y de no aceptarlo, estaría aportando un mentís a sus propias tesis, puesto que para postular un diferentismo y una fragmentación de la razón a nivel universal, requiere argumentar frente a sujetos que no forman parte de su ámbito local; por ejemplo, requiere argumentar frente a sujetos que suscriben el paradigma de la razón abstracta, o bien el de la razón situada en su vertiente de razón a escala humana; en resumen requiere plantear la validez de sus pretensiones racionales frente a sujetos que no son de su tribu.

^{xxxvii} Gadamer, H.-G. *Verdad y método*, p. 343.

^{xxxviii} *Ibid.*, p. 344.

^{xxxix} *Ibid.*

^{xl} *Ibid.*

^{xli} Este es uno de los puntos más álgidos del debate que en la década de los 70's protagonizaron H.-G. Gadamer y J. Habermas. Este criticaba la ingenuidad con que aquel planteaba las posibilidades de entendimiento humano a partir del «diálogo que somos», como si los seres humanos desarrollásemos sólo diálogos auténticos, y como si entre las personas no hubiese, además de relaciones dialógicas, relaciones de poder y dominación, no siempre concientes para los participantes. De esa manera, aunque Habermas postula la acción comunicativa como la forma de acción racional por excelencia en el ámbito de la interacción humana (a diferencia de lo que ocurre en las relaciones objetivadoras del hombre con la naturaleza), sugiere que una verdadera comunicación requiere, en muchos casos, apoyarse en una crítica social e institucional que permita «deshipostatizar» relaciones sociales caracterizadas por relaciones de poder y dominación y que, no obstante, aparecen a los sujetos participantes en ellas como si fuesen relaciones «naturales» y «trascendentes», cuando en realidad se trata de resultados históricos y contingentes, además de transformables. La finalidad de semejante trabajo de crítica consistiría en reestablecer un diálogo interrumpido o falseado, sea en términos de «manipulación» o de «autoengaño» que conduce a una «comunicación sistemáticamente distorsionada». Es decir, si dos personas o un conjunto de ciudadanos han de sostener un auténtico diálogo, requieren limpiar sus herramientas comunicativas, y ello significa eliminar hasta donde sea posible toda señal de acción unilateral, negadora del otro, que se hace muy probable cuando lo que se busca es manipular al otro para que haga lo que me conviene a mí, o adoctrinarlo unilateralmente para que haga o piense lo que yo considero que él debería hacer o pensar. (Ver al respecto: Gadamer, H.-G. «La universalidad del problema hermenéutico», y: Habermas, J. «La pretensión de universalidad de la hermenéutica».

^{xlii} Gadamer, H.-G. «Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas», p. 41.

^{xliii} *Ibid.*, p. 42.

^{xliv} Gadamer, H.-G. «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo», p. 121.

^{xlvi} *Ibid.*, p. 123.

^{xlvi} *Ibid.*, p. 125.

^{xlvii} Ver, al respecto: Apel, K.-O. «La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación posmetafísica de la ética de Kant», en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 147-184.

^{xlviii} Ver, al respecto: Habermas, J. «La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces», en *Pensamiento postmetafísico*, pp. 155-187.

Capítulo IV

Las relaciones civilesⁱ

12. Alternativas de conceptualización de las relaciones civiles

En estrecha relación con las cuestiones de ¿quién es y cómo es el ciudadano en tanto sujeto (Cap. II)?, y ¿qué puede esperarse del ciudadano dependiendo de cómo se conciba la razón humana (Cap. III)?, se plantea ahora la cuestión de, ¿cómo son y cómo pueden ser las relaciones entre los ciudadanos? Los discursos en torno a la ciudadanía se han alimentado de una u otra entre dos alternativas principales de conceptualización de las relaciones civiles, a las que aquí se identificará como: el paradigma de las relaciones estratégicas entre individuos naturales, y el paradigma de las relaciones prácticas entre personas.

Desde el primer término de este filtro analítico (el paradigma de las relaciones estratégicas), se supone al ámbito de la vida ciudadana como gestionado a partir de posiciones mutuamente objetivadoras, donde sólo resulta racional la reflexión en torno a los medios, o bien a los medios y los fines cuando estos últimos no resultan problemáticos desde el punto de vista de su corrección normativa. A partir de un diagnóstico antropológico según el cual cada participante en las relaciones civiles es de modo necesario un individuo-racional-egoísta, las tareas de diseño e implementación legal e institucional se resuelven mediante mecanismos para la contención eficiente de intereses individuales contrapuestos de los ciudadanos entre sí, y de su asociación política considerada en conjunto con respecto a otros individuos o grupos. La meta de la membresía civil consiste en pavimentar el terreno para que cada uno pueda, sin interferencias, dedicarse a la prosecución de intereses privados en todo aquello que no ponga en riesgo la estabilidad general de la asociación política ni la seguridad individual de sus miembros.

En el segundo término de este filtro analítico (el paradigma de las relaciones prácticas) no se acepta la identificación de la razón con el egoísmo —o bien, dicho de otro modo, no se reduce la razón al cálculo egoísta—, por lo cual, se considera posible y deseable complementar los criterios estratégicos de gestión civil, con la *crítica normativa* de las leyes e instituciones políticas por parte de los ciudadanos. Además, en caso de tomar en serio la participación de los ciudadanos en formas de vida particulares —no necesariamente identificables con la forma de vida vinculada con la comunidad o asociación política considerada en su conjunto—, se plantea como exigencia normativa la consideración de la *eticidad concreta* —de esas comunidades particulares, y no sólo la eticidad atribuida a la comunidad o

asociación política general— de tal modo que la participación del ciudadano en los espacios políticos no comprometa sus expectativas personales relacionadas con su autocomprensión y autovaloración existencial, ni en lo público ni en lo privado.

13. Las relaciones civiles como relaciones estratégicas

Hace algunos años, M. Olson publicó *La lógica de la acción colectiva*, donde mostró con nitidez algunos presupuestos básicos del paradigma de las relaciones civiles como relaciones pragmáticas. Dicha obra gira en torno a una hipótesis básica: *no* es verdad que los grupos de individuos con «intereses comunes» tiendan a actuar en común hacia el logro de esos intereses. De acuerdo con Olson, a pesar de ser falsa, se trata de una idea recurrente en discusiones populares e incluso entre grupos de expertos en economía, sociología y teoría política.

Para este autor, las distintas organizaciones pueden tener distintos objetivos, pero podrían coincidir en que su finalidad —en tanto agrupaciones— consiste en proteger intereses colectivos de sus miembros. Parece no tener caso ser miembro de un grupo y, no obstante, dedicarse cada uno por su cuenta a perseguir exclusivamente intereses privados; eso sería como «formar una organización para jugar solitarios».ii Así, «se puede suponer que quienes pertenecen a una organización o grupo tienen un interés común... [y] obviamente tienen también intereses individuales».iii Por consiguiente, en las organizaciones se establece una tensión entre el interés común y el interés individual. Esa tensión se puede resolver de diferentes maneras. Olson propone tres situaciones hipotéticas, a saber:

Situación 1

Si los individuos ($i_1, i_2... i_n$) actúan en pos de intereses colectivos (IC) de su asociación (A), entonces

- Se podrán lograr los IC de A, pero...
- Se generarán costos adicionales para $i_1, i_2... i_n$, que impactarán negativamente su interés privado (IP)

Situación 2

Si $i_1, i_2... i_n$ actúan exclusivamente en pos de su IP, entonces

- Se obtendrán en menor medida (o no se obtendrán) los IC de A, pero...
- Se reducirán costos para $i_1, i_2... i_n$ en lo privado

SITUACIÓN 3

Si $i_1, i_2... i_n$ actúan en pos de los IC de A, pero i_x actúa en pos de sus IP, entonces

- Se lograrán los IC de A por parte de $i_1, i_2... i_n$, incluyendo a i_x , pero...
- Los costos no cubiertos por i_x , serán absorbidos por $i_1, i_2... i_n$

De acuerdo con Olson, la Situación 3 es la más común cuando se trata de grupos conformados por individuos «racionales o egoístas», a los que distingue en forma nítida de los individuos «irracionales o altruistas». (Esa forma de hablar nos da, por sí misma, una indicación de que, desde una perspectiva como ésta, ser «egoísta» equivale a ser «racional», mientras que ser «altruista» equivale a ser

«irracional»). Podría ocurrir que para lograr un interés de grupo, los individuos tuviesen que trabajar altruistamente en pos de los intereses egoístas de su grupo en contraposición con los intereses egoístas de otros grupos. Eso significa que, o bien se es egoísta a nivel individual en relación con los otros miembros del grupo, o bien se es egoísta a nivel grupal en relación con otros grupos. En ambos casos, el egoísmo salva la racionalidad. Mientras un altruismo no motivado por un egoísmo subyacente, es irracional.

En esa identificación entre egoísmo y racionalidad no hay nada casual ni arbitrario; antes bien, si el diagnóstico es el de unos individuos egoístas en principio, entonces, en efecto, no resulta racional actuar altruistamente en un contexto dominado por individuos egoístas; a eso se agrega el hecho de que, si los análisis se plantean a partir del modelo de las relaciones de intercambio en un mercado competitivo —y ese es justamente el caso en los análisis de Olson—, entonces, efectivamente, en ese tipo de relaciones, las actitudes altruistas no parecen ser las más racionales. Por ambas razones no es casual —en abordajes planteados sobre semejantes premisas—, la exclusión de las conductas altruistas del catálogo de las conductas racionales.

Sobre esas bases, el éxito en la consecución de los intereses colectivos no podría descansar sino en mecanismos adecuados para detonar el interés egoísta individual, mediante *premios* dirigidos al individuo —no al grupo—, y *amenazas de coacción* dirigidas también al individuo. Luego de eso, se espera que la sumatoria de las actuaciones individuales, egoístamente motivadas, contribuya al logro de los intereses colectivos, gracias a procesos de «mano invisible». Sin apelar a que individuos egoístas-racionales se avoquen al logro de tales intereses colectivos considerados por sí mismos.

De acuerdo con su «teoría de los intereses especiales», Olson asegura que los grupos pequeños (como pequeños sindicatos locales, ligas oligopólicas conformadas por un reducido número de grandes empresas, ligas de países, etc.) tienen muchas posibilidades de éxito en la prosecución de sus intereses colectivos, no porque los individuos participantes en grupos pequeños sean más proclives a actuar altruistamente en pos del interés del grupo, sino por una serie de «incentivos» y «coacciones» sociales que los impactan de modo directo en tanto individuos. Esos incentivos y coacciones se hacen altamente probables y eficientes en las «relaciones cara a cara», pero son improbables e ineficientes en grupos grandes (como es el caso de los ciudadanos agrupados en una sociedad política estatal, numerosa y territorialmente extensa).

Para explicar el comportamiento de los grupos grandes, Olson propone su «teoría del grupo latente», según la cual, un grupo grande (como el conformado por los ciudadanos adscritos a una sociedad política estatal) encuentra serias dificultades para proseguir de manera conjunta sus intereses colectivos porque las relaciones entre los individuos (en nuestro caso los ciudadanos) se tornan impersonales, masificadas y anónimas. La relación cara a cara se hace improbable y la participación de cada uno parece poco determinante para la realización de las grandes empresas colectivas. Se puede reconocer que el logro de una meta común sea en interés del grupo, y por eso mismo, en interés de cada uno de sus miembros, pero, aún así, en lo individual, es más racional (porque acarrea mayores beneficios a nivel privado) no contribuir con la parte correspondiente (pagar impuestos,

enlistarse en el ejército, etc.), sino esperar a que otros lo hagan y, no obstante, recibir el beneficio. Ese sería el caso del «*Free rider*» (gorrón, polizón) que se ilustra en la Situación 3. Si en sus relaciones civiles, el conjunto de los miembros de una sociedad política (por ejemplo un Estado moderno) se comportasen como polizones, entonces estaríamos en la Situación 2, donde los intereses colectivos promovidos por la asociación se diluyen y, en ese momento, deja de tener caso la membresía en tal asociación. En consecuencia, la actitud del polizón es racional si, y sólo si, los demás miembros del grupo (o una parte significativa de ellos) hacen o pagan lo que él deja de hacer o de pagar; en cambio, si los demás miembros actúan también como polizones, entonces se pierden para todos ellos los beneficios esperados de su membresía. Finalmente, la Situación 1 —donde el conjunto de los individuos se avoca al logro de los intereses colectivos— es improbable, a menos que se implementen adecuados sistemas de incentivos y coacciones individuales que, al impulsar a cada uno en forma egoísta-racional hacia el logro de sus intereses privados, se traduce a la larga en el logro de los intereses colectivos, por efecto de procesos de mano invisible.

En resumen, Olson asegura que en los grupos —grandes o pequeños—, si sus miembros son racionales, es decir egoístas, se requieren incentivos y coacciones como detonantes del interés-racional-egoísta-individual. No obstante, sin promesas de incentivos y amenazas de coacción dirigidas a los individuos, los intereses colectivos carecen de posibilidades de logro. Cada individuo-egoísta-racional se avocará a perseguir de modo exclusivo sus intereses privados.

En los planteamientos de Olson encontramos una serie de supuestos que podrían ser comunes a las propuestas analíticas ceñidas al paradigma de las relaciones civiles entendidas como relaciones estratégicas, a saber:

1) *El supuesto del egoísmo individualista, consistente en que cada miembro de una asociación (incluyendo al ciudadano en tanto miembro de su asociación política), es egoísta en principio, y no cabe esperar otra cosa de él.* De este primer supuesto se sigue un segundo:

2) *El supuesto del maridaje entre egoísmo y racionalidad, según el cual, sólo las conductas egoístas son racionales, porque conducirse de manera altruista en un contexto dominado por individuos egoístas sería no sólo improbable sino irracional.* De esos dos primeros supuestos, se sigue un tercero:

3) *El supuesto de la vinculación estratégica, de acuerdo con el cual, la forma racional de vinculación entre los miembros de una asociación (incluyendo una asociación política), se basa en la implementación de mecanismos estratégicos para la contención de ciertas conductas externas y la promoción de otras; es decir, se basa en amenazas de coacción y promesas de recompensa dirigidas a cada ciudadano a título individual.^{iv}* Finalmente, en estrecha relación con los tres supuestos anteriores:

4) *El supuesto de la aplicación instrumental del conocimiento, consistente en que el problema de las relaciones entre individuos racionales, es decir, egoístas (incluyendo las relaciones civiles) sólo puede ser debidamente planteado si se lo concibe como un asunto del orden del conocimiento empírico, y de su aplicación técnica para el diseño e implementación de mecanismos instrumentales.*

Podría objetarse que los análisis de Olson se refieren a las relaciones entre individuos-egoístas-racionales en todo tipo de grupos o asociaciones, pero no están

CAPÍTULO IV. LAS RELACIONES CIVILES

centrados en las relaciones civiles, si bien ilustran situaciones recurrentes también en las relaciones entre ciudadanos. Una respuesta a tal objeción podría consistir en esto: en el campo de la teoría política, y en conexión con el problema de las relaciones civiles, hay muchas e influyentes obras basadas en ese mismo tipo de supuestos. Si no entendemos mal, ese es el caso de *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo; *De Cive* y el *Leviatán* de Thomas Hobbes, y *Anarquía, Estado y utopía*, de Robert Nozick.

En esas obras se establece un compromiso decidido con todos y cada uno de los cuatro supuestos sugeridos hasta aquí como asociados con el paradigma de las relaciones civiles entendidas como relaciones estratégicas. Sin embargo, coinciden también en otro punto, a saber, el carácter utópico de sus propuestas. Cada uno a su modo, aunque con grandes semejanzas entre ellos, Maquiavelo, Hobbes y Nozick plantean lo que a su juicio sería una sociedad política deseable, y explican cómo serían en ella las relaciones entre los «ciudadanos» (o entre los «súbditos», o entre los «individuos», porque estos teóricos no muestran mayor preocupación por atender las posibles diferencias entre esos tres términos lingüísticos y sus posibles significaciones diferenciadas).

El príncipe se reconoce como una obra «realista», más aún, como una de las obras realistas por antonomasia en el campo de la teoría política; no obstante, es alimentada por una utopía, tanto así que sus argumentos y sus conclusiones serían en buena medida incomprensibles si se desatendiese su trasfondo utópico. Por eso, A. Gramsci sugiere leer *El príncipe* a la luz del epílogo,^v el cual consiste en una apasionada «exhortación» para lograr «la redención de Italia», para sacarla de su situación de «esclavitud», «dispersión», «falta de guía», «falta de orden», «falta de ánimo», «saqueos», «pillajes», «ultrajes bárbaros y domésticos», etc.^{vi}

De Cive y el *Leviatán* de Hobbes son también obras utópicas. El filósofo inglés solía decir que cuando él nació, su madre parió gemelos, uno era él mismo, el otro era el miedo. Como Maquiavelo, Hobbes vivió entre turbulencias políticas y militares. La estabilidad de los regímenes y la seguridad de los súbditos (o ciudadanos o individuos) estaban permanentemente en vilo. No es incomprensible, por tanto, que Hobbes alterase su plan de trabajo, según el cual escribiría dos obras (*De corpore* y *De homine*) antes de enfrentar la redacción de su obra política, y que en lugar de eso, en vista de que Inglaterra «ardía», decidiese adelantar la escritura de *De cive*, con la intención (utópica) de contribuir con su pluma a aliviar esa situación.

Anarquía, Estado y utopía, de R. Nozick, es una obra declaradamente utópica, tal como se pone de manifiesto desde su título; y por cierto, su preocupación central reside en la «protección» de los miembros del Estado (¿individuos, ciudadanos o súbditos?), en su seguridad individual, en la conservación de sus posesiones y, en suma, en la salvaguarda de sus «derechos morales individuales».^{vii}

Tres utopías. Tres análisis interesados centralmente en el problema de las relaciones civiles. Tres autores que suscriben los supuestos sugeridos arriba como propios del paradigma de las relaciones civiles entendidas como relaciones estratégicas. Tres importantes contribuciones a la teoría política que coinciden en señalar a la seguridad como la más importante aspiración a ser colmada mediante

CAPÍTULO IV. LAS RELACIONES CIVILES

la membresía de los ciudadanos en la sociedad política. Con esto tenemos un quinto supuesto atribuible a este paradigma. Es el siguiente:

5) *El supuesto de que el fin (utópico) que permite explicar la existencia de la sociedad política es uno solo, a saber, la seguridad.*

Ahora bien, si ese es el fin de toda sociedad política, y si sus miembros (y sus adversarios) son individuos-egoístas-rationales, dispuestos en todo momento a obtener ventajas privadas aun a costa de los intereses colectivos, entonces, a partir de semejantes datos de partida, no es raro que en *El príncipe* se insista en que el fin es la «conservación del Estado», y para lograr ese fin, los medios son algo secundario,^{viii} esa conclusión no era difícil de ser sostenida en condiciones de tal inseguridad como las prevalecientes en la Italia de Maquiavelo. Ahora bien, para lograr la cristalización del fin, el florentino sugiere la participación protagónica de un príncipe con *virtù*: con la ferocidad del león y la astucia de la zorra,^{ix} con prudencia^x y con un agudo sentido de oportunidad.^{xi} Un príncipe dispuesto a no «tener otro objetivo ni preocupación ni cultivar otro arte que el de la guerra... porque ésta es la ciencia verdadera del gobernante».^{xii} ¿Por qué podría pensarse al arte de la guerra como «la ciencia verdadera del gobernante»? Porque, dice el florentino, «*los hombres son siempre malos de no ser que la necesidad les torne buenos*».^{xiii} Desde tales premisas (coincidentes con los supuestos 1-5), no queda otro remedio que considerar a la política como un arte erístico, ya sea entre los miembros de un Estado, o bien contra otros. Ese arte no sólo se relaciona con «el régimen y la disciplina de los ejércitos», porque en realidad «existen dos maneras de combatir: una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre; la segunda de las bestias. Pero como a menudo no basta con la primera, es forzoso recurrir a la segunda».^{xiv} En ambos casos, sea que las relaciones civiles sean atendidas por medio de las leyes o de la fuerza, de cualquier modo son asumidas como relaciones estratégicas, de combate, o como dice Gramsci —ese gran admirador de Maquiavelo—, son «juegos de fuerzas».

Por su parte, Hobbes buscó explicar los «resortes» que impulsan a los hombres a la acción. Para ello, introdujo un artefacto heurístico en su análisis, a saber, un hipotético «estado de naturaleza» donde podría analizar las conductas de los hombres y sus móviles en ausencia de restricciones estatales, de manera análoga a como se analiza un reloj, desarmándolo para conocer sus mecanismos de funcionamiento.^{xv} Luego de analizar los mecanismos de la «naturaleza humana», y siguiendo su método «resolutivo-compositivo», Hobbes volvería a armar el mecanismo, pero esta vez los resortes serían dispuestos para dar forma a un «estado civil» seguro. Con esto, se ponen de manifiesto dos cosas: primero, la interpretación hobbesiana de la sociedad política como mera agregación de individuos naturales que, uno a uno, fuera del estado civil, posee ya los rasgos con los que habrá de contar el diseño de los mecanismos político-institucionales; segundo, la interpretación hobbesiana de la sociedad política como un «artificio» necesariamente estratégico, cuyo adecuado diseño e implementación dependerán del conocimiento y la maestría de su «artífice» (supuestos 1-4).

¿Cuáles son los resortes que habrán de ponerse en juego en la construcción de semejante artificio? Las pasiones. Ellas son los motores permanentes de la voluntad, a diferencia de la razón, que por sí misma es incapaz. Para Hobbes, los hombres son iguales porque tienen igual capacidad para matarse unos a otros^{xvi}, y

CAPÍTULO IV. LAS RELACIONES CIVILES

porque sus expectativas son igualmente movidas por sus pasiones, eso genera una competencia entre ellos por las mismas cosas, lo cual trae como resultado la recíproca desconfianza y enemistad, miedo generalizado, inseguridad. «Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos».xvii El resultado es la muerte, el odio, el temor constante, la imposibilidad de dedicarse a las artes, a las letras, a las ciencias: «existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve».xviii

En esa situación, la pregunta de ¿qué inclina a los hombres a la paz y la seguridad? Equivale a la pregunta de, ¿qué induce a los hombres a la formación del pacto para el establecimiento del estado civil? En ambos casos la respuesta es la misma, a saber: el miedo. «Nadie debe dudar —dice Hobbes— de que los hombres por su naturaleza, si no existiera el miedo, se verían inclinados más al dominio que a la sociedad. Por lo tanto hay que afirmar que el origen de las sociedades grandes y duraderas no se ha debido a la mutua benevolencia de los hombres sino al miedo mutuo».xix Si bien no sólo el *miedo*, también la esperanza de lograr una vida *segura*, donde quepa esperar que nadie me arrebatará violentamente ni mi vida ni mis pertenencias laboriosamente logradas. De esa manera, a partir de sus análisis de los hombres en el estado de naturaleza, Hobbes concluye que la más importante de las pasiones es el temor a la muerte violenta. Ese temor es la compañía inseparable de los hombres en el estado de naturaleza, y marca en forma indeleble la finalidad del estado civil, a saber: garantizar la seguridad individual mediante el establecimiento de la paz general: «para la seguridad de los hombres se requiere no sólo el acuerdo sino además el sometimiento de las voluntades acerca de las cosas necesarias para la paz y la defensa... en esa unión o sometimiento consiste la naturaleza del Estado... la seguridad es la razón de que los hombres se sometan a otros, y si ésta no se da, nadie entiende haberse sometido a otros ni haber perdido el derecho a defenderse por su cuenta. Porque ha de entenderse que nadie se obliga a nada ni renuncia a su derecho a todo sin que se haya provisto a su seguridad».xx (Quinto supuesto)

Tenemos, pues, a Hobbes compartiendo el punto de vista de Maquiavelo de que la principal finalidad de la vida civil es la seguridad. A su manera, también Nozick comparte esta idea. El punto de partida de este autor en *Anarquía, Estado y utopía*, está en la interconexión entre los *derechos individuales* y el *Estado*. Se propone, según dice, investigar «seriamente» la tesis de los anarquistas, según la cual, es moralmente preferible que no haya Estado porque: «... cualquier Estado viola necesariamente los derechos morales de los individuos, y, por tanto, es intrínsecamente inmoral».xxi Ahora bien, dado que Nozick dice reconocer la importancia central de la moral en la política^{xxii}, y dado que para él, la moral exige la salvaguarda de los «derechos morales individuales», su investigación «plantea la pregunta de saber si todas las acciones que las personas tienen que realizar para establecer y hacer operar el Estado son, en sí mismas, moralmente permisibles».xxiii De esto se sigue que la preferibilidad del Estado o de la anarquía habrá de decidirse con base en la aptitud respectiva de la situación no-estatal, o de un determinado tipo de Estado, para la salvaguarda de los derechos morales individuales. La alternativa estará, pues, entre que haya anarquía o haya Estado, y, además, en caso

de que los análisis mostrasen la superioridad de la situación estatal, todavía faltaría averiguar qué tipo de Estado sería el más «correcto».

«Mis conclusiones principales sobre el Estado –dice Nozick– son que un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etcétera, se justifica; que cualquier Estado más extenso violaría el derecho de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas y, por tanto, no se justifica».^{xxiv} El Estado mínimo se limitará, pues, a cumplir funciones policíacas, su finalidad será garantizar la seguridad de los individuos (quinto supuesto), en este caso, preservar la seguridad significa velar por la salvaguarda de los —así llamados por Nozick— «derechos morales individuales».

La reconstrucción racional del Estado propuesta por Nozick parte de esta pregunta: «¿Si no existiera un Estado, sería necesario inventarlo?» Su respuesta, brevemente expresada, consiste en que en caso de no existir el Estado sí sería necesario, porque la posibilidad de respeto de los derechos morales individuales es mayor en el contexto de un «Estado mínimo» o «Estado policía» que en el mejor estado de naturaleza razonablemente concebible. No obstante, si no existiese el Estado, *no* habría necesidad de «inventarlo» porque, a partir de una situación de naturaleza razonablemente optimista —como la descrita por Locke—, el Estado «surgiría de manera natural», gracias a «procesos de mano invisible». ¿Por qué se darían esos procesos de mano invisible? Porque los individuos, en virtud de su conveniencia privada, apelarían primero a sus recursos individuales para hacer valer sus derechos morales individuales frente a otros individuos, luego, al resultar insuficiente esa estrategia de defensa individual, formarían «asociaciones de protección mutua», luego, por las ventajas de la relación costo-beneficio que implica la distribución de funciones, contratarían los servicios especializados de «agencias de protección privada»; con el tiempo, esas agencias tenderían a organizarse o serían absorbidas por una «agencia de protección dominante». Así, poco a poco, en el seno mismo de la situación de naturaleza, en el afán de los individuos de abonar a su seguridad individual, iría surgiendo un «Estado ultra mínimo», con aptitud para monopolizar el uso de la coacción dentro de los límites de un territorio, y de ahí, al ideal de Nozick de un «Estado mínimo» o «Estado policía», solo habría un paso, el cual se daría también por razones de estricta conveniencia privada^{xxv}, es decir, de cálculo racional-egoísta-individual.

En el trabajo de Nozick se despliegan intactos los cinco presupuestos que hemos atribuido al paradigma de las relaciones civiles entendidas como relaciones estratégicas, a saber: 1) el egoísmo como atributo indiscutible de cada individuo; 2) la racionalidad como rasgo exclusivo de las actitudes egoístas; 3) la vinculación civil sobre la base de la contención (o promoción) estratégica de conductas externas, es decir, mediante amenazas de coacción y promesas de recompensa a título individual; 4) el conocimiento de los resortes de la sociedad y sus participantes como punto de partida para la elaboración de diseños instrumentales de intervención y, finalmente, 5) la seguridad como finalidad intrínseca e indiscutible de la sociedad política, aun cuando en general se trate de una finalidad utópica, aspiracional, en espera de ser cristalizada.

Hobbes y Maquiavelo plantean que las relaciones de los gobernados con las leyes e instituciones civiles son muy distintas de las que los gobernantes mantienen

con esas mismas leyes e instituciones. Los gobernantes las instituyen y sancionan su cumplimiento. Los gobernados están llamados a observarlas o tomar el riesgo de transgredirlas y recibir la sanción correspondiente. Los gobernados se consideran pacientes de los designios de los gobernantes. Unos son decididores, otros son acatadores, al menos en todo lo relacionado con las medidas políticas generales. Los ciudadanos súbditos o individuos son agentes y decididores solamente en su ámbito de acción privada. Esto nos conduce a la identificación de un sexto supuesto del paradigma que nos ocupa. Es el siguiente:

6) El supuesto de la división tajante entre gobernantes y gobernados.

Según este supuesto, los gobernados —sea que se les considere como ciudadanos, como súbditos o como individuos—, solamente se vinculan de manera heterónoma con la normatividad vigente. Son meros gobernados en el ámbito político, pero eso no les importa gran cosa, mientras les permita avocarse de modo exclusivo al logro de sus intereses privados. Por su parte, los gobernantes son los encargados de estatuir y velar por el cumplimiento de la normatividad civil. En esas condiciones, cualquier viso de reflexión pública o privada por parte de los gobernados (ciudadanos, súbditos o individuos) con miras a la evaluación crítica del orden civil, se considera impertinente, puesto que son exclusivamente gobernados. Los gobernantes pueden decidir qué medidas tomar, qué leyes estatuir, que criterios y procedimientos atribuir al funcionamiento institucional, y para hacerlo, pueden atender o no suertes de mandatos morales —de procedencia natural o divina— para estar en sintonía con normas pre-políticas e irrebasables —como las postuladas por Nozick bajo el rubro de «derechos morales individuales» o por Hobbes como «leyes de naturaleza». Así, los gobernantes están autorizados para llevar a cabo el enjuiciamiento de la posible corrección normativa de las bases generales del orden civil, pero solamente en el marco del trasfondo representado por unas leyes o derechos considerados como inmutables. Por eso, en caso de desacuerdo con respecto al contenido de esa normatividad superior, ni siquiera los gobernantes tendrán la posibilidad de discutir racionalmente cuál sea su contenido real o su sentido correcto. Esto se debe a la circunstancia de que, desde este paradigma, los seres humanos —sean gobernantes o gobernados— se conciben como sujetos incapaces de abandonar su posición egoísta a menos que estén dispuestos a renunciar a la razón. Así, las decisiones políticas, por un lado: o bien son egoístas y estratégicas, o bien son irracionales, y por otro lado: o bien se atienen a una presunta ley natural, o bien dejan de ser susceptibles de reclamar corrección normativa. ¿Cómo podría un individuo irrenunciablemente egoísta reclamar corrección normativa para mandatos que se gestan en su sola subjetividad que si es racional es egoísta?, ¿cómo, a menos que pueda acceder a postulados objetivos, —naturales o divinos— cuya validez se encuentra al margen de toda subjetividad?

El reconocimiento de esas imposibilidades se traduce en el último supuesto que atribuiremos aquí al paradigma de las relaciones civiles entendidas como relaciones estratégicas, a saber:

7) El supuesto de la indiscutibilidad racional, en términos de corrección normativa, de las bases sobre las cuales se erige el orden civil, y la consecuente posibilidad de concentrarse en la aplicación y funcionamiento instrumentalmente eficaz y eficiente de las leyes e instituciones políticas.

CAPÍTULO IV. LAS RELACIONES CIVILES

Este es, por cierto, el supuesto básico del realismo político, pero ¿a qué se debe la indiscutibilidad de todo lo relacionado con la corrección normativa? Para ciudadanos, súbditos o individuos gobernados, se debe a la circunstancia de que son gobernados, por tanto, no les corresponde discutir esas cosas. Para los gobernantes, se debe a la imposibilidad de la crítica racional de la corrección normativa o, si se prefiere, a la irracionalidad propia de ese tipo de discusiones (dado que dicha corrección, o bien es imposible o bien se ajusta a mandatos naturales o divinos en sí inopinables). Debido a eso, la gestión de los asuntos civiles puede plantearse como un problema de orden técnico.

Nozick se compromete con este supuesto. En las páginas iniciales de su obra, se lee: «comienzo con una formulación vigorosa de los derechos individuales».^{xxvi} Pero, curiosamente, no hay ninguna argumentación, ni grande ni pequeña, para apoyar esa supuesta «formulación vigorosa» de los supuestos «derechos morales individuales». ¿En qué consiste lo «vigoroso» de la formulación? Al parecer, en la aceptación dogmática, indiscutida e indiscutible, de esos supuestos «derechos» de los individuos, como si se tratase de designios naturales o divinos, en todo caso pre-políticos. No obstante carecer del más mínimo apoyo argumental, Nozick asienta toda su argumentación posterior sobre ese elemento dogmáticamente asumido, puesto que su propósito declarado —y cumplido— consiste en «investigar la naturaleza y legitimidad del Estado y la anarquía».^{xxvii} ¿Cómo se decidirá esa «legitimidad»? Eso depende de la posibilidad respectiva de las situaciones estatal y anárquica^{xxviii} para la preservación de los —dogmáticamente supuestos— derechos morales individuales. ¿Por qué no entrar en la discusión crítica de esos presuntos derechos morales individuales?, ¿por qué, si desempeñan un papel tan crucial en su argumentación, Nozick prefiere aceptar de modo explícito que: «no ofrece una teoría precisa del fundamento moral de los derechos individuales»^{xxix}? Muchas páginas adelante encontramos lo más parecido a una respuesta a esta cuestión, cuando Nozick afirma de modo categórico que se niega a entrar en la «ciénaga del deber subjetivo».^{xxx} En efecto, entrar en esa «ciénaga» —lodazal, atascadero— implicaría atentar contra las pretensiones realistas de su obra, y no parece necesario pagar un precio tan alto si, para él —como para el conjunto de los autores identificados con el paradigma de las relaciones civiles como relaciones estratégicas—, ya hay un fin indiscutible de la asociación política, a saber: la seguridad. Adicionalmente, ese fin puede obtenerse a partir de cálculos egoístas-rationales por parte de los ciudadanos concebidos como individuos naturales que, o son capaces de desplegar una razón abstracta que les permitirá llegar a las mismas conclusiones, o bien no merecen ser tomados en cuenta porque permanecen atrapados entre opiniones, convenciones y apariencias.

La seguridad individual es la utopía política, pero puede plantearse como una utopía basada en cálculos racionales-egoístas-individuales, en miedos privados, en esperanzas privadas, en intereses privados, en derechos morales privados, además de naturales. En tal caso, la seguridad será entendida como un fin exclusivamente instrumental, cuya cristalización podrá ser lograda por medios exclusivamente estratégicos. ¿Para que entrar en la «ciénaga del deber subjetivo»? No hace falta.

Otro tanto ocurre con Maquiavelo, porque a pesar del inocultable carácter utópico de *El príncipe*, el florentino no pierde oportunidad para subrayar su postura «realista», ni para descalificar a quienes escogen otra forma de proceder a

la hora de realizar sus análisis en torno a las relaciones políticas. «Muchos —dice— han imaginado Repúblicas y principados que ni vieron nunca ni existieron en realidad. Hay, en efecto, tanta distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que aquel que abandona lo real centrándose en lo <ideal> camina más hacia su ruina que hacia su preservación».xxxii Ahora bien, ¿por qué un analista tan cuidadoso y brillante como Maquiavelo no parece percatarse de que él también, con su obra, está expresando su anhelo de contribuir a salvar la distancia «entre cómo se vive y cómo se debería vivir»? ¿acaso su obra no va encaminada a contribuir a la «redención» de Italia para alejarla de sus «calamidades»? Al parecer, la diferencia entre el realismo maquiaveliano y el idealismo atribuido a aquellos de quienes disiente, no consiste en que en un caso se pretenda salvar la distancia «entre como se vive y como se debería vivir» y en el otro no. Antes bien, la diferencia radica en la textura del «debería». En el caso de Maquiavelo, el «debería» es un *tener que* resoluble mediante medidas instrumentales, accesible al analista, al ciudadano, al individuo natural y al político realista por la vía de una suerte de razón abstracta, sin necesidad de plantear ninguna pretensión de corrección.

Hobbes también comparte el supuesto realista, por eso dice: «yo no discuto, sino que calculo».xxxiii Al parecer, la única diferencia sustancial entre las posturas de los llamados idealistas y las de los autodenominados realistas consiste en esto: los realistas pueden dar por sentado, sin discusión normativa alguna, el fin superior (la razón de ser) del Estado político y de la ciudadanía, a saber: la seguridad. Se trata de un fin susceptible de ser obtenido a partir del empleo de una razón egoísta-individualista.

Para finalizar esta parte, quisiera establecer que, a mi juicio, los autores comprometidos con el paradigma de las relaciones civiles como relaciones estratégicas tienen razón en muchas cosas; sus análisis son aleccionadores respecto al tipo de mecanismos que adecuadamente implementados permiten el logro de la seguridad individual y la paz en una sociedad política, como condiciones para la preservación de posesiones y de ciertos márgenes de libertad o derechos privados. Especialmente, tienen razón cuando: 1) la seguridad se asume como el fin supremo de la sociedad política, y 2) no se plantea ningún otro fin colectivo —o, por lo menos, no se plantea ningún fin político que implique la problematización de cuestiones de corrección normativa.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando al menos una de esas dos condiciones no se cumple (lo cual es altamente probable en sociedades políticas tan complejas y cambiantes como las actuales)?, ¿qué ocurre cuando se pone en tela de juicio que la seguridad pueda ser considerada como el único fin a ser cristalizado por la membresía civil?, ¿qué ocurre cuando una sociedad política se enfrasca en la discusión en torno a proyectos que resultan problemáticos desde el punto de vista de su posible corrección (como podría ser el caso de la legalización del aborto, la promoción de políticas distributivas, la equidad de género, la discriminación racial, la solicitud de un trato digno para los inmigrantes, etc.)? Es justamente en esos casos donde el paradigma de las relaciones civiles como relaciones estratégicas encuentra sus limitaciones más serias, dada su incapacidad para habérselas con la discusión crítica, en términos de corrección normativa, de aquellos que se aceptarán como los criterios normativos inherentes a la membresía civil, tanto en el

plano de la participación pública de los ciudadanos, como en el de los márgenes de libertad y privacidad dejados a la decisión de cada uno.

14. Las relaciones civiles como relaciones prácticas

Los discursos en torno a la ciudadanía planteados de conformidad con el paradigma de las relaciones civiles entendidas como relaciones prácticas, se articulan con una concepción de la razón humana según la cual, ésta no se identifica de modo exclusivo con el cálculo-egoísta-estratégico, también es apta para el enjuiciamiento crítico de asuntos tales como la justicia, la bondad y, en general, aquellos relacionados con la corrección normativa de las leyes e instituciones civiles. Asumir los problemas normativos como susceptibles de crítica significa considerarlos como candidatos para un tratamiento racional en términos del reconocimiento intersubjetivo de su posible validez.

Un discurso en torno a las relaciones políticas planteado en la tesitura «práctica», puede dar cabida al enjuiciamiento de elementos de orden instrumental (como la seguridad, el mantenimiento de posesiones, la posibilidad de realizar transacciones comerciales, etc.), pero no se limita a ellos, tiene un excedente. ¿Cuáles son las apoyaturas de ese excedente?

Si un planteamiento instrumental reclama validez racional por la solidez de sus diagnósticos empíricos y por la pretendida funcionalidad de sus recomendaciones, ¿cuál será la base para el planteamiento de pretensiones de corrección normativa susceptibles de reclamar validez racional en un plano intersubjetivo (y no sólo intra-subjetivo ni propiamente objetivo)? A lo largo de la historia de la teoría política ha habido varios intentos de respuesta a esa pregunta. En lo sucesivo nos ocuparemos de algunos de ellos, y de sus implicaciones de cara a la conceptualización de las relaciones civiles.

Para Aristóteles, las relaciones entre los miembros de la *polis* plantean sobre todo problemas *prácticos* —no de conocimiento especulativo ni de aplicaciones técnicas. Los problemas prácticos remiten a la «acción» (*praxis*), cuyo principio es la «voluntad»; por eso, para el estagirita, es lo mismo decir acción y decir «elección». ^{xxxiii} El ámbito de la *praxis* es el de las posibilidades de elección, y la elección exige deliberación. En el terreno político —y en el de la ética como parte de la política—, la *libre elección* (*proaíresis*) es la condición de posibilidad de la virtud (*areté*). Donde no hay *proaíresis*, no puede haber *areté*.

La «deliberación práctica» o «prudencia» (*phrónesis*) es caracterizada por Aristóteles como «un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre». ^{xxxiv} Así, lo «práctico» remite a lo «bueno» ^{xxxv}, y lo bueno se torna susceptible de atención «racional». La deliberación práctica se orienta a la realización de acciones, de las cuales se espera que sean justas y buenas en sí mismas. En la gestión cotidiana de sus asuntos políticos, los ciudadanos requieren realizar elecciones, pero si de las acciones se exige que sean buenas y justas en sí mismas, ¿qué permitirá a las acciones de los *polites* calificar como acciones buenas y justas?

Si el «bien» es aquello hacia lo que se tiende ^{xxxvi}, importa averiguar cuál es el *bien* al que tiende la *polis*, o, con otras palabras, cuál es su fin. Aquello que sea

CAPÍTULO IV. LAS RELACIONES CIVILES

reconocido como el fin (o los fines) de la *polis*, se convertirá en la base para el enjuiciamiento de los cursos de acción política, de los estilos de gestión de la *polis*, de sus leyes e instituciones, del modo en que los ciudadanos habrán de relacionarse entre sí, etc. Para Aristóteles, el *telos* (fin) de las relaciones políticas es el logro de una vida «buena» y «justa» entre los miembros de la comunidad de los *polites*. Ahora, ¿en qué consiste una vida buena y justa?, ¿quién habrá de establecerlo?, ¿mediante qué procedimientos?, ¿por qué?

En la *Ética nicomáquea* y en *La política*, Aristóteles considera que la determinación de lo que sea una forma de vida buena y justa en la *polis*, y la manera de alcanzarla, no es accesible ni mediante conocimientos últimos ni mediante consideraciones técnicas; sino mediante «deliberaciones prácticas». Echando mano de ese tipo de deliberaciones se decidirá el sentido concreto que se asignará a los fines de la *polis*, y desde esos fines, será dable emprender el enjuiciamiento de las leyes e instituciones políticas, de las formas de gestión, y del conjunto de las acciones de los ciudadanos en tanto acciones políticas. Determinar los fines de la *polis* se convierte, pues, en una exigencia de primer orden; es el eje principal de las deliberaciones políticas, porque remite al trasfondo aspiracional desde donde cobran sentido las acciones de la comunidad de los *polites*.

Cada ciudadano por su cuenta, y el conjunto de ellos en sus comparecencias públicas en el *ágora*, pueden ofrecer su interpretación sobre lo que sea una vida buena y justa en la *polis*, y la manera de colmar esa aspiración de cara a circunstancias políticas concretas y cambiantes; pero ninguno de ellos puede reclamar —ni a título personal ni a nombre de otros— que posee una comprensión exhaustiva o última de los fines políticos o del mejor modo de alcanzarlos. Ahora bien, si cada *polite* está llamado a realizar solamente aproximaciones parciales y revisables, si ninguno está autorizado a pedir que se le escuche como si dijera la última palabra —así se trate de un rey, un general o un filósofo—, entonces es congruente conceder un alto grado de importancia a la deliberación pública de los problemas políticos por parte del conjunto de los ciudadanos. Algunos verán unos aspectos del problema, otros verán otros, y en conjunto, tendrán una visión más completa y adecuada para lograr una comprensión sabia de la situación, calibrar las posibilidades de intervención y decidir los cursos de acción a emprender.

¿Por qué podrá concederse el estatuto de racionales a semejantes procesos de deliberación pública política? Para responder a esta pregunta, es preciso referir la doctrina aristotélica del alma. Para Aristóteles, el alma se compone de dos partes, una irracional, otra racional. La irracional es gobernada por la *physis*, y se divide en dos: una es nutricia —que compartimos con plantas y animales— y la otra sensitiva —que compartimos con los demás animales. La parte racional es gobernada por el *lógos* (razón o discurso), y también se divide en dos: con una «percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera», mientras con la otra percibimos «lo contingente».

De las dos partes del alma gobernadas por la razón o discurso (*lógos*), la primera se ocupa de lo «necesario», «eterno», «ingénito» e «indestructible»; a ella corresponden virtudes dianoéticas como la *episteme* —orientada al conocimiento verdadero de lo que no puede ser de otra manera— y el *noûs* —orientado al entendimiento intuitivo de la esencia o sustancia de las cosas, a sus principios, y la sophía —que es el conocimiento más excelente de las cosas. Cuando logramos

CAPÍTULO IV. LAS RELACIONES CIVILES

conocimientos, intuiciones o sabiduría de ese tipo sobre algo, ya sabemos todo lo que se puede saber al respecto, y nuestro saber no caduca, su vigencia es eterna.^{xxxvii} El ámbito al que se refiere este tipo de saber es el de «las cosas más excelentes del universo», como el movimiento de los astros y, en general, las leyes del *cosmos*; sin embargo, con todo y su excelsitud, se trata de saberes infructuosos para atender los problemas relacionados con la praxis ética y política, los cuales se caracterizan por ser particulares y contingentes.

Allende el ámbito de lo que no puede ser de otra manera, existe otro, igualmente comprendido por el *lógos*, pero referido a «lo contingente», lo que puede ser de otra manera, «lo opinable».^{xxxviii} Esta parte del *lógos* es «razonadora» o «deliberativa», «ya que —dice Aristóteles— razonar y deliberar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera».^{xxxix} La parte razonadora o deliberativa del *lógos*, referida a lo contingente, se subdivide en dos: una es la deliberación técnica (*techné*), como virtud dianoética orientada a la producción de artefactos; la otra es la deliberación práctica o prudencia (*phrónesis*), como virtud dianoética orientada a la atención de los asuntos donde, lo que está en juego, no son objetos a producir, sino acciones a realizar; acciones que en sí mismas reclaman justicia y bondad.

La deliberación práctica (*phrónesis*) es la guía *racional* de la acción (*praxis*), mientras la deliberación técnica (*techné*) preside *racionalmente* la producción (*poiesis*). La excelencia en la *praxis* desemboca en la virtud ética y política de los hombres y los ciudadanos, mientras la excelencia en la *poiesis* desemboca en el dominio virtuoso de un arte por parte de los artífices. Supongamos que en un determinado momento los ciudadanos deliberan acerca de la conveniencia de ampliar la flota marítima de la *polis* para disuadir a posibles invasores de no atacarlos. Sus deliberaciones pondrán el acento en los fines de la *polis*, en la deseabilidad de tal medida en razón de sus aspiraciones a una vida buena y justa, en la indispensabilidad de una vida autárquica, etc.; una vez aceptada la deseabilidad —por razones de justicia y vida buena—, de ampliar la flota marítima, los ciudadanos podrán decidir hasta qué punto ampliarla, con qué tipo de navíos, etc., y encomendarán su producción a artífices experimentados. De esa manera, estarán poniendo en juego las virtudes dianoéticas de la *phrónesis* y la *techné* para atender un problema atinente a sus relaciones políticas. Pero será la deliberación práctica (*phrónesis*) —y no la deliberación productiva (*techné*)— la que presida el sentido de las decisiones políticas, y los cursos de acción ulteriores.

La elaboración de las respuestas prácticas a los problemas políticos, supone a los ciudadanos como *sujetos capaces de libre elección y de discurso*; su pertenencia a la *polis* los autoriza para poner en juego su capacidad discursiva a la hora de decidir conjuntamente el curso fáctico y las razones normativas de las acciones políticas, pero además, los compromete con la realización de los proyectos así generados. La validez intersubjetiva de las decisiones políticas es asegurada por la participación de los *polites* en las deliberaciones públicas. En el *ágora*, los *polites* deciden una cosa pudiendo haber decidido otra, por eso mismo, su libre elección los vincula —en el sentido de que los liga o los compromete— con la realización en la *praxis* del proyecto político resultante de sus deliberaciones y de su elección.

Aristóteles no está solo en la postulación de la tesis de las relaciones civiles como relaciones prácticas. Otro tanto hace Kant, para quien la filosofía se divide en

«teórica» y «práctica», en función de sus objetos respectivos, referidos por sus conceptos respectivos. Si los conceptos son diferentes, refieren objetos diferentes, y eso autoriza la división. Para el filósofo de Königsberg, no hay más que dos clases de conceptos, se trata de: «los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad», de ahí se sigue la división de la filosofía en dos partes «completamente distintas», a saber: «la teórica, como filosofía de la naturaleza, y la práctica, como filosofía moral».^{xi}

La filosofía práctica es siempre filosofía moral, y constituye la base idónea para el adecuado planteamiento de los problemas políticos y jurídicos. Los problemas derivados de las relaciones civiles no son debidamente atendibles en términos de la causalidad natural —que funciona por mecanismo—; antes bien, son asuntos de filosofía práctica, porque *su principio es la voluntad libre de los hombres y los ciudadanos*. En Kant, como en Aristóteles, la libertad —o posibilidad de elección— es inherente al concepto de lo práctico; además, para ambos, lo práctico se distingue de lo meramente especulativo, y también de lo técnico, que en ocasiones es llamado —erróneamente a juicio de Kant— «práctico-técnico». Para Kant, lo «práctico» propiamente dicho es lo «práctico-moral»; corresponde al ámbito donde la voluntad es legisladora; mientras en el mundo de lo práctico-técnico rigen el mecanismo y los «motores naturales», con respecto a los cuales la voluntad no es legisladora.

E. Serrano plantea que, en la filosofía práctica kantiana, la relación entre libertad y ley moral es muy estrecha y consiste en lo siguiente: «la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, ya que actuar por la representación de la ley es lo que permite al sujeto percibir la alternativa básica que se abre en su acción; mientras que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, en tanto asumir la libertad es un presupuesto necesario para que la ley moral adquiera sentido». ¿Por qué la libertad es un presupuesto necesario de la ley moral? Porque, continúa Serrano: «¿cómo se puede legislar sobre aquello que no está en nuestra voluntad hacer o dejar de hacer?».^{xli} Aquí se encuentra, quizá, la más definitiva convergencia entre los planteamientos kantianos y los aristotélicos, a saber: la libertad (o posibilidad de elección) se postula como la *conditio sine qua non* de la corrección normativa de la acción. Si no fuese posible suponer capacidad de elección por parte de los ciudadanos, entonces no se les podría atribuir a sus acciones ni justicia ni injusticia, ni buena ni mala voluntad, ni actuación por deber, ni conforme al deber, ni contra el deber, y ello no sólo en el terreno moral, sino también en el jurídico y el político.

Tomando como punto de partida lo que Kant denomina «las leyes de la libertad», el único que puede ser soberano de un Estado, es «el pueblo unido». El pueblo (es decir, el conjunto de los ciudadanos) manda como soberano y obedece como súbdito. Esto se explica a partir de «la idea del contrato originario», según la cual, el hombre abandona completamente la libertad anterior («salvaje»), y adquiere —como miembro del estado civil o jurídico— un nuevo tipo de libertad, su «libertad civil» o «libertad racional», que implica una dependencia legal, pero con respecto a las leyes que él mismo (en tanto miembro del soberano) se daría. «El poder legislativo —dice Kant— sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Porque, ya que de él debe proceder todo derecho, no ha de poder actuar injustamente con nadie mediante su ley... (en efecto, *volenti non fit iniuria*). De ahí

CAPÍTULO IV. LAS RELACIONES CIVILES

que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora». ^{xliii} Eso no significa que en un determinado Estado empírico no puedan decretarse leyes injustas —leyes que los ciudadanos no suscribirían—, pero esas leyes serán ilegítimas, porque serán normativamente incorrectas e injustificables.

La aceptación de la libertad humana como un presupuesto básico, permite a Kant priorizar la figura del *pactum unionis civilis* como instancia de legitimación de la comunidad política, y convierte en normativamente defectuoso todo intento de legitimación a partir de la figura del *pactum subjectionis*, como el postulado por Hobbes. La diferencia reside en lo siguiente: en el pacto fundante de la *unión civil* entendido como una unión entre asociados (*pactum unionis civilis*), hay ciudadanos considerados como seres racionales, libres, con dignidad, y capaces de tener derechos; a diferencia de eso, a partir del pacto de sujeción (*pactum subjectionis*), hay súbditos sometidos a un poder común, que con tal de obtener seguridad, sacrifican su libertad, y con ella su independencia y su dignidad. A partir de la figura del *pactum unionis civilis*, el ciudadano sigue siendo «dueño de sí mismo», y «no puede haber en el Estado un hombre que carezca de toda dignidad... [porque] nadie puede obligarse por contrato a sufrir una dependencia de este tipo, por la que deja de ser persona, ya que sólo como persona puede sellar un contrato» ^{xliiii}; a diferencia de eso, a partir del *pactum subjectionis*, el súbdito se encuentra en una situación de total dependencia frente a los designios del soberano. Si se parte de la idea del pacto de sujeción, entonces resulta legítima la forma de gobierno despótica; pero si, como sostiene Kant, no es pensable que criaturas libres, racionales suscribiesen un pacto que elimina en ellos su derecho a la razón, a la dignidad y a la autonomía, entonces el fundamento de la sociedad política sólo puede ser el pacto de unión civil.

A partir del presupuesto del *pactum unionis civilis*, «el gobierno debe irse acercando lo más que pueda a su fin último, que es la mejor constitución [la republicana], según leyes jurídicas. Esto puede y debe exigirse de la política. Un Estado puede regirse ya como república, aun cuando la constitución vigente siga siendo despótica, hasta que poco a poco el pueblo llegue a ser capaz de sentir la influencia de la mera idea de autoridad legal —como si ésta tuviese fuerza física— y sea apto para legislarse a sí propio, fundando sus leyes en la idea del derecho». ^{xliv} En una «república pura» el legislador cumplirá su cometido con apego al principio de universalización, ^{xlv} por lo que las leyes vigentes serán leyes válidas, y los ciudadanos podrán reconocer su autoridad desde su propio interior. De esa manera, lo que en el seno de un gobierno imperfecto se hace por una pura obligación «exterior», aquí se haría de manera autónoma, por «deber», y no sólo «conforme al deber». Eso significa que, en el seno de una forma republicana de gobierno, la corrección de las leyes civiles puede ser objeto de reconocimiento en un nivel subjetivo e intersubjetivo por parte de los ciudadanos, aunque para ello no medien procesos de deliberación pública efectiva que culminen en la promulgación de leyes previamente consensadas (como en el *ágora* griega).

Dadas las señaladas implicaciones normativas de las relaciones civiles, los deberes de los ciudadanos no podrían consistir en una observancia ciega de las leyes jurídicas. Al menos en una forma de gobierno republicana —considerada por

Kant como «la única legítima»— el ciudadano gozará de una «pertenencia activa» a la sociedad política, eso lo convertirá en un «co-legislador». Kant no suscribe la tesis aristotélica de que el conjunto de los ciudadanos se reúna en una especie de *ágora* para deliberar y decidir conjuntamente el curso de las acciones políticas, antes bien, para él, un gobierno implica «representación». Serán representantes de los ciudadanos quienes se encarguen de manera respetiva de las tareas ejecutivas, legislativas y judiciales. No obstante —como señala Serrano—, en la filosofía práctica kantiana «el primer deber del ciudadano es obedecer la legalidad, pero también su primer derecho es poder expresarse libre y públicamente sobre la validez del derecho positivo, así como proponer su transformación a través de los canales institucionales creados para ese objetivo».^{xlvi} Por eso, para Kant, la «libertad de pluma» es un derecho básico.

A partir de los postulados aristotélicos y kantianos —los analizados aquí y en el apartado correspondiente al paradigma del sujeto como persona—, se puede avanzar en la caracterización de los supuestos atribuibles al paradigma de las relaciones civiles entendidas como relaciones prácticas. (Para facilitar la comparación, optamos por presentar estos supuestos de modo que se correspondiesen uno a uno con los del paradigma de las relaciones civiles entendidas como relaciones estratégicas. Así, el supuesto «1'» de las relaciones prácticas se ubica en el mismo registro que el supuesto «1» de las relaciones estratégicas, el «2'» de aquí responde al «2» de allá, y así sucesivamente).

1') El supuesto de la no identificación de la razón con la razón-egoísta, y, por tanto, la posibilidad, bajo ciertas condiciones, de atribuir racionalidad a las acciones altruistas o solidarias en el contexto de las relaciones civiles.

Este supuesto exige conceder la posibilidad de des-centración y la libertad —o capacidad de elección— por parte del ciudadano. Puede denominarse también el supuesto de la autonomía del ciudadano. No hemos querido llamarlo así para no dar la impresión de que se trata de un supuesto exclusivamente kantiano, ajeno a los planteamientos aristotélicos (y de otros autores que entienden lo «práctico» como diferente de lo «técnico»). Nuestra hipótesis consiste en que dicho supuesto es compartido por ambos autores, puesto que: a) si la descentración no es imposible —si los ciudadanos pueden preocuparse y ocuparse no sólo por el logro de sus intereses, necesidades y aspiraciones privados, sino también por el logro de intereses, necesidades y aspiraciones de su comunidad política de pertenencia—, y pueden hacerlo a partir de deliberaciones prácticas, que forman parte de las posibilidades del *logos*, entonces, en efecto, la razón humana no se reduce a razón-egoísta, y b) si los ciudadanos, en tanto seres racionales y no necesariamente egoístas tienen capacidad de elección, entonces son hombres libres. Por consiguiente, aunque Aristóteles no haya acuñado un término equivalente al kantiano de «autonomía», en los análisis aristotélicos en torno a la ciudadanía, es posible identificar ambos rasgos, a saber: la posibilidad de compromiso activo del *polite* con los asuntos de la comunidad (y no sólo con sus asuntos privados), y su capacidad de elección (su libertad). Sobre esas bases se erige un segundo supuesto, a saber:

2') El supuesto de la capacidad de los ciudadanos para la crítica racional de los asuntos relacionados con su membresía política, en términos de corrección

normativa —y no sólo, aunque también, en términos de eficiencia y eficacia instrumental.

Este segundo supuesto consiste en que cuestiones como la «justicia» y la «vida buena» a cuyo logro se orientan las leyes e instituciones por las que se regulan las relaciones civiles, son susceptibles de atención racional^{xlvi}, y lo son por parte de cualquiera de los ciudadanos, dado que se trata de personas capaces de descentración y con aptitud para realizar elecciones, no sólo con respecto a cosas o artefactos, sino especialmente con respecto a sí mismos y a sus relaciones con otros seres equiparables a ellos en virtud de su razón y su libertad. Tanto para Kant como para Aristóteles, los problemas prácticos son susceptibles de crítica, y ésta es fundamentalmente de orden normativo, no técnico o instrumental. Esto sienta las bases para el tercer supuesto, a saber:

3') El supuesto de la posibilidad de vinculación práctica —y no sólo instrumental, técnica o estratégica—del ciudadano con sus conciudadanos, así como con las leyes e instituciones del orden civil.

Según este tercer supuesto, la vinculación del ciudadano con el orden civil puede ser lograda mediante el empleo de amenazas de coacción y promesas de recompensas, pero también puede serlo, y es deseable que lo sea, por la vía del reconocimiento de la validez y la autoridad normativa de las leyes e instituciones civiles. Así, el ciudadano podrá considerarse vinculado con sus obligaciones civiles por razones de conveniencia egoísta y cálculo estratégico, por el riesgo de recibir sanciones si incurre en alguna transgresión de la normatividad civil, o por la posibilidad de recibir recompensas si la observa puntualmente, pero también podrá vincularse con la normatividad civil a partir de la consideración de la rectitud normativa —reconocida por él—, de los deberes y derechos que trae consigo su membresía política. En los tres supuestos anteriores se finca el siguiente:

4') El supuesto de la posibilidad de aplicación práctica —y no sólo técnica o instrumental— del conocimiento en el ámbito de las relaciones civiles.

Este cuarto supuesto consiste en que el problema de las relaciones entre los ciudadanos —entendidos como sujetos racionales, no necesariamente egoístas—, tiene que ver con la evaluación y la toma de decisiones susceptibles de crítica racional con respecto a problemas fácticos, pero también de corrección normativa de los fines generales de la comunidad o asociación política, de las leyes e instituciones, y, en fin, de sus propias acciones e interacciones.

Dejemos para más adelante los supuestos 5' y 6', y vayamos al siguiente:

7') El supuesto del posible reconocimiento intersubjetivo —por parte de los ciudadanos, en tanto seres racionales— de la corrección (o incorrección) normativa de las leyes e instituciones mediante las que regulan sus relaciones civiles.

Este supuesto contiene lo que a mi juicio constituye el principal punto de desacuerdo entre las propuestas aristotélica y kantiana con respecto a la consideración de las relaciones civiles como relaciones «prácticas». Consiste en lo siguiente: el modo de acceder a la validez intersubjetiva de las conclusiones normativas y al reconocimiento, entre los ciudadanos, de esa validez (racional) y de la autoridad (normativa) que reclama en un nivel no sólo intra-subjetivo, sino inter-subjetivo. Aristóteles propone la participación del conjunto de los ciudadanos

en procesos de deliberación pública política, como el punto de apoyo que permite, a un tiempo, el reconocimiento de, y el compromiso con, los acuerdos resultantes. Kant, por su parte, opta por la figura del «gobierno representativo», donde serán los encargados de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo, quienes, respectivamente, legislarán, aplicarán las leyes y buscarán la realización de los proyectos políticos. Pero la posible validez intersubjetiva de las pretensiones de corrección normativa, que en Aristóteles puede ser lograda mediante intercambios intersubjetivos efectivos entre los ciudadanos (en el *ágora*), en Kant se logra mediante de la convergencia —idealmente supuesta—, de los hombres y los ciudadanos —en tanto personas racionales con voluntad—, a partir de una idea contrafáctica, a saber, la idea de una «república pura», que constituye, de acuerdo con A. Wellmer,^{xlviii} la contrapartida política de lo que significa el «reino de los fines» para la legislación moral. De esa manera, en la «república pura», cada ciudadano es un [co] «legislador universal», y sus conclusiones normativas —subjetivamente logradas— pueden pretender validez y reconocimiento en un nivel intersubjetivo.^{xlix}

En las últimas décadas, J. Habermas ha analizado el problema de la intersubjetividad en el marco de una «teoría de la acción comunicativa». De acuerdo con este autor, los programas «objetivistas» han postulado la existencia de una sola pretensión de validez susceptible de reclamar el estatuto de racional, a saber, la pretensión de verdad, y a partir de ella, han suscrito la posibilidad de aplicación de los conocimientos (aceptados como verdaderos) mediante recomendaciones técnicas, cuyos criterios de éxito son la eficiencia y la eficacia. Se trata, pues, de una concepción del conocimiento verdadero como base para la explicación de, y la intervención exitosa en, un mundo objetivo, pero nada más. Cuando los problemas éticos, políticos o jurídicos son atendidos desde semejante perspectiva, su dimensión normativa tiende a descalificarse como algo meramente subjetivo, irracional o sin sentido, o bien como algo objetivo, natural, no opinable, sino resoluble de una vez por todas. Si sólo las pretensiones de verdad (y sus aplicaciones) son racionales, entonces los problemas de bondad, de justicia y, en general de corrección normativa, son condenados a la irracionalidad, o son conducidos al rubro general de los asuntos atendibles en términos descriptivos.

A diferencia de esa tesis exclusivista de la razón, el filósofo frankfurtiano postula cuatro tipos diferentes de pretensiones de validez como susceptibles de atención racional, a saber: 1) inteligibilidad, 2) verdad, 3) veracidad, y 4) rectitud. La primera es condición de posibilidad de las otras tres, se trata de la pretensión de «inteligibilidad», la cual abre la posibilidad del «entendimiento intersubjetivo» del sentido de emisiones y manifestaciones lingüísticas, susceptibles de desempeño entre sujetos capaces de lenguaje y acción. La segunda se refiere al «mundo objetivo»; es la pretensión de «verdad», consistente en que aquello que se predica en una aserción es el caso. La tercera es la «veracidad», se refiere al «mundo subjetivo», de las intenciones, sentimientos, pensamientos, es decir, al mundo interno de cada persona, al que cada cual tiene un acceso privilegiado; la veracidad puede ser entendida de dos formas: como «credibilidad», cuando la «autopresentación expresiva» del hablante es creíble para su(s) interlocutor(es), y como «autenticidad», cuando la autopresentación expresa, de manera sincera, intenciones, sentimientos o pensamientos del hablante. Por último, está la

pretensión de «rectitud normativa», la cual hace referencia al «mundo intersubjetivo», es decir, al mundo de las relaciones entre los sujetos. Esta pretensión puede entenderse de dos modos: como «adecuación», cuando apunta a un mero ajustamiento externo de la conducta del sujeto al tipo de conductas fácticamente aceptadas en un determinado contexto de relaciones, o como «validez» —o «corrección»—, cuando lo que está en juego es calibrar críticamente la distancia entre lo convencional y lo válido o correcto (justo, bueno, deseable, etc.), aunque para ello sea necesario apelar a criterios, valores, normas o procedimientos que, en un contexto histórico determinado, no sean convencionales ni fácticamente vigentes —sino «posconvencionales».¹

Se tienen, pues, cuatro tipos diferentes de pretensiones de validez, cada una de las cuales reclama a su manera una atención racional, y es susceptible de reconocimiento y vinculación en un nivel que no se confunde con el meramente subjetivo, ni con el estrictamente objetivo. De esa forma, en Habermas, como en Aristóteles y en Kant, es lícito reclamar racionalidad cuando se atienden asuntos relacionados con la bondad, la justicia y, en fin, la corrección de normas, fines y valoraciones al interior de las relaciones civiles. Se trata de un tipo particular de racionalidad, identificada como «práctica», cuyas conclusiones están en condiciones de ser reconocidas como válidas en un nivel intersubjetivo. Coinciden también los tres autores en la tesis de que los problemas normativos, en tanto problemas «prácticos», no son reducibles a problemas exclusivamente técnico-instrumentales ni meramente especulativos.

Por otro lado, Habermas postula tres tipos de «usos» de la «razón práctica» cuando ésta se actualiza desde la primera persona del singular (desde la perspectiva del sujeto singular, del «yo»), a saber: 1] un uso pragmático^{li}, 2] un uso ético-existencial, y 3] un uso práctico-moral. Ahora bien, cuando la razón práctica se actualiza desde la primera persona del plural, esos tres usos de la razón práctica adquieren la forma de: 1] *un uso pragmático-político*; 2] *un uso ético-político*, y 3] *un uso jurídico-político*.

El planteamiento de esos tres «usos de la razón práctica» está en condiciones de contribuir a la caracterización de lo que hemos denominado como el paradigma de las relaciones civiles como relaciones prácticas. Dice Habermas: «tan pronto el interés propio tenga que ser puesto en consonancia con el ajeno, los discursos pragmáticos [1] remiten a la necesidad de llegar a soluciones de compromiso. En los discursos ético-políticos [2] de lo que se trata es de aclarar una identidad colectiva que tiene que dejar sitio para la multiplicidad de proyectos de vida individuales. El problema de la exigibilidad de los mandatos morales motiva el paso de la moral al Derecho [3]». ^{lii} En los distintos usos de la razón práctica, actualizados desde la posición de la primera persona del plural, que es el propio de la política y el derecho como tales, la pregunta clave no es solamente: «¿qué debo hacer (yo)?», sino, especialmente es: «¿qué *debemos* hacer (nosotros)?». Dependiendo de cómo se plantee la pregunta, se tendrá un diferente tipo de problema, ya sea: de «lo adecuado para conseguir un fin» [14.1], o bien de «lo bueno» [14.2], o bien, finalmente, de «lo justo» [14.3]. Se abren, así, tres posibilidades de problematización y tres formas de abordaje de las relaciones civiles en términos de «razón práctica».

14. 1. Relaciones civiles y uso pragmático-político de la razón práctica

En el espacio de las relaciones civiles, hay problemas que requieren ser atendidos en términos político-pragmáticos, ese es el caso cuando se presuponen los fines de la comunidad o asociación política como no problemáticos desde el punto de vista de su posible corrección normativa. En esas circunstancias específicas (pero sólo en ellas), la pregunta sobre lo adecuado para conseguir los fines de la sociedad política puede responderse exclusivamente en términos de elección racional de *medios* para alcanzar esos fines (ya dados), y para hacerlo de manera eficiente y eficaz. En tal caso, resulta oportuno actuar sobre la base de los datos empíricos disponibles, y ubicarse en el horizonte de la «racionalidad teleológica» (también llamada racionalidad medios-fines, o racionalidad técnica o racionalidad instrumental) para diseñar estrategias y prever insumos. Las conclusiones de esa forma de abordaje de los problemas políticos, consisten en recomendaciones técnicas, las cuales constituyen «imperativos condicionados» bajo la forma: «Si queremos X, entonces tenemos que hacer Y». Por ejemplo: «Si el fin único e indiscutible de la sociedad política es el logro de la seguridad de sus miembros (en su persona, bienes, derechos pre-políticos, etc.), entonces, considerando las circunstancias políticas imperantes, *tenemos que* tomar tales y tales medidas». Desde una perspectiva política planteada en términos exclusivamente político-pragmáticos (ajenos a lo ético-político y lo político-jurídico), los ciudadanos se ven unos a otros, entre sí y con respecto a los gobernantes, como medios o insumos del propio actuar estratégico de cada uno. Los otros son objetos posibilitadores u obstaculizadores de mis fines privados, por ejemplo: para detentar mis posesiones de manera segura, para realizar transacciones comerciales ventajosas para mí, etc.; y sé que yo soy para ellos parte de los medios e insumos que tomarán en consideración para la consecución de sus proyectos privados. En eso consiste la reciprocidad posible entre los ciudadanos considerados desde el punto de vista del uso pragmático-político de la razón práctica. Aquí, los problemas normativos no se plantean, y cuando salen a relucir, se les atiende de dos modos: 1) se les descalifica como irracionales (o a-rationales), porque son imposibles de resolver desde una perspectiva egocéntrica y mutuamente cosificadora, o bien, 2) se les considera como plenamente objetivos y resolubles mediante el empleo de una razón abstracta, que puede dar cuenta de ellos de una vez por todas.

A partir de un tratamiento estrictamente pragmático de los problemas políticos, cada ciudadano es concebido como un mero individuo, dueño de sí mismo y de sus posesiones (quizá también como un portador de derechos pre-políticos indiscutibles), que de modo necesario actúa ego-ístamente en pos de sus propios intereses. Si semejante individuo requiere pertenecer a una sociedad política, es para reducir el riesgo de interferencias en la búsqueda de sus intereses privados. Cada ciudadano valora sus logros individuales y se desinteresa de los problemas ajenos (incluyendo los de sus conciudadanos). Si ha de observar las leyes jurídicas, y actuar de conformidad con los criterios político-institucionales, será solamente en la medida en que esa adecuación le sea redituable, o, al menos, comparativamente más redituable que la trasgresión. El motivo de observancia de la normatividad jurídica y la institucionalidad política por parte del ciudadano, serán las amenazas de coacción y las promesas de recompensa a título individual. Su deliberación se realiza en términos de la relación costo-beneficio.

Como los gobernantes también actúan a partir de posiciones egoístas-estratégicas, se impone diseñar mecanismos político-institucionales para contenerlos también a ellos, y para instaurar márgenes de no interferencia en los asuntos privados de los ciudadanos entendidos como individuos. En suma, si las relaciones políticas son consideradas desde una perspectiva estrictamente pragmática, el diagnóstico es el de un *conflicto siempre latente entre individuos* dispuestos a cosificarse mutuamente, es decir, a verse mutuamente como cosas, como medios u obstáculos en la prosecución de sus intereses privados, y a interferirse—incluso de manera violenta— a menos que las instituciones jurídicas y políticas puedan impedirlo. El conflicto amenaza a todo lo largo y ancho de las relaciones civiles, debido al carácter irremediablemente egoísta de cada uno de los individuos. Las hostilidades podrían desencadenarse en cualquier momento, por eso, la finalidad básica de las leyes e instituciones del orden político es asegurar los medios estratégicos para mantener esas amenazas bajo control.

Ahora bien, cuando los fines o los valores que se atribuyen a los ciudadanos individualmente considerados y a la sociedad política considerada en su conjunto ya no pueden darse por sentados sin más, cuando se vuelven problemáticos los ideales a perseguir mediante la participación de los ciudadanos en su sociedad política (por ejemplo, si los ciudadanos de un Estado moderno llegan a la conclusión de que no basta con asegurar las condiciones para el despliegue eficiente de un individualismo posesivo, o el mantenimiento de la seguridad o la promoción de eficientes condiciones de mercado), entonces la pregunta de «¿qué debemos hacer?», remite más allá del uso pragmático-político de la razón práctica. Exige apelar a un uso ético-político.

14. 2. Relaciones civiles y uso ético-político de la razón práctica

Aquí, las preguntas apuntan a lo que los ciudadanos entienden como una forma de vida deseable, buena, auténtica, no malograda; remiten al *ethos* compartido entre los miembros de una sociedad política; es decir, se refieren a la manera como los ciudadanos se interpretan y se valoran a sí mismos en tanto personas singulares y en tanto miembros de una comunidad o asociación política determinada, con unos rasgos distintivos y unos fines reconocidos como propios. Por ejemplo, los ciudadanos estadounidenses suelen decir que el suyo es: «el país de la libertad», «el país de las oportunidades (económicas)», «el país de la democracia», insisten en el concepto del «sueño americano», en la posibilidad de cada individuo sagaz y laborioso de «hacerse a sí mismo», de llegar a ser rico; cuentan historias de cómo fulano o zutano obtuvieron «su primer millón (de dólares)», etc. Por su parte, muchos argentinos han construido una autocomprensión según la cual, ellos son distintos al resto de los latinoamericanos, dicen: «Nosotros no descendemos de los indígenas, descendimos de los barcos», o bien, como decía Borges, «los argentinos somos europeos exiliados». Los ejemplos podrían multiplicarse, pero la intención es ilustrar la circunstancia de que los ciudadanos, en tanto miembros de sociedades políticas (y culturales), desarrollan diversas maneras concretas de entenderse y valorarse a sí mismos, a la luz de la forma como entienden y valoran a su sociedad política de pertenencia.

Cuando los fines, los valores y los rasgos más destacados que los ciudadanos atribuyen a su sociedad política de adscripción se vuelven problemáticos, cuando se

CAPÍTULO IV. LAS RELACIONES CIVILES

exige su replanteamiento, entonces el uso ético-político de la razón práctica desempeña el papel protagónico, porque permite, por un lado, la *autocomprensión* de lo que significa ser un ciudadano mexicano, serbio o sudafricano, y, por otro lado, la *autovaloración* —o el *autoenjuiciamiento crítico*— de la deseabilidad de ser miembro del tipo de sociedad política de la que se forma parte. El caso alemán es ilustrativo en este punto. Luego de los excesos cometidos por los nazis antes y durante la segunda guerra mundial, muchos alemanes —y entre ellos muchos intelectuales y políticos de primer orden— han abordado críticamente lo que, luego de los juicios de Núremberg, vino a significar ser reconocido como un ciudadano alemán, y no sólo eso, sino lo que sería deseable, en lo sucesivo, que significase. Muchos alemanes de la posguerra —como T. W. Adorno^{liii} y K.-O. Apel^{liv}— han realizado cuidadosos análisis para entender «¿por qué se desencadenó la barbarie?», para tomar prevenciones y «que Auschwitz no se repita», para pedir disculpas por los excesos de sus antecesores, o para pergeñar lo que sería el *ethos* político deseable para la actual Alemania. He ahí un proceso en donde se muestra el rendimiento del uso ético-político de la razón práctica, como espacio de auto comprensión, autocrítica y deliberación público-política de lo que significa, y de lo que sería deseable que significase, para los ciudadanos, ser miembros de una determinada comunidad o asociación política, con una eticidad jurídico-política distintiva.

A. Heller señala que las sociedades políticas modernas ya no cuentan —como presumiblemente lo hacían las antiguas *polis* griegas— con un «*ethos denso*», donde los ciudadanos se identifiquen de manera ampliamente homogénea y sedimentada, con lo que (se interpreta que) es y (se valora como que) debería ser su sociedad política de pertenencia. A diferencia de eso, los Estados modernos se caracterizan por presentar «*ethos disgregados*», por carecer de un único *ethos*, naturalizado por la tradición o la propaganda, sedimentado y susceptible de entendimiento, aceptación y compromiso generalizado entre los ciudadanos. Las sociedades modernas se caracterizan por ser el marco de *ethos* diversos, plurales, diversamente compartidos, parcialmente traslapados y parcialmente diferenciados, por lo que en ciertos tiempos y espacios se ignoran mutuamente, pero en otros se oponen de maneras veladas o abiertas, pacíficas o violentas.

Desde la perspectiva del uso ético-político de la razón práctica, se puede prever que habrá conflictos en las relaciones civiles, pero esos conflictos no se originarán de modo necesario en el choque de los intereses privados de meros individuos, antes bien, surgirán como conflictos de cosmovisiones, y así, como conflictos de valores, de finalidades existenciales intersubjetivamente reconocidas y compartidas al interior de comunidades identificadas con *ethos* particulares propios e irrenunciables de comunidades concretas.

Hoy se reconoce que las sociedades políticas formales (los Estados modernos) ni agotan, ni sería deseable que agotasen, los espacios de identificación personal y comunitaria de los ciudadanos. Por eso, no sería raro encontrar a un indígena oaxaqueño para quien su compromiso con el *ethos* yalalteco (con sus usos y costumbres, tradiciones, normas, creencias, música, comida, etc.) se ponga de manera decidida por sobre su presunta pertenencia formal al (¿inexistente o disgregado?) *ethos* aglutinador del Estado de Oaxaca, o al de la (casi metafísica) República Mexicana.

Desde el uso ético-político de la razón práctica, la perspectiva ego-céntrica característica de la perspectiva pragmática es desplazada a favor de una perspectiva etno-céntrica, o dicho con más precisión «*ethos*-céntrica», dado que está referida al *ethos* de una vida compartida, y muchas veces naturalizada por habituación. Los otros —los no conciudadanos, o los no paisanos, o los no miembros de mi comunidad de pertenencia— cobran importancia sólo en tanto están implicados en «nuestra identidad», en nuestra historia, en nuestra autocomprensión y autovaloración. Cuando un ciudadano norteamericano de nuestros días, inflamado por ideales patrióticos, se enrola en el ejército de su país para ir a «instaurar la libertad y la democracia» en Medio Oriente, o cuando un pastor afgano se esconde en una cueva con su familia y pertenencias, sin importar si el ejército que se aproxima es ruso, norteamericano o afgano; no hacen sino dar cuenta de su participación en un particular *ethos* político, en una relación de mixtura con un *ethos* cultural, social, económico, religioso, etc., desde donde los ciudadanos se entienden y se valoran en relación consigo mismos y con los otros, incluyendo al conjunto de sus conciudadanos (en caso de percibir tal cosa como relevante). Desde el punto de vista ético-político de la razón práctica, cada ciudadano y cada miembro de una comunidad cultural concreta, es una persona, y nunca un mero individuo (natural, a-histórico).

Ahora bien, en las relaciones civiles, hay también problemas para los que no resulta suficiente la apelación a un uso ético-político de la razón práctica, esto ocurre cuando, por ejemplo, al interior de un Estado moderno, se requiere establecer una normatividad jurídica que garantice el respeto de ciertas condiciones consideradas como mínimas en relación con asuntos de orden instrumental como el pago de impuestos, o bien de orden normativo, como la libertad, la igualdad y la dignidad humana de los ciudadanos, más allá del *ethos* concreto con el que estén comprometidos en cada comunidad particular.

14. 3. Relaciones civiles y uso jurídico-político de la razón práctica

El uso jurídico-político de la razón práctica exige una doble ruptura, a saber: con la perspectiva ego-céntrica, propia del abordaje político-pragmático, y con la perspectiva *ethos*-céntrica, propia del abordaje ético-político. Ello en razón de que, la exigencia normativa del uso jurídico-político consiste en la regulación común, justa e imparcial, de personas simétricamente consideradas —con independencia de que compartan o no el *ethos* de mi comunidad particular, o constituyan medios u obstáculos en la prosecución de mis intereses privados.

Desde el punto de vista jurídico-político, no puede concederse que la perspectiva de un ciudadano coincide *a priori* con la de todos sus conciudadanos, por consiguiente, no se justifica que uno de ellos pretenda decidir de manera solitaria que sus máximas sean normativamente vinculantes para todos. En esto la propuesta habermasiana se distancia de la de Kant. Puesto que ningún ciudadano concreto —así ocupe el más alto puesto en el poder ejecutivo, legislativo o judicial— puede pretender, a partir de una exploración intra-subjetiva y monológica (*in foro interno*), que la máxima de su acción sea una ley universal de la razón, la alternativa consiste en el establecimiento de criterios procedimentales para la construcción de los ordenamientos jurídicos a partir de la realización de discursos argumentativos, donde se pongan en juego de manera efectiva, y en su

caso puedan desempeñarse, pretensiones racionales de validez como parte de un proceso efectivo de formación de la opinión y la voluntad política no sólo de cada ciudadano específico o cada comunidad particular, sino del Estado considerado en su conjunto. Tal sería la condición de una intersubjetividad enraizada en el proceso mismo de elaboración legal e institucional. Eso puede entenderse como una transformación intersubjetiva y discursiva del imperativo categórico kantiano. Dice Habermas: «tenemos que abandonar las premisas del Derecho racional procedentes de la filosofía del sujeto. Desde el punto de vista de la teoría del discurso, el problema del entendimiento mutuo entre partes cuyas voluntades e intereses chocan entre sí se traslada al plano de los procedimientos institucionalizados y de los presupuestos comunicativos de las argumentaciones y negociaciones que sea preciso desarrollar realmente».lv

De nuevo —como ocurría en los usos político-pragmático y ético-político—, en el uso jurídico-político de la razón práctica se reconoce la constante presencia de conflictos en las relaciones civiles, de ahí, justamente, la necesidad del derecho, como instancia imparcial de regulación. Tales conflictos pueden tener su origen en el choque de intereses privados, o bien en identidades y cosmovisiones cuyos marcos normativos no logran articularse entre sí, pero, en todo caso, la función del derecho consiste precisamente en lograr esa conciliación, y hacerlo a partir de criterios susceptibles de ser reconocidos como justos por parte de aquellos a quienes vinculan, es decir, los ciudadanos.

Desde una perspectiva práctica como ésta, las leyes jurídicas, de manera análoga a las leyes morales, exigen postular una pretensión de universalidad como garantía de que, aquello que establecen como derecho u obligación, sea algo digno de ser reconocido como justo en el marco de procesos discursivos efectivamente realizables, donde puedan plantearse y desempeñarse pretensiones de validez por parte de los implicados, y donde los resultados obtenidos sigan siendo revisables, corregibles. La pretensión de universalidad considerada como presupuesto de la corrección de los términos jurídicos, es garantía de imparcialidad, de que no pretendo una norma jurídica ventajosa para mí (o los míos) aunque sea desventajosa para ti (o los tuyos). Pero la pretensión universalista —con todo y ser indispensable para afirmar la corrección normativa de los términos jurídicos— tendrá que plantearse de tal modo que no conduzca ni al dogmatismo, ni a la negación del otro, del distinto a mí y a nosotros, porque, de acuerdo con Habermas: «quien en nombre del universalismo excluye al otro, que tiene derecho a permanecer siendo ajeno a él, está traicionando su propia idea. Sólo dejando en libertad de modo radical las biografías individuales y las formas de vida particulares se hace digno de crédito el universalismo del igual respeto por todos y de la solidaridad con todo aquello que tiene un rostro humano».lvi

Desde el punto de vista del uso jurídico-político de la razón práctica, la pregunta de «¿qué debemos hacer?», se responde así: «lo que sea justo» —lo que pueda ser entablado y desempeñado como justo en un contexto de simetría argumentativa— y también: «lo que convide o no obstaculice la solidaridad», la posibilidad de compromiso con el otro y con lo otro, más allá de amenazas de coacción y promesas de recompensa a título individual. En un contexto semejante, es mi deber actuar conforme a lo que logre desempeñarse discursivamente como justo. Así, los problemas jurídicos —que siempre son jurídico-políticos— son

CAPÍTULO IV. LAS RELACIONES CIVILES

abordados no sólo desde el punto de vista de su vigencia, sino también desde el de su corrección normativa, pero tal corrección es revisable, falible, dado que es establecida por sujetos históricamente situados, finitos, que no disponen de omnisciencia, ni son infalibles; son personas capaces de lenguaje y acción. Los criterios de justicia logrados por la vía del discurso argumentativo resultan unos criterios de justicia a escala humana —no Natural ni Divina.

La pretensión de corrección normativa como componente del orden jurídico de una sociedad política que aspire a ser justa, es susceptible de desempeño discursivo en términos de pretensiones racionales de validez entabladas por los ciudadanos —sea de manera directa o por medio de representantes—, pero para eso se requiere instaurar adecuados espacios institucionales, de tal forma que las posiciones y los argumentos de los ciudadanos puedan ser efectivamente entablados, y logren tener un peso específico en los procesos de formación de la opinión y la voluntad política de la ciudadanía en general, y de los representantes ciudadanos, en quienes recae en última instancia la responsabilidad de la toma de decisiones vinculantes. No basta con la «libertad de pluma» de la que hablaba Kant, se requieren vías institucionales para la canalización de las propuestas, para la sanción por parte de los ciudadanos de aquellos de sus representantes que estén atendiendo o no sus reclamos políticos, que pueden consistir en la aspiración a la seguridad personal, al reconocimiento de su particularidad comunitaria, al reclamo de su dignidad individual o grupal (como mujeres, personas con capacidades diferentes, indígenas, etc.), a la transformación de la política exterior de su país por razones humanitarias, económicas, ecológicas, etc. Se requiere, en suma, asumir como idea reguladora —y acercarse en la medida de lo posible a ella—, apostar a la funcionalidad de la «esfera pública política» como espacio para la efectiva participación de los ciudadanos en la determinación del sentido de su sociedad política. Eso invita a avocarse a la implementación y perfeccionamiento de «formas de comunicación y prácticas civiles en las cuáles las condiciones de la formación colectiva racional de la voluntad hayan ganado firmeza y consistencia institucional».^{lvii}

Ahora bien, arriba adelantamos cinco posibles supuestos del paradigma de las relaciones civiles como relaciones prácticas (1', 2', 3', 4' y 7'); ahora, luego de analizar la propuesta habermasiana de considerar tres usos de la razón práctica de cara a la gestión de las relaciones civiles, estamos en condiciones de plantear los supuestos 5' y 6' de este paradigma. Son los siguientes:

5') *El supuesto de que los fines de una comunidad o asociación política son de varia índole, y no siempre son fines atendibles en términos instrumentales.*

Ello en razón de que los ciudadanos pueden plantear —y plantearse— diferentes tipos de aspiraciones, y encuentran distintos tipos de realización personal y comunitaria a raíz de su participación en el ámbito de su comunidad o asociación política; así, dependiendo de dónde se coloque la atención, las relaciones civiles pueden significar la base para la plena realización del ciudadano: a) en tanto persona individual, con intereses y fines privados de los que no tenga que rendir cuentas a nadie; b) en tanto persona que comparte un *ethos* comunitario, con fines comunitarios —correspondientes o no con el *ethos* y los fines de su sociedad política general de pertenencia—, donde la posibilidad de afirmación de ese *ethos* particular, posibilitador de su autenticidad como persona,

depende en buena medida de su disposición para embarcarse en procesos ético-políticos de gestión, comunicación, negociación y, en ocasiones, lucha abierta por el reconocimiento de su particularidad, y; c) finalmente, en tanto persona al lado del resto de los miembros de su sociedad política, y aun de la sociedad humana (considerada desde una perspectiva cosmopolita), el ciudadano de un Estado particular puede participar en procesos tendientes a paliar la distancia entre aquello que en un tiempo y espacio determinado establece una ley jurídica positiva, y aquello que, considerado desde el punto de vista de su corrección, puede desempeñarse discursivamente como válido, aun cuando no sea vigente en ninguna comunidad fácticamente identificable hasta el momento. En estrecha relación con el conjunto de los supuestos ya referidos, se plantea, por último, el siguiente:

6') *El supuesto de que, consideradas las relaciones políticas desde la perspectiva de la razón práctica, no se justifica una separación tajante entre gobernantes y gobernados, porque las opiniones de éstos son importantes y las decisiones de aquéllos no son infalibles.*

Los siete supuestos atribuibles al paradigma de las relaciones civiles como relaciones prácticas están basados en el reconocimiento de la importancia de lo relacional y en la negación del egoísmo individualista como rasgo irrebasable de la condición humana. Desde un punto de vista práctico, cada miembro de una comunidad o asociación política es, en principio, un ser de relaciones, que llega a ser virtuoso o vicioso, egoísta o altruista, etc., no sólo en virtud de compulsiones naturales, sino en virtud de ser —más que un individuo-natural— una persona singular, apta para reclamar respeto a su dignidad, autonomía y autenticidad, pero también, siempre una persona al lado de otras personas.

Excursus: Recapitulación y prospectiva

En la *Segunda parte* de este documento (Capítulos II, III y IV) se analizaron los conceptos de *sujeto*, *razón* y *relación*, a la manera de filtros analíticos susceptibles de ser actualizados para el entendimiento y la valoración de diferentes modalidades de ciudadanía dadas o posibles. La tesis que atraviesa esta *parte* consiste en que optar por una u otra de las formas disponibles de concebir al ciudadano en tanto *sujeto*, la *razón* humana y las formas de *relación* entre los miembros de la sociedad política, afectan de manera profunda las modalidades de ciudadanía susceptibles de ser asumidas como existentes, deseables y posibles en los ámbitos de la teoría y la práctica políticas.

En la *Primera parte* (Capítulo I) sostuve que el concepto de «ciudadanía» contiene un duro núcleo de significación básica que en aquel momento supuse constituido por los conceptos de *justicia*, *libertad* e *identidad*. En otras palabras, di por sentado que la condición del ciudadano como *miembro de la sociedad política* era abordable bajo la noción de identidad, mientras su *relación activa* con esa sociedad se podía atender en términos de libertad y su *relación pasiva* en términos de justicia. Ahora bien, el análisis del ciudadano a que nos condujo el tratamiento de los filtros analíticos (en torno a las nociones de sujeto, razón y relación) nos sugiere que no conviene una simple identificación entre membresía e identidad, ni entre justicia y relación estática, ni entre libertad y relación dinámica del ciudadano con la sociedad política; antes bien, en la empresa de construir una red

CAPÍTULO IV. LAS RELACIONES CIVILES

conceptual para el entendimiento y análisis crítico de la ciudadanía, puede resultar fecundo mantener una tensión crítica tanto de la identidad como de la justicia y la libertad con los tres rasgos que durante más de dos milenios se han considerado como *rasgos distintivos de la ciudadanía*; es decir, su membresía, su relación pasiva y su relación activa con la sociedad política. En virtud de esa tensión, los elementos conceptuales constitutivos de la noción-de-ciudadanía (justicia, libertad e identidad) pueden adquirir distintas valencias, como también pueden hacerlo cuando son considerados a la luz de las alternativas abiertas por los filtros analíticos.

La consideración anterior es de mucho peso en el contexto de esta investigación, pues nos exige introducir una modificación importante en nuestra hipótesis inicial de trabajo. A partir de ahora, los elementos conceptuales constitutivos de la noción de ciudadanía se considerarán en términos de dos triadas en mutua interrelación. La primera está compuesta por los que denominaré como rasgos distintivos de la ciudadanía, estos son: 1) la relación pasiva, 2) la relación activa, y 3) la membresía del ciudadano con respecto a la sociedad política. Mientras tanto, la segunda triada se conforma por los que hasta aquí he considerado como sus elementos conceptuales constitutivos, los cuales se expresan en términos más abstractos, más idealizados, y por ello, más proclives tanto a un tratamiento retórico (en el buen y en el mal sentido de la palabra) como a un tratamiento filosófico que permita atisbar en ellos posibles significaciones alternativas, algunas de las cuales —pero no todas— podrán ser consideradas como asociadas con la ciudadanía. En suma, a raíz de este replanteamiento, nuestra nueva hipótesis de trabajo queda como sigue: los discursos teóricos y prácticos, antiguos y modernos, en torno a la ciudadanía, remiten de manera sistemática a dos series de elementos, y dejar fuera de consideración alguno de ellos, o concebirllos de maneras no adecuadas, implica distorsionar el sentido legítimamente reconocido al término «ciudadano», y confundirlo de un modo lingüísticamente arbitrario con el sentido propio de otros términos como: «súbdito», «esclavo», «vasallo» o «residente». Esta hipótesis deberá pasar la prueba de fuego en los análisis de los tres capítulos que conforman la *Tercera parte* de este estudio, cuyo propósito consiste en averiguar: ¿cuáles son los sentidos de «justicia», «libertad» e «identidad» que resultan adecuados a la manera como se concibe y se valora la ciudadanía?, y también, ¿cuáles no lo son?

Así, pues, el cometido de la *Tercera parte* consistirá en la realización de un análisis más puntual de la ciudadanía, a partir de la consideración de: la justicia (Cap. V), la libertad (Cap. VI) y la identidad (Cap. VII). En esta labor, los filtros analíticos construidos en la *Segunda parte*, y los rasgos distintivos de la ciudadanía pergeñados desde la *Primera parte*, cumplirán una función análoga a la de las boyas que se colocan en el mar para indicar rutas y señalar límites, pues por un lado orientarán los análisis, y por otro lado enmarcarán y permitirán la articulación conceptual de las interpretaciones.^{lviii} De cualquier modo, esto no significa que deba esperarse un análisis esquemático; antes bien, constituye una invitación al posible lector para que interroge las consideraciones ulteriores a la luz de los compromisos aquí esbozados.

Notas

ⁱ De modo general, llamo «relaciones civiles» a las relaciones entre los ciudadanos, sean relaciones entre gobernados y gobernantes, entre gobernantes y gobernantes o entre gobernados y gobernados. En el concepto de ciudadanía subyace la idea de que tanto gobernados como gobernantes son ciudadanos. La palabra civil procede de la raíz latina *cive* (ciudadano), y *civitas* (comunidad de los ciudadanos). Lo civil es, entonces, lo relativo a la ciudadanía. No desconozco que en ciertos análisis —especialmente los provenientes de la pluma de teóricos liberales— se plantea una dicotomía entre lo civil por un lado y lo político por otro. Según esto, lo social en sentido amplio corresponde a lo civil, y el lugar protagónico lo ocupan las relaciones de mercado, mientras tanto, lo político se reduce a lo relacionado con los poderes del Estado. Esa distinción puede ser productiva en ciertos análisis (dependiendo del problema que se esté atendiendo y de la perspectiva desde la que se esté atendiendo); sin embargo, puesto que el problema aquí se relaciona con la significación de la ciudadanía, y puesto que los relatos en torno al ciudadano contemporáneo hunden sus raíces en los relatos en torno al *polite* griego y al *cive* romano; considerando eso, en este trabajo lo «civil» [de *cive*] y lo político [de *polite*] remitirán a la ciudadanía, salvo indicación expresa en contrario.

ⁱⁱ Olson, M. *La lógica de la acción colectiva*, p. 17.

ⁱⁱⁱ *Ibid.*, p. 18.

^{iv} Ya sea que se enfatice la contención (o promoción) de conductas en los gobernados por la gestión unilateral de los gobernantes, o bien la recíproca contención (y promoción) de conductas entre unos y otros con la mediación de las instituciones civiles.

^v Dice Gramsci: «el epílogo de *El príncipe* no es extrínseco, <pegado> desde afuera, retórico, sino que por el contrario debe ser explicado como un elemento necesario de la obra o mejor, como el elemento que ilumina toda la obra y que aparece como su <manifiesto político>» (Gramsci, A. «El príncipe moderno. Apuntes sobre la política de Maquiavelo», p. 8)

^{vi} Ver: Maquiavelo, N. «Exhortación para ponerse al frente de Italia y liberarla de los bárbaros», en *El príncipe*, pp. 153-156.

^{vii} Nozick, R. *Anarquía, Estado y utopía*.

^{viii} «*En las acciones de los hombres, y sobre todo de los príncipes, contra los cuales no hay tribunal al que recurrir, se considera primordialmente el fin. Procure, pues, el príncipe conservar su Estado y los medios serán siempre tachados de honrosos y ensalzados por todos porque el vulgo se deja seducir por las apariencias y el acierto final, y en el mundo no hay sino vulgo.*» (Maquiavelo, N. *El príncipe*, pp. 115. Las cursivas corresponden al original)

^{ix} «Hallándose obligado, por tanto, un príncipe a obrar según la naturaleza de los animales debe preferir de entre ellos al león y a la zorra, porque el primero no sabe defenderse de las trampas y la segunda no sabe protegerse de los lobos. Los que únicamente comprenden al león no comprenden bien sus intereses. No puede —ni debe—, pues, un príncipe prudente mantenerse fiel a su palabra cuando tal fidelidad redunde en perjuicio propio y han desaparecido las razones que motivaron su promesa. Si los hombres fueran todos buenos, este precepto sería discutible, pero como son malos y desleales contigo, no es justo que tú seas leal con ellos». (Maquiavelo, N. *El príncipe*, pp. 113-114. Las negritas son mías)

^x «La prudencia... consiste en saber medir la calidad de los obstáculos y adoptar como bueno el menos malo». (*Ibid.*, p. 138) Para Maquiavelo, como luego también para Hobbes y Kant, la prudencia implica una posición de cálculo estratégico, para habérselas con procesos empíricos donde los otros sujetos son considerados como medios o condiciones limitativas. A diferencia de eso, para Aristóteles, la prudencia (*phronesis*) es deliberación práctica, e implica una actitud irrenunciablemente normativa.

^{xi} La oportunidad es una especie de mediación entre la fortuna y la *virtù*, por eso, al referirse a grandes hazañas de gobernantes antiguos, Maquiavelo dice: «inútiles hubieran sido su talento y valor si no se les hubiera presentado la ocasión de emplearlos de la misma manera que no hubiera servido para nada la oportunidad sin sus cualidades personales». (Maquiavelo, *El príncipe*, p. 56)

^{xii} *Ibid.*, p. 97.

^{xiii} *Ibid.*, p. 144. Otros autores comprometidos con el paradigma de las relaciones civiles como relaciones pragmáticas no comparten el presupuesto de la «maldad» de los individuos, en general, se limitan a considerarlos como seres egoístas.

^{xiv} Maquiavelo, *El príncipe*, p. 113.

^{xv} «Una cosa —dice Hobbes— se conoce mejor a partir de aquello que la constituye. Ya que como sucede en un reloj mecánico o en cualquier otra máquina algo más complicada, que sólo se puede conocer cuál sea la función de cada pieza y de cada rueda si se desmonta y se examina por separado la materia, la forma y el movimiento de cada parte, de igual manera, al investigar el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos, es necesario no desde luego desmontar el Estado pero sí considerarlo como si lo estuviese, es decir, que se comprenda cuál sea la naturaleza humana, en qué sea apta o inepta para constituir un Estado». (Hobbes, T. *De cive*, p. 7)

^{xvi} Dice Hobbes: «Iguales son los que pueden lo mismo unos contra otros. Ahora bien, los que pueden lo más, es decir, matar, tienen igual poder. Por lo tanto los hombres son por naturaleza iguales entre sí». (*Ibid.*, p. 17)

^{xvii} Hobbes, T. *Leviatán*, p. 102.

^{xviii} *Ibid.*, p. 103.

^{xix} Hobbes, T. *De cive*, p. 17.

^{xx} *Ibid.*, VI, 3, p. 57.

^{xxi} Nozick, R. *Anarquía, Estado y utopía*, p. 19.

^{xxii} «La filosofía moral establece el trasfondo y los límites de la filosofía política». (*Ibid.*)

^{xxiii} *Ibid.*, pp. 18-19.

^{xxiv} *Ibid.*, p. 7.

^{xxv} Ese último paso del «Estado ultramínimo» al «Estado policía» consistiría en lo siguiente: de acuerdo con Nozick, en el Estado ultramínimo solamente tienen derecho a protección los individuos que contratan (y pagan) su «póliza», pero en caso de conflicto entre individuos contratantes y no contratantes, no habría criterios comunes para solucionarlos, y eso sería en detrimento de unos y otros; por tanto, para evitar esa fuente de incertidumbre, los contratantes de la póliza optarían por absorber el pago de aquellos imposibilitados para contratar su póliza, y entonces, contar con una garantía mayor de cobertura en su seguridad privada. De ese modo, sin proponérselo realmente, se daría el paso al «Estado policía». La erogación adicional pagada por los contratantes para cubrir a los no contratantes no tendría ninguna consecuencia moralmente reprobable (como a juicio de Nozick la tienen todas las medidas redistributivas que obligan a unos a pagar para beneficio de otros), porque sería decidida por los mismos contratantes por razones de estricta conveniencia individual. No por altruismo o solidaridad con los indigentes.

^{xxvi} Nozick, R. *Anarquía, Estado y utopía*, p. 8.

^{xxvii} *Ibid.*, p. 9.

^{xxviii} No se trata de la comparación de cualquier situación anárquica con cualquier situación estatal, sino, del lado de la anarquía, Nozick decide plantear cómo serían las relaciones entre los individuos en el mejor estado de naturaleza razonablemente concebible y, del lado estatal, cómo serían en un «Estado mínimo», limitado de manera exclusiva a cumplir con eficiencia una labor de «Estado policía».

^{xxix} Nozick, R. *Anarquía, Estado y utopía*, p. 11.

^{xxx} *Ibid.*, p. 111.

^{xxxi} Maquiavelo, *El príncipe*, pp. 101-102.

^{xxxii} Hobbes, T. *De cive*, p. 10.

^{xxxiii} Aristóteles, *Metafísica*, VI, I, p. 137.

^{xxxiv} *Ibid.*, § 1140b, 20-25.

^{xxxv} En relación con el concepto del «bien» o de lo «bueno», Aristóteles lo entiende como aquello hacia lo que se tiende, es decir, aquello que se asume como un fin. Ahora bien, como hay fines que se persiguen por sí mismos y otros como medios para el logro de otros fines, serán estos últimos los que terminarán siendo los fines, y serán, de entre los bienes, los mejores. Aristóteles impugna la doctrina platónica de una «Idea del bien», sugiere que los bienes se encuentran relacionados con los hombres y las circunstancias cambiantes a las que se enfrentan, y por eso no hay ninguna cosa identificable como la «Idea del bien». Entre los bienes, la *eudaimonía* es el supremo, pero lo que sea la eudaimonía de un hombre o de una *polis* deberá ser decidido por ese hombre o por los *polites* que conforman esa comunidad política, puesto que no hay una sola definición de lo que sea algo así como «la Idea» de *eudaimonía*, válida para todos los hombres y todas las *polis*, como quiera, en el caso del hombre particular o de la comunidad política, los bienes no se identifican sólo con la

utilidad, sino siempre también con la virtud, la cual exige deliberación y acción consistente en el sentido de la rectitud. Ver al respecto: Aristóteles. *Ética nicomáquea*, especialmente los libros I y II.

^{xxxvi} Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 1, 1094a1-5, p. 131.

^{xxxvii} Se supone que en un conocimiento de ese tipo se basa la diferencia insuperable entre miembros de la *polis* y miembros del *oikos* que por naturaleza no pueden acceder a la vida política.

^{xxxviii} La prudencia se encuentra del mismo lado de la «opinión» (*dóxa*), en cuanto a la parte del alma que las rige, pero se distingue de ella en un aspecto importante. La opinión es fruto de «la experiencia consolidada y compartida», por eso es fundamental como punto de apoyo para la comprensión de los problemas políticos, no obstante, no es una investigación, sino una especie de respuesta; a diferencia de ello, la prudencia, en tanto deliberación práctica, es siempre una investigación. Dice Aristóteles: «La opinión no es investigación, sino ya una especie de afirmación, y el que delibera, tanto si delibera bien como si mal, investiga y calcula». (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, § 1142b, 15-20). Así, pues, la deliberación práctica exige sopesar alternativas y decidir. Si esto es así, y si se reconoce que todos los ciudadanos son aptos para llevar a cabo ese tipo de deliberación, entonces es esperable que muchos ciudadanos puedan deliberar mejor que uno, o que un pequeño grupo.

^{xxxix} *Ibid.*, § 1139a, 10-15.

^{xl} Kant, *Crítica del juicio*, p. 69. Así, para Kant, la filosofía teórica se basa en la facultad de conocer y se refiere a la causalidad natural; la filosofía práctica se basa en la facultad de desear y se refiere a lo que es posible en virtud de la libertad.

^{xli} Serrano, E. *La insociable sociabilidad*, p. 28.

^{xlii} Kant, *La metafísica de las costumbres*: § 46, p. 143.

^{xliii} *Ibid.*, § 49D, p. 164.

^{xliv} Kant, *La paz perpetua*: 237.

^{xlv} El principio de universalización corresponde a la primera forma del imperativo categórico, a saber: «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal». (Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: 39)

^{xlvi} Serrano, E. *La insociable sociabilidad*, p. 73.

^{xlvii} El supuesto de la racionalidad de lo normativo, tiene algunas implicaciones negativas (por lo que niega), como las siguientes: a) la racionalidad en el ámbito práctico no corresponde ni a la especulación puramente teórica, ajena a toda aplicación, ni a la pura deliberación técnica, orientada a la producción de artefactos; b) El diseño institucional de una comunidad o asociación política, no tiene por qué estar basado ni en saberes especulativos presuntamente irrefutables, ni en criterios técnicos; antes bien, sus ejes están constituidos por consideraciones de corrección normativa, como las de bondad y justicia.

^{xlviii} Ver: Wellmer, A. «Derecho natural y razón práctica. En torno al despliegue aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx», pp. 15-69.

^{xlix} Kant sostiene que, aquello que no puedan decidir los ciudadanos sobre sí mismos, no podrá decidirlo el legislador en su nombre. Pero se trata de una consideración contrafáctica, de una idea regulativa; en referencia a los procesos políticos efectivos, considera que los ciudadanos están, en todo caso, obligados a ceñirse al principio de legalidad, aun cuando estén en completo desacuerdo con el sentido de los mandatos civiles. Por otro lado, Aristóteles tampoco las tiene todas consigo, desde hace tiempo se ha planteado que una forma de gestión política con la intervención activa del conjunto de los ciudadanos, sería impensable en el marco de los actuales Estados nacionales, territorialmente extensos e integrados como están por millones de ciudadanos. ¿Cómo podrían estar reunidos en un *ágora*?, ¿cómo podrían tener una participación efectiva?, ¿qué tipo de decisiones tomarían? En fin, ¿cómo podría implementarse en términos realmente operativos una forma de gestión política como esa considerando los rasgos de las sociedades políticas contemporáneas? Los problemas son muchos pero, en la contraparte, ¿qué nos autoriza hoy a sostener (como se hace en la mayoría de las constituciones occidentales) la «soberanía del pueblo» (es decir, del conjunto de los ciudadanos), si los ciudadanos apenas tienen la posibilidad de participación efectiva en las decisiones políticas efectivas?

¹ Acerca de la propuesta habermasiana de considerar cuatro pretensiones universales de validez racional, ver: Habermas, J. «¿Qué significa pragmática universal?», pp. 299-368.

ⁱⁱ En la teoría política de las últimas décadas, el término «pragmático» se emplea en dos sentidos a los que denominaré: acepción A y acepción B. En la acepción A, con «pragmático» se alude a lo

que J. L. Austin identifica como la dimensión «realizativa» o «performativa» de los actos de habla; o bien, si se considera la distinción propuesta por F. de Saussure entre *langue* y *parole* para dar cuenta del lenguaje como sistema y el lenguaje como uso, lo pragmático coincide con el espacio de la *parole*, del lenguaje como uso. A diferencia de lo anterior, la acepción B se basa en un contraste entre lo «pragmático» y lo «práctico», donde lo primero se refiere a la actividad humana en términos de conducta externamente aprehensible, objetiva y ajena a consideraciones normativas, por lo cual el concepto de sentido no ocupa un lugar relevante; a diferencia de eso, la subjetividad, el sentido, y las consideraciones normativas resultan aspectos irrenunciables cuando se alude a lo «práctico» propiamente dicho. Esto no implica que en lo práctico se dejen fuera de consideración los aspectos objetivos, estratégicos, técnicos, etc., sino que siendo elementos considerados como importantes, no se aceptan como suficientes.

Se trata, pues, de dos *términos homónimos* pero con significados radicalmente distintos. A lo largo de este escrito se emplean ambos términos. Esperamos que el contexto de cada aparición proporcione la clave para determinar en cuál de las dos acepciones se emplea en cada caso. Por lo pronto, en este apartado, «pragmático» se emplea en su acepción B, no coincide con lo práctico, aunque, de acuerdo con la propuesta habermasiana, constituye una de sus tres dimensiones.

^{lii} Habermas, J. «Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica», p. 125.

^{liii} Por ejemplo: Adorno, T. W. «Educación después de Auschwitz», «Educación para la superación de la barbarie», pp. 79-92, 105-114.

^{liv} Ver Apel, K.-O. «¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos aprender algo de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral posconvencional desde la perspectiva específica alemana», pp. 70-117.

^{lv} Habermas, J. *Op. cit.*, p. 125.

^{lvi} *Ibid.*, p. 124.

^{lvii} *Ibid.*, p. 126.

^{lviii} Orientarán los análisis porque a partir de las distinciones resultantes en la elaboración de los «filtros analíticos», se dispondrá de puntos de referencia para articular el sentido de ciertas conceptualizaciones que de otro modo parecerían no tener conexión entre sí. Enmarcarán las interpretaciones puesto que —nos guste o no— contar con una serie de boyas orientativas implica algo así como haber construido un horizonte de interpretación, el cual, como todo horizonte, permite atisbar ciertas cosas, pero también plantea límites más allá de los cuales la visión no alcanza. Esa es la paradójica situación en que nos coloca el tipo de abordaje propuesto hasta aquí. Implica un reconocimiento explícito de que no disponemos de un horizonte de interpretación completo (omniabarcante), ni privilegiado, sino que sólo disponemos de un cierto horizonte parcial, imperfecto, y hasta cierto punto arbitrario, del cual esperamos, no obstante, obtener una perspectiva que resulte de algún modo fecunda —en colaboración con otras perspectivas posibles— para el entendimiento, el análisis y la valoración crítica de la ciudadanía como concepto teórico y como institución política práctica de enorme importancia en la escena política contemporánea.

TERCERA PARTE

JUSTICIA, LIBERTAD E IDENTIDAD DEL CIUDADANO

Capítulo V. Justicia y ciudadanía

15. Discriminación y asignación

De acuerdo con una definición clásica de *justicia*, ésta consiste en «dar a cada uno lo que se le debe».ⁱ Algunos afirman que se trata de una definición vacía.ⁱⁱ Quizá tengan razón, pero es un buen comienzo para luego preguntar: 1) *quién* es cada uno, y 2) *qué* se le debe. En ese sentido puede entenderse la siguiente tesis aristotélica: «si las personas no son iguales, no tendrán cosas iguales».ⁱⁱⁱ Según esto, sería injusto dar cosas iguales a personas desiguales. Ahora, ¿cuál será el criterio para determinar la igualdad o desigualdad de las personas? Históricamente ha habido varios. En la *polis* ateniense los «iguales» por excelencia son los ciudadanos: hombres libres, artífices y destinatarios de la «justicia política», miembros de la comunidad de los *polites*. Para ser justo en ese ámbito se requiere considerar: *qué* ha de ser distribuido, entre *quiénes* y en *qué* proporción.^{iv} Hay una pregunta básica: ¿quién es un *polite*?

En la actualidad, las normas jurídicas vinculan en común a los ciudadanos. Conforme a ellas se puede determinar *qué* corresponde a *quién* de manera justa; concretamente, ¿*qué* derechos, deberes, beneficios, cargas, facultades, sanciones..., corresponden a *quién* de manera justa? Pero antes de estar en condiciones de responder la cuestión de ¿*qué* corresponde a *quien*?, es preciso determinar ¿quién es «quién»? Si estamos en la Atenas de mediados del siglo IV a.C., conviene preguntar quién es un *polite*, quién un meteco y quién un esclavo. En un Estado moderno es preciso averiguar quién es un ciudadano, quién un residente legal y quién un inmigrante indocumentado. De este modo, cuando el concepto de justicia es referido a las relaciones jurídico-políticas, implica dos niveles de significación, estructurados con base en dos tipos de normas.^v Unas se refieren al *quién*, y anteceden lógicamente a las otras, referidas al *qué*. Esto es así porque no es posible decir qué normas del segundo tipo se aplican a una persona *P*, si no se sabe: ¿*quién* es *P*?, ¿cómo *quién* cuenta *P*? Para determinar qué normas del segundo tipo se aplican a alguien, se requiere determinar *quién* es, y para ello es preciso aplicar normas del primer tipo.

Supongamos el caso de cierto automovilista. Mientras circula por una carretera española se pasa un alto y es detenido por un oficial de policía. El automovilista carece de documentos que lo autoricen para circular por carreteras españolas, al cabo de un interrogatorio se establece que se trata un inmigrante marroquí sin carta de residencia legal y sin licencia para conducir. Por ser quien es el automovilista, ese incidente podría cobrar un curso completamente distinto del que cobraría si la infracción hubiese sido cometida por un ciudadano español o por

un residente con su documentación en regla. El tipo de sanción aplicable de manera justa al inmigrante marroquí indocumentado sería injusta si se aplicase a un ciudadano español, porque las normas aplicables y el modo de aplicación de cara a cursos de acción similares dependen de quién se es. Ante un curso de acción del tipo *A*, para una persona del tipo *P* (como un ciudadano) se acepta como justo aplicar una norma *N*; mientras ante *A*, para *P'* (como un no-ciudadano) se considera injusto aplicar *N*, y justo aplicar *N'*.

La ciudadanía ha sido uno de los criterios de discriminación más poderosos e implacables ensayados por el género humano a lo largo de la historia para determinar quién se es. Del reconocimiento de alguien como un ciudadano depende qué normas lo vinculan de manera justa y de qué modo es justo aplicarlas. ¿Conforme a cuáles normas será justo evaluar jurídicamente las acciones e intercambios de una persona *P*?, ¿cuáles serán para *P* obligaciones, derechos y sanciones reconocibles como justas? La respuesta a esas y similares preguntas depende en buena medida de la respuesta a una cuestión básica: ¿acaso es *P* un ciudadano?

Arriba nos referimos a dos tipos de normas, ubicadas en dos niveles distintos. A las del primer tipo las denominaremos *normas de discriminación o clasificación*, a las del segundo: *normas de asignación o distribución*. Las primeras permiten determinar quién es quién de manera justa, porque permiten distinguir entre alguien considerado (y considerable desde la normatividad jurídica vigente) como persona o no-persona, esclavo u hombre libre, ciudadano o no-ciudadano. Por su parte, las normas de distribución permiten tener por justa la asignación de derechos y deberes, cargas y beneficios, posibilidades de participación en ámbitos públicos y privados, etc., todo ello dependiendo de quién se sea.

Del lado de las normas de discriminación, Aristóteles apeló al expediente de una presunta «naturaleza» diferente de esclavos y hombres libres; éstos podían ser ciudadanos, aquellos no. A diferencia de eso, cuando se ocupó de las normas de asignación entre los *polites*, las hizo depender de los fines que en las distintas comunidades políticas se consideran como conducentes a su modo de entender la vida buena y justa, y aunque el estagirita presumía la existencia de ciertas leyes naturales, reconocía, asimismo, que el entendimiento humano sólo puede interpretarlas de manera imperfecta; por consiguiente, las consideraba sujetas a replanteamientos, incluso luego de haber sido establecidas en legislaciones políticas.^{vi}

Más recientemente, J. Rawls ha sostenido que las sociedades casi nunca presentan acuerdos generalizados con respecto a lo que sea justo o injusto; pero aun en sus diferencias, los individuos reconocen la importancia de vivir en una sociedad bien ordenada, donde sea posible realizar una distribución justa de las cargas y beneficios de la cooperación social. Así, aun reconociendo abiertamente una diversidad de «concepciones» de justicia, Rawls postula la existencia de un acuerdo intuitivo en lo concerniente al «concepto» de justicia. El concepto es general y abstracto; las concepciones son particulares y concretas. El concepto de justicia consta de dos aspectos: 1) la «distinción [no]-arbitraria» entre las personas, y 2) el «equilibrio debido» entre sus pretensiones con respecto a la distribución de las cargas y beneficios de la cooperación social.^{vii} El primer aspecto se resuelve mediante lo que aquí hemos identificado como normas de discriminación; el

segundo mediante normas de asignación. Ambos pueden adquirir unos u otros contenidos, lo cual dará lugar a diferentes *concepciones* de justicia, pero ambos son constitutivos del *concepto* – abstracto y general – de justicia.

Mientras el *concepto* de justicia plantea las exigencias de distinción no-arbitraria y equilibrio debido, las diferentes *concepciones* de justicia en disputa especifican el contenido concreto de una y otra cosa en una sociedad política concreta, es decir, por un lado: «qué semejanzas y qué diferencias entre las personas son pertinentes para determinar los deberes y derechos» —en la tradición política occidental, eso ha dependido en gran medida de quién califica para ser considerado como un ciudadano y quién no—, y por otro lado: «cuál es la división de ventajas correcta»^{viii}, tanto en las relaciones de ciudadanos con ciudadanos como en las de ciudadanos con no-ciudadanos. En todo caso concreto, la respuesta al segundo aspecto dependerá de la respuesta al primero.

De acuerdo con A. Heller, las normas constituyen grupos sociales. Sólo puede presumirse justificadamente la existencia de un grupo social allí donde existe una normatividad aplicable en común a sus miembros.^{ix} La existencia de un grupo social no depende de la co-habitación en un espacio geográfico común, pues un residente puede ser un no-ciudadano, aun cuando comparta un espacio geográfico común con ciudadanos. El ciudadano y el no-ciudadano forman parte de grupos diferentes, pues son objeto de aplicación de normas diferentes o de aplicación diferenciada del mismo cuerpo normativo. Ese pudo ser el caso de un comerciante extranjero en una ciudad-república italiana durante el siglo XV, porque su mera residencia no lo hacía elegible para ser tratado conforme a la normatividad establecida para el trato de los ciudadanos de esa ciudad-república; también es el caso de un meteco en la Atenas de Pericles a diferencia de un *polite*, y lo es de millones de inmigrantes indocumentados mexicanos que actualmente viven y trabajan de manera ilegal en los Estados Unidos.

La cuestión de la justicia política mantiene una relación estrecha con la ciudadanía. Desde el punto de vista de la justicia política, son ciudadanos aquellos para cuya protección y coordinación ha sido establecido el orden jurídico —por lo cual será en todo caso un orden jurídico-político—, para quienes el cuerpo normativo jurídico determina derechos y deberes en primera instancia, a quienes ese cuerpo normativo iguala entre sí, y para quienes ha de poder considerarse como justo el reclamo de sus derechos y la exigibilidad de sus deberes jurídicos. Los conciudadanos constituyen un grupo interno, diferenciado de otros; por eso, a partir de la existencia de un orden jurídico-político que los vincula en común, quedan de un lado los conciudadanos, como *iguales* entre sí, y por otro lado, los no-conciudadanos, como desiguales con respecto a aquellos; quedan de un lado los miembros del grupo interno establecido a partir de la normatividad jurídico-política, y de otro lado el resto de las personas.

16. Ciudadanía, justicia y derecho

Hasta aquí hemos dado por supuesto un vínculo conceptual necesario entre ciudadanía y justicia, como también entre justicia y derecho, pero ¿es ese el caso? Nuestra tesis afirma que sí, puesto que en las relaciones jurídicas y políticas

cotidianas tiene sentido el empleo de expresiones lingüísticas como: «procuración de justicia» para aludir a la aplicación del derecho; «impartidores de justicia» para referirse a los jueces; «sistema de justicia» para referirse al sistema jurídico; asimismo, se da por sentado que cuando se habla de la vinculación de los ciudadanos con las leyes jurídicas, se alude a una vinculación de los ciudadanos con normas y principios «justos», y cuando los ciudadanos plantean reclamos, lo hacen invocando la «justicia» de sus aspiraciones y/o denunciando la «injusticia» de aquello con lo que no están de acuerdo. Si todas esas expresiones tienen sentido, si son considerables como inteligibles y aceptables en los usos lingüísticos cotidianos, entonces podrá aceptarse que el sentido de la expresión lingüística «derecho», cuando se refiere a un sistema jurídico que vincula a «ciudadanos», se relaciona conceptualmente con la «justicia». Cuando están referidas al ámbito jurídico-político, las expresiones «justicia», «derecho» y «ciudadanía» serán parcialmente ininteligibles si deja de tomarse en cuenta su interrelación. Por eso, sonaría extraño llamar a un juez «impartidor de injusticia», y no es esperable que los ciudadanos planteen sus reclamos en nombre de la «injusticia».

Otra vía para establecer la posible vinculación o no vinculación necesaria entre justicia, derecho y ciudadanía es la consistente en asumirse como neutral, en tal caso, el sentido de los términos lingüísticos «derecho» y «ciudadanía» no remitiría al de «justicia», y así, su sentido será inteligible aún si se le atiende con absoluta independencia de consideraciones acerca de la justicia o injusticia atribuibles al sistema jurídico o a la institución de la ciudadanía, pero esta vía resulta ajena a la significación que damos a las palabras en nuestros diarios intercambios lingüísticos, tanto en ámbitos teóricos como en los prácticos. Por consiguiente, si tomamos en serio el modo en que empleamos el lenguaje, es decir, al lenguaje no sólo en sus dimensiones sintáctica y semántica, sino también en su dimensión realizativa –o pragmática–, tendremos un buen fundamento para sostener que en el nivel del lenguaje como uso, existe un vínculo conceptual necesario de la ciudadanía con un concepto de derecho con pretensión de justicia. Dicho vínculo afecta la significación que atribuimos a los conceptos que encierran dichas expresiones, y desconocerlo implica omitir o desfigurar esa significación de un modo lingüísticamente arbitrario.

La ciudadanía como institución política, solamente ha podido enraizar en sociedades con sistemas jurídicos identificables ya como tales^x, y lo ha hecho, además, en sociedades políticas donde los sistemas jurídicos buscan ser políticamente legitimados mediante el planteamiento de una pretensión de justicia. Ahora bien, si donde se habla de derecho, se asume a la justicia como la idea regulativa que preside –y sería exigible, por razones conceptuales, que presidiese– su creación, interpretación y aplicación, entonces este argumento ubicado en el nivel de la dimensión realizativa del lenguaje, puede ser suficiente para acreditar un vínculo conceptual necesario entre los conceptos de «derecho», «ciudadanía» y «justicia».

Sin embargo, ese argumento resulta problemático para algunos, y extraño para otros, pues los análisis jurídicos y políticos en términos de pragmática lingüística datan de hace apenas unas cuantas décadas y no abundan las referencias a este tipo de problemas en análisis anteriores al siglo XX. Quienes sostienen que las únicas proposiciones lingüísticas significativas son las analíticas y las sintéticas,

buscarán que se les pruebe la existencia de semejante vínculo con los medios de la lógica tradicional –si el vínculo se presume como analítico– o bien mediante pruebas que satisfagan las exigencias de la ciencia empírica –si el vínculo se considera sintético. Argumentan que aún si se acepta algún tipo de vínculo empírico entre derecho y ciudadanía (que sería sintético), eso no bastaría para acreditar la existencia de un vínculo conceptual necesario entre justicia y ciudadanía (que sería analítico). Y que bien pueden aceptarse relaciones empíricas contingentes entre derecho y justicia y entre ciudadanía y justicia, sin conceder la existencia de ningún vínculo conceptual necesario. Argumentos de ese tipo han sido esgrimidos por E. Bulygin en su polémica contra el argumento alexiano de la pretensión de corrección sita en todo derecho jurídicamente no defectuoso.^{xi}

Esos debates son muy importantes aquí, pues desde el Capítulo inicial de esta investigación hemos asumido como hipótesis de trabajo que existe un vínculo conceptual necesario entre justicia y ciudadanía. Si tal tipo de vínculo no se acredita, entonces no será justificado considerar la justicia como un elemento conceptual constitutivo de la noción-de-ciudadanía. En lo que resta de este apartado, nos ocuparemos de analizar tres formas de entender el posible vínculo –o no vínculo– conceptual necesario entre ciudadanía y justicia, en relación con tres formas de concebir el posible vínculo –o no-vínculo– conceptual necesario entre derecho y justicia.

16. 1. Derecho sin justicia... y ciudadanía

Entre las impugnaciones más vigorosas a la tesis del vínculo conceptual necesario entre derecho y justicia se cuentan las de H. Kelsen y A. Ross. De acuerdo con ellos, el concepto de derecho es conceptualmente independiente del de justicia. El derecho requiere ser planteado al margen de toda consideración en torno a la justicia. Ambos autores conciben la justicia como un valor subjetivo, basado en la emoción, indefendible e inatacable racionalmente, mientras el derecho, tal como ellos lo entienden, es un asunto abordable en términos racionales y científicos.

En *Sobre el derecho y la justicia*, Ross sostiene que «invocar la justicia es como dar un golpe sobre la mesa: una expresión emocional que hace de la propia exigencia un postulado absoluto... Es imposible tener una discusión racional con quien apela a la <justicia>, porque nada dice que pueda ser argüido a favor o en contra. Sus palabras constituyen persuasión, no argumento. La ideología de la justicia conduce a la intolerancia y al conflicto...».^{xii} ¿Por qué la apelación a la justicia habría de conducir a la intolerancia y al conflicto? La idea de justicia impugnada por los teóricos iuspositivistas –como Ross y Kelsen– es una idea iusnaturalista de justicia, según la cual, hay una justicia Una, natural y objetiva. A esa idea objetivista de justicia que no comparten, los teóricos iuspositivistas oponen una idea subjetivista de justicia, como manifestación puramente emocional sin ningún anclaje en la razón. Pues bien, la invocación a una idea iusnaturalista y objetivista de justicia implica, efectivamente, convertir la propia exigencia en un «postulado absoluto», y si alguien disiente, convertirá también su propia exigencia en un postulado absoluto. El resultado más probable cuando se enfrentan dos posiciones distintas cuando cada una de ellas se asume como «objetiva», absoluta e irrebalsable, es, en efecto, la intolerancia y el conflicto denunciados por los teóricos iuspositivistas. Pero ello ocurre cuando se apela a una idea objetivista de justicia. Y

cabría señalar que hay aquí una confundente identificación entre idea de justicia e idea iusnaturalista de justicia, como si el concepto de justicia no fuese abordable más allá de la excluyente dicotomía: objetivismo vs. subjetivismo.

En *¿Qué es justicia?* Kelsen afirma que un juicio acerca de la justicia o injusticia es «un juicio de valor determinado por factores emocionales y, por tanto, subjetivo de por sí, válido únicamente para el sujeto que juzga y, en consecuencia, relativo»^{xiii}. Cuando alguien dice: «esto es justo» o «esto es injusto» expresa un juicio de valor, pero «es imposible decidir de un modo racional y científico entre dos juicios de valor que se oponen. En último término, deciden nuestro sentimiento, nuestra voluntad, no nuestra razón».^{xiv} Si perseveramos en nuestros intentos por buscar la justicia es porque buscamos nuestra propia felicidad,^{xv} pero ningún orden social puede satisfacer esa búsqueda, pues la felicidad de un individuo se contrapone a la de otro, y sería imposible lograr la satisfacción de ambos a la vez; además, ningún orden social puede compensar del todo la injusticia de la naturaleza («pues a uno lo ha creado sano y a otro enfermo, a uno inteligente y a otro estúpido»^{xvi}); incluso si se quita el énfasis del individuo y se coloca en el logro de la mayor felicidad para el mayor número –como pretenden los utilitaristas– se trata de una empresa destinada al fracaso, pues la felicidad es un asunto subjetivo y su abordaje en términos colectivos termina por poner su significación en manos de la autoridad social en turno. Pero la justicia-tal-como-la-entiende-la-autoridad no significa nada en el nivel de la subjetividad de cada uno –su verdadero lugar a juicio de Kelsen.

A pesar de sus muchos y poderosos reparos a la posibilidad de los valores –entre ellos el de justicia– para ser fundamentados o criticados de modo racional, Kelsen enuncia lo que es la justicia para él: «Mi justicia –dice–, en definitiva, es la de la libertad, la de la paz; la justicia de la democracia, la de la tolerancia».^{xvii} Ross y Kelsen se ubican en la vertiente que en el § 10 hemos denominado como de la razón de todo-y-nada; una razón con amplias capacidades para vérselas con lo descriptivo pero inútil para atender problemas de corrección normativa y valorativa, a pesar de eso, ambos autores alegan su compromiso, por ejemplo, con la democracia y la tolerancia, pero, como ha señalado C. S. Nino^{xviii}, de haber sido consecuentes con sus propias premisas, habrían tenido que admitir que la tolerancia es tan indefendible racionalmente como la intolerancia, y tan inatacable racionalmente es un régimen dictatorial como uno democrático.

Sobre las bases sugeridas por autores como Ross y Kelsen, bien podría ser erigido un orden jurídico «racional» y «científico». Pero para nosotros la pregunta es si semejante orden jurídico sería un orden «civil», entendido como un orden constituido por ciudadanos, no por meros súbditos, esclavos o residentes. La respuesta es no. Sobre esas bases podría haber un Estado y un derecho racionales y científicamente defendibles, sin justicia ni ciudadanía. Ello se pone de manifiesto cuando Kelsen analiza las relaciones entre Estado, derecho y ciudadanía. Para él, la existencia de un orden jurídico o estatal exige la presencia de *súbditos*, no de ciudadanos. Resulta «secundario» para la racionalidad del orden estatal si hay o no ciudadanos^{xix}, en cambio, resulta indispensable que haya súbditos, sometidos al sistema de «normas coactivas» en que consiste el orden jurídico o estatal.^{xx} De acuerdo con este autor, el «súbdito» puede mantener con el orden estatal o jurídico tres tipos de relaciones, a saber: activas, pasivas y negativas. La *relación pasiva*

plantea al súbdito la obligación de hacer u omitir lo estatuido jurídicamente. La *relación activa* lo faculta o autoriza para producir normas jurídicas, sean políticas (cuando participa en la «formación de la voluntad del Estado»), o individualizadas (cuando establece un contrato particular o inicia una *actio*^{xxi}). Finalmente, la *relación negativa* deja al súbdito libre frente al Estado, pues «todo lo que no está prohibido está permitido». El autor pide no confundir «derecho» con «libertad», lo cual significa no confundir la relación activa con la negativa. De conformidad con la relación activa, el súbdito está autorizado o facultado para ciertas cosas y, en consecuencia, tiene derechos; en cambio, en virtud de la relación negativa no tiene derechos, sólo dispone de espacios «libres del Estado»: tiene libertades. Pero la presencia de unos márgenes donde los súbditos pueden hacer u omitir sin riesgo de coacción estatal no es condición necesaria para la existencia del derecho ni del Estado, como tampoco lo es que tengan derechos, por tanto, la única relación necesaria de los súbditos con el orden estatal o jurídico es la negativa, pues, a juicio de Kelsen: si se «renunciase a poner determinados hechos bajo la sanción de ciertos actos coactivos, entonces ese orden ya no sería Estado, porque ya no constituiría una ordenación coactiva».^{xxii}

En las investigaciones kelsenianas en torno al orden jurídico o estatal, el concepto de «ciudadano» no cumple ningún papel protagónico. Por lo regular se habla de «hombres» o de «súbditos», no de «ciudadanos». ¿Se trata de un descuido casual o existen para ello razones sistemáticas? Hay al menos dos razones sistemáticas. Primero, la relación de sumisión al orden estatal es la condición esencial para la vigencia y eficacia del derecho y el Estado, por eso, para que haya derecho y Estado se requieren súbditos, mientras la ciudadanía es secundaria y prescindible.^{xxiii} En segundo lugar, Kelsen toma la decisión metateórica de negar toda posibilidad de apoyo racional a las opciones normativas y valorativas, entre ellas, las referidas a la preferibilidad de un orden jurídico justo sobre uno injusto y la preferibilidad de la condición del ciudadano sobre la del mero súbdito. Ambas razones se resumen en la consigna iuspositivista –suscrita tanto por Ross como por Kelsen– de averiguar qué *es* y cómo *es* un orden jurídico fáctico y eficaz, sin discutir cómo *debería* ser. Ambos autores consideran su empresa como científica y, en consonancia con su idea de científicidad, consideran esa empresa como completamente ajena a consideraciones valorativas.

Ambas razones son contradichas por el compromiso (¿acaso irracional, relativo y meramente subjetivo?) de Ross y Kelsen con valores como la libertad, la paz, la democracia y la tolerancia. Los análisis rossianos y kelsenianos no pueden ser tan impecables como sus autores hubiesen querido en orden a colmar sus aspiraciones de racionalidad y científicidad, pues introducen a contramano cuestiones postuladas por ellos mismos como racionalmente inatacables e indefendibles. Si se atienen a sus planteamientos básicos, se ven precisados a reconocer que, según ellos, un orden jurídico o estatal erigido sobre bases racionales y científicas está al margen de juicios de valor –como la justicia– y está necesariamente integrado por súbditos, pero puede prescindir –sin mengua de racionalidad y científicidad– de la ciudadanía. Un miembro de semejante orden mantendrá con el Estado una *relación pasiva*-pasiva-pasiva, esto es: pasiva en la *producción*, pasiva en la *interpretación* y pasiva en la *aplicación* del derecho; pero Kelsen reconoce que ese tipo de relación no es la propia de la ciudadanía, pues ésta

implica una relación activa en la producción e interpretación del derecho, y pasiva en su aplicación.

¿Acaso la consideración de la ciudadanía es distinta en un teórico iuspositivista como H. L. A. Hart, quien acepta ciertos vínculos –si bien contingentes– entre derecho y moral, y de ahí, entre derecho y justicia? La respuesta es negativa. Cuando Hart –en discusión con la doctrina austiniana del derecho como órdenes de un soberano respaldadas por amenazas de coacción– propone la distinción entre «hábito convergente» y «regla obedecida», sugiere que en el primer caso basta con el «punto de vista externo», es decir, el de las manifestaciones externamente observables de los súbditos que deberán estar en no-disonancia con las órdenes del soberano, mientras en el segundo caso –propuesto por él–, se requiere considerar también un «punto de vista interno», referido a las motivaciones que los sujetos vinculados por el orden jurídico pueden tener para observar o transgredir las reglas del derecho. Esto lleva a pensar que la consideración de las motivaciones de los súbditos o ciudadanos para obedecer las reglas jurídicas conduciría a Hart a otorgar cierta relevancia a la aspiración de justicia, como parte del punto de vista interno; sin embargo, esto no es así. Cuando en el análisis hartiano se pasa del ejemplo referido a una «sociedad simple» –tribal– y se plantea el propósito de averiguar de manera «realista» las implicaciones del análisis en el contexto de un Estado moderno, se suaviza la exigencia de considerar el punto de vista interno. ¿Cómo explica esto Hart? Para él, en un Estado moderno, por un lado está la gente «común», la «masa» de la población, los ciudadanos «ordinarios» (una especie de súbditos); por otro lado, están los «funcionarios» y «expertos» del sistema, como son los jueces y abogados (los cuales sí son suertes de ciudadanos). Dice Hart: «Hablar de que *la masa* <acepta> estas reglas, tal como los miembros de una pequeña tribu podrían aceptar la regla que confiere autoridad a sus sucesivos jefes, implicaría atribuir a *los* ciudadanos *ordinarios* una comprensión de cuestiones constitucionales que ellos podrían no tener. Sólo exigiríamos tal comprensión a los *funcionarios* y *expertos* del sistema». ^{xxiv} De ese modo, se pone en un predicamento la distinción entre hábito convergente y regla obedecida, pues si la «masa» –el conjunto de ciudadanos «ordinarios»– no «comprende»; y si sólo puede presumirse que los expertos y funcionarios del sistema «aceptan» y «comprenden» las reglas jurídicas como tales, entonces, sólo de esos pocos ciudadanos –no comunes, no ordinarios, no de la masa– se puede presumir realísticamente que «obedecen» las reglas jurídicas, mientras, al parecer, de la masa bastaría la constatación de un «hábito convergente» con la norma jurídica como prueba de la eficacia del sistema. Esto significa que, en el nivel de la interpretación del derecho, sólo de los funcionarios y expertos del sistema sería esperable –de modo «realista»– una relación «relativamente» activa. Hart no tiene empacho en manifestar su acuerdo en este punto con la doctrina de Austin, pues la fuerza de tal doctrina reside, a juicio suyo, «en que nos obliga a pensar en términos realistas este aspecto relativamente pasivo de este fenómeno complejo que llamamos la existencia de un sistema jurídico. La debilidad de la doctrina [austiniana] radica en que oscurece o desfigura el otro aspecto relativamente activo, que se advierte principalmente, aunque no en forma exclusiva, en los actos de creación, de identificación y de aplicación del derecho, realizados por los funcionarios o por los expertos del sistema». ^{xxv} Si quisiésemos

seguir de modo literal la argumentación hartiana, no diríamos simplemente que los ciudadanos de la «masa», «ordinarios» o «comunes» mantienen con el sistema jurídico una relación pasiva-pasiva-pasiva, sino sólo «relativamente» pasiva-pasiva-pasiva, mientras los expertos y funcionarios mantienen una relación «relativamente» activa-activa-pasiva. Lo que haya de significar esa «relatividad» no se aclara en el texto hartiano, y seguramente no es relevante para discutir lo que a él le interesa, a saber, el concepto de derecho. Pero sí lo es para nosotros, pues nuestro propósito es averiguar las condiciones de posibilidad de la ciudadanía en relación con la justicia y el derecho. Y para nosotros resulta muy revelador que en una propuesta como la de Hart, el ciudadano «ordinario», «común» o de la «masa» es relativamente un mero súbdito, a diferencia de los expertos o funcionarios del sistema, que serían los únicos candidatos serios a una ciudadanía relativa.

Detrás de, o junto con, esa minusvaloración de la ciudadanía está, a juicio nuestro, el hecho de que Hart acepta ciertas relaciones entre derecho y moral, como también entre derecho y justicia, pero las asume como contingentes y prescindibles. Tales relaciones se enraízan en las ideas morales compartidas por los expertos y funcionarios del sistema —y quizá por los ciudadanos ordinarios—; así, tienden a infiltrarse en los contenidos del derecho entendido como un sistema de reglas; pero si tales relaciones son asumidas como *de hecho* y meramente *contingentes*, entonces no son de ningún modo exigibles o preferibles, y si además el concepto hartiano de «moral» es objetivista y naturalista —el blanco favorito de los teóricos iuspositivistas—, por lo que se concibe a la moral como un conjunto de fórmulas inamovibles, «inmunes al cambio deliberado»^{xxvi} de ello se siguen dos consecuencias: 1) es esperable que la presencia de apelaciones a la moral en general, y a la justicia en particular, en el ámbito del derecho, conduzcan a posiciones dogmáticas e introduzcan elementos de tensión e intolerancia entre los participantes en las relaciones jurídicas —como las anunciadas por Ross y Kelsen—, por tanto, es preferible no otorgarles ningún lugar sistemático en el concepto de derecho, y 2) en el contexto de un derecho entendido desde un punto de vista positivista —que se ocupa de él tal y como presuntamente es, y se desentiende de cómo debería ser— no podría considerarse racional un alegato a favor de la moral en general ni de la justicia en particular, y tampoco sería racional sostener la preferibilidad de la relación activa —del ciudadano— sobre la pasiva —del mero súbdito. Por razones de «realismo», racionalidad y eficacia jurídica, sólo queda aceptar que en un Estado moderno la condición de un ciudadano «ordinario», «común» o de la «masa» es —de hecho— relativamente pasiva-pasiva-pasiva, es decir, análoga a la de un mero súbdito.

En resumen, desde las versiones rossiana, kelseniana y hartiana de la concepción positivista del derecho, la ciudadanía es una institución política secundaria y prescindible. Tan indefendible e inatacable racionalmente es la justicia o injusticia del derecho, como la posible preferibilidad de la condición del ciudadano sobre la del mero súbdito. La inatacabilidad e indefendibilidad racional de la justicia y de la ciudadanía se deben a la misma razón, a saber, la inatacabilidad e indefendibilidad de toda pretensión de corrección normativa o valorativa —en el ámbito de las relaciones jurídicas y políticas como en cualquier otro ámbito. Ninguno de esos tres autores aceptaría nuestro alegato a favor de la

vinculación conceptual necesaria de la justicia con un derecho referido a ciudadanos, y ello a partir de la consideración de la dimensión realizativa del lenguaje, que permite identificar el sentido con el que efectivamente empleamos y entendemos tales conceptos durante nuestros intercambios lingüísticos de todos los días.

16. 2. Derecho con justicia absoluta... y ciudadanía

En contraste con la tesis iuspositivista de la desvinculación de la justicia con el derecho y la ciudadanía, un teórico iusnaturalista como Cicerón plantea en clave estoica que «todo derecho debe ser laudable... las leyes se han inventado para el bien de los ciudadanos, conservación de las ciudades, tranquilidad y bienestar de todos; los primeros legisladores manifestaron a los pueblos que escribirían y propondrían cosas cuya adopción y establecimiento les proporcionaría vida dichosa y honesta, y dieron el nombre de leyes a lo que compusieron y sancionaron. Fácil es deducir de aquí que los que impusieron a los pueblos mandamientos injustos y perniciosos, habiendo obrado en contra de su declaración y promesa, hicieron cosas muy diferentes a leyes; por lo cual claramente se ve que la palabra ley, bien entendida, encierra el propósito y la necesidad de legislar lo justo y lo recto».^{xxvii} Desde este punto de vista, existe un vínculo conceptual necesario entre derecho y justicia, puesto que *sólo las leyes justas merecen el nombre de «leyes»*; y hay también un vínculo conceptual necesario entre justicia y ciudadanía, pues el verdadero derecho, es decir, el derecho justo, no tiene otro fin sino cumplir *la promesa hecha a los ciudadanos* de ser establecido para el logro de una vida dichosa y honesta, y ese cometido sólo se considera realizable en un orden civil justo, es decir, un orden jurídico-político al interior del cual los ciudadanos se hayan sujetos a verdaderas leyes, es decir, a leyes justas.

Para Cicerón, como para muchos teóricos iusnaturalistas, la especie humana comparte con Dios la capacidad de razón; en virtud de esa capacidad puede reconocer la ley natural (identificada con la ley divina y la ley de la Razón) y legislar conforme a ella, por consiguiente, el «derecho» digno de ese nombre, aunque establecido en cada caso por un legislador terrenal, «no lo establece la opinión, sino la naturaleza».^{xxviii} Un legislador que detente un gran poder terrenal puede estatuir normas injustas, pero entonces no establecerá verdaderas leyes, pues eso sólo podrá hacerlo si atiende los dictados de la «recta razón». Sólo de esta manera estatuirá verdaderas leyes y contribuirá a probar la máxima de que todos los seres humanos «hemos nacido para la justicia»^{xxix} tanto más si nos reputamos de ser ciudadanos, no meros súbditos ni esclavos. En una versión de la doctrina iusnaturalista como la de Cicerón, se establece un vínculo conceptual necesario entre derecho y justicia, y también entre justicia y ciudadanía; sin embargo, ese vínculo no es del tipo del que hemos presupuesto aquí, y ello por dos razones. En primer lugar, porque las doctrinas iusnaturalistas presuponen una justicia Una, que es la única alternativa concordante con La naturaleza, inmutable e irrebasable; ese tipo de asunciones conduce derechamente –como lo han hecho notar correctamente los teóricos iuspositivistas– a asumir actitudes dogmáticas e intolerantes con quienes piensan distinto. En el iusnaturalismo no hay cabida para el reconocimiento de lo que J. S. Mill identifica como la «falibilidad» y «corregibilidad»^{xxx} de los resultados de la razón humana, como tampoco tiene

CAPÍTULO V. JUSTICIA Y CIUDADANÍA

mayor sentido la deliberación pública de los asuntos políticos, puesto que quienes saben lo que es justo, no tienen nada que discutir, nada que escuchar y nada que aprender de quienes disienten de ellos. En segundo lugar, desde el iusnaturalismo se puede *naturalizar* tanto la justicia de la condición del ciudadano, como la justicia de la condición del súbdito o incluso del esclavo. Por lo tanto, se puede justificar iusnaturalistamente un vínculo conceptual necesario entre justicia y ciudadanía, pero también entre justicia y sumisión a un soberano absoluto, y aún entre justicia y sujeción a un amo. En el primer caso, la condición del ciudadano será justa; en el segundo, lo será la condición del súbdito; en el tercero, lo será la condición del esclavo. En los tres casos, el veredicto será inapelable.^{xxxii}

Históricamente, las principales críticas al iusnaturalismo han provenido del iuspositivismo, y las principales críticas al iuspositivismo han provenido del iusnaturalismo. Para un iusnaturalista la fórmula identificatoria del derecho es: *Veritas, non auctoritas facit legem*, es la verdad, no la autoridad la que decide si estamos o no en presencia del derecho —pues el derecho injusto no es verdadero derecho. Para un iuspositivista, la fórmula definitoria del derecho es: *Auctoritas, non veritas facit legem*, es la autoridad, no la verdad quien decide lo que sea o no derecho. En uno y otro caso, los súbditos o la «masa» de ciudadanos «ordinarios» son algo similar a convidados de piedra, pues no tienen nada que agregar; están llamados a someterse a lo establecido por la autoridad legislativa terrenal o bien por una entidad supra humana, sea la naturaleza, la Divinidad o una Razón con mayúscula, cuyos designios son completamente justos, indiscutibles e inmutables. En ambos casos —aunque por razones diversas—, importa poco que al interior de un orden jurídico-político se acepte o se niegue la presencia de ciudadanos, pues el espacio disponible para el ejercicio de una relación activa con dicho orden es bien estrecha; y en ambos casos son amplias las posibilidades para justificar una relación pasiva.

En el dilatado debate entre iuspositivistas y iusnaturalistas, es posible identificar una asunción no aclarada por ninguno de los dos bandos, a saber, es la consistente en una concepción de la razón humana como una razón abstracta, analizable en dos vertientes, como una razón de todo-y-nada —como la asumida por los iuspositivistas—, o como una razón de todo-y-todo —como la suscrita por los iusnaturalistas, pero, insisto, en ambos casos se trata de una razón abstracta^{xxxiii} que, cuando se ve precisada a internarse en el ámbito normativo, o bien se declara incompetente —como hacen los iuspositivistas—, o bien se abroga la posibilidad de acceder a lo absolutamente justo, de una vez por todas —como hacen los iusnaturalistas de antes y de ahora, de los estoicos a los padres de la Iglesia, y de los autores de la moderna doctrina de los derechos naturales del hombre y del ciudadano^{xxxiii} hasta los autores contemporáneos que creen haber encontrado, mediante el ejercicio de una razón en el vacío, los principios que cualquier individuo racional —que logre la purga de su intelecto— aceptaría para su convivencia en una sociedad política justa.

Más allá del iuspositivismo y el iusnaturalismo podrían explorarse las potencialidades de concepciones de derecho, justicia y ciudadanía, que den cabida no a la sinrazón en el terreno normativo y valorativo —como hacen los positivistas—, pero tampoco a una presunta razón supra humana, absoluta, indiscutible, proclive al dogmatismo y la intolerancia —como tiende a ser la de los

iusnaturalistas—, sino a una razón a escala humana como aquella de la que —según presuponemos aquí— disponen los ciudadanos de carne y hueso que pueblan los órdenes civiles terrenales.

16. 3. Derecho razonablemente justo... y ciudadanía

Con base en una Teoría del discurso de influencia habermasiana y apeliana, R. Alexy ha defendido en los últimos años la tesis del vínculo conceptual necesario entre derecho y corrección normativa, donde la justicia es una de las principales pretensiones de corrección normativa de todo sistema jurídico considerable como jurídicamente «no-defectuoso». A diferencia de los teóricos iuspositivistas, para Alexy una pretensión de corrección normativa y valorativa no tiene por qué declararse irracional en principio, antes bien, puede reconocerse como argumentativamente fundamentable y refutable. A diferencia de los teóricos iusnaturalistas, Alexy no reconoce la posibilidad de fundamentación de una justicia Una, irrebasable, sino sólo de una justicia susceptible de fundamentación racional, pero racional a escala humana, por tanto, susceptible también de ser discursivamente puesta en tela de juicio, refutada, revisada y corregida por seres humanos, es decir, por seres finitos, falibles, históricamente situados en cada caso. Lo Racional con mayúscula —avocado al logro de verdades acabadas—, es sustituido por lo aceptable —hasta nuevo aviso— como razonable, en el contexto de procesos discursivos. Lo racional, lo es con minúsculas. «Es supponible —dice Alexy— que bajo las condiciones humanas no es posible superar esta medida de razón práctica en el derecho».^{xxxiv}

Antes del surgimiento de la Teoría del discurso, autores como Aristóteles, Rousseau y Kant habían concebido la relación del ciudadano con el orden político-jurídico como una *relación activa-pasiva*,^{xxxv} activa en la creación y pasiva en la sujeción del ciudadano al orden jurídico, pero estos autores no se ruborizaron cuando postularon la preferibilidad de una relación de este tipo sobre una pasiva-pasiva; tampoco declararon irracional, ni irremediamente relativa, ni meramente emotiva su elección, ni se vieron precisados a defender ese compromiso en contra de sus propias premisas; pues para ellos, la pretensión de justicia del orden jurídico-político es tan indispensable como racionalmente fundamentable. Si de acuerdo con estos autores la *razón práctica* es la más adecuada para atender los problemas éticos, políticos y jurídicos, y es susceptible de abordar problemas de corrección normativa y valorativa, entonces está del todo justificado plantear en términos racionales la preferibilidad de la condición del ciudadano sobre la del súbdito, y de un orden jurídico justo sobre uno injusto.

La diferencia entre el iuspositivismo y una teoría del derecho basada en el concepto de razón práctica como el planteado por Alexy desde la Teoría del discurso, es ésta: en el primer caso se niega el estatuto de racional a todo aquello que implique juicios de valor, por eso se renuncia a la justicia y se otorga una importancia secundaria y residual a la ciudadanía; mientras tanto, en el segundo caso, se plantea la posibilidad de atender racionalmente los problemas de corrección normativa, por eso se considera preferible un derecho justo a uno injusto, y se pondera la condición del ciudadano como preferible a la condición del súbdito. Si para un positivista, al Estado y al derecho sólo les son exigibles la legalidad conforme al ordenamiento y la eficacia fáctica —entendida como el

sometimiento efectivo de los súbditos a las disposiciones legales—, para un teórico del derecho que, como Alexy, suscribe el concepto de razón práctica en la tesitura de la Teoría del discurso se requiere, además de las dos condiciones anteriores, el desempeño discursivo de pretensiones de corrección normativa, y entre ellas, de un modo destacado, pretensiones de justicia al interior del orden civil. Y se considera, asimismo, que los ciudadanos ordinarios están cualificados para entablar pretensiones de ese tipo.

En *El concepto y la validez del derecho*, Alexy presenta un mosaico de tres situaciones hipotéticas para analizar, a partir de ellas, la posibilidad de un orden jurídico identificable como tal. Aquí nos interesa retomar esas tres estampas alexianas para analizar no sólo las condiciones de posibilidad del derecho, sino de la ciudadanía en relación con la justicia. Las tres situaciones propuestas por Alexy corresponden a lo que él denomina como: 1) un «orden absurdo», 2) uno «depredatorio», y 3) uno «de dominación». En cada caso, Alexy pregunta: ¿Hay aquí un orden jurídico? Nosotros preguntaremos, además: ¿hay aquí un orden civil—entendido como un orden constituido por ciudadanos— y justo?^{xxxvi}

1) Lo que Alexy denomina como un «orden absurdo se presenta cuando un grupo de individuos es gobernado de una manera tal que no son cognoscibles ni fines coherentes del o los gobernantes ni tampoco los gobernados pueden perseguir permanentemente sus fines. Es concebible un grupo más o menos grande de personas dominado por un grupo de exaltados armados. Los dominados no tienen ningún derecho. Dentro del grupo de los armados está prohibido cualquier acto de violencia. Fuera de esta norma permisiva no existe ninguna otra norma general».^{xxxvii} En tal situación, las órdenes de los miembros del grupo gobernante pueden ser contradictorias, imposibles de cumplir en algunos casos, observadas por los dominados sólo por temor a la coacción, aunque no cabe esperar que la observancia puntual a las órdenes de los exaltados armados les evitará males mayores a los dominados. La única norma existente prohíbe la violencia de los gobernantes entre sí. Difícilmente podrá decirse que haya ahí un orden jurídico, pues el orden absurdo no cumple con rasgos formales como la existencia de leyes generales, no retroactivas, públicas, etc.; ni con una autoridad con facultad legislativa; ni con algo parecido a una *Grundnorm* o normas de reconocimiento que constituyesen las piedras de toque del resto de las normas jurídicas. Tampoco puede decirse que los dominados sean ciudadanos. Ni siquiera les cabría el apelativo de meros súbditos, pues se trata de suertes de rehenes a la entera disposición de los miembros del grupo armado, cuyos miembros ordenan o prohíben cosas a los dominados de manera enteramente discrecional, sin finalidad ni concierto reconocible. Se trata, pues, de la más pura forma de tiranía imaginable—A. Heller llama a la situación de tiranía «el reino de la justicia absoluta».^{xxxviii}

2) «El orden absurdo —continúa Alexy— se convierte en un *orden depredatorio* o de asaltantes cuando los exaltados se transforman en bandidos organizados. Esto supone por lo menos que se introduce una prohibición de violencia y una jerarquía de mandos entre armados».^{xxxix} La norma que prohibía la violencia entre los armados, se complementa ahora con una jerarquía de mandos entre ellos; en esa situación es posible dictar un sistema de reglas para que los dominados se conserven como objetos adecuados de explotación por parte de los «bandidos organizados», por ejemplo para poder extraerles en condiciones

óptimas ciertos órganos de su cuerpo con fines comerciales. En esta situación es discutible si hay o no un sistema jurídico. Si se suscribe la tesis iuspositivista de que hay un sistema jurídico allí donde hay una autoridad soberana con poder coactivo para hacer valer sus órdenes generales, entonces si lo hay; también lo habría en razón de la tesis iuspositivista de que hay un sistema jurídico ahí donde existe legalidad conforme al ordenamiento y eficacia social en el sentido de una alta probabilidad de obediencia de la normatividad jurídica por parte de los súbditos; pero si se atiende la premisa iusnaturalista y iusdiscursivista de que sólo puede acreditarse la existencia de un orden jurídico donde es posible reconocer una pretensión de justicia en las leyes, en su interpretación y en su aplicación, entonces el orden depredatorio no es legítimamente reconocible como un orden jurídico. Para Alexy, en esta situación sólo puede aspirarse a contar con un orden jurídico «jurídicamente defectuoso». Por otro lado, puesto que los sometidos a ese orden no tienen ningún derecho, no pueden considerarse como ciudadanos, aunque ya presentan los rasgos distintivos de los meros súbditos, a saber, su relación completamente pasiva con un orden jerárquicamente organizado, donde ellos ocupan el nivel inferior, por lo que se hallan enteramente supeditados a órdenes generales emanadas de los miembros de los niveles jerárquicamente superiores.

3) «A la larga –agrega Alexy–, el orden depredatorio resulta no ser funcional. Por ello, los bandidos se preocupan por su legitimación. Se convierten en dominadores y, con ello, convierten su orden depredatorio en un *orden de dominación*. Siguen manteniendo la explotación de los dominados. Pero los actos de explotación se llevan a cabo a través de una praxis reglada».xl Ahora, las actividades de explotación de los dominados deberán ajustarse al cumplimiento de ciertas reglas generales, y esas reglas serán presentadas a los dominados como adecuadas para todos, incluso para ellos, pues hay un interés por la legitimación del sistema. Por ejemplo, aunque los dominadores emplean los órganos de los dominados para comerciar, las extracciones deberán hacerse conforme a ordenamientos legalmente establecidos, pero, además, se buscará convencer a los dominados de que es justo extraerles sus órganos, siempre que ello se realice con apego a la ley. Este sistema se orienta decididamente a la explotación de los dominados, pero ya sería difícil impugnar su caracterización como un orden jurídico, pues en él existe legalidad conforme al ordenamiento, eficacia social y pretensión de corrección material. Su diferencia con el orden absurdo consiste en que aquí hay normas generales, como comienza a haberlas en el orden depredatorio, pero a diferencia de éste, el punto decisivo es, a juicio de Alexy, «que en la praxis del sistema de dominación está enraizada una pretensión de corrección que se hace valer frente a cualquiera».xli Eso significa que un miembro del grupo dominante puede ser objeto de una querrela por haber extraído los ojos a un miembro del grupo de los dominados sin atender la normatividad jurídica vigente. Si se acredita su culpabilidad, podrá considerarse injusta su actuación (puesto que se aceptan pretensiones de corrección) además de ilegal, aunque sería legal y justa si la extracción se hubiese realizado respetando los ordenamientos jurídicos vigentes. La diferencia clave reside en el interés por la legitimidad del sistema, que lleva a los miembros del grupo dominante a plantear pretensiones de corrección incluso de cosas tales como la extracción de órganos de los dominados para que los dominadores se beneficien con las ganancias económicas que procura su venta. La

pretensión de corrección del orden jurídico, aunada a la legalidad conforme al ordenamiento y la eficacia social, permiten a Alexy identificar como jurídico al orden de dominación; y nos permiten a nosotros atestiguar que en un orden como éste es ya posible plantear un vínculo conceptual necesario entre justicia y derecho, puesto que el interés del grupo dominante por la legitimación del sistema le obliga a introducir pretensiones de corrección, y sin pretensiones de corrección sería imposible lograr la ansiada legitimación. Esto significa que en un sistema jurídico donde haya un interés por la legitimidad o tan siquiera por la legitimación, resulta imposible eludir la necesidad de plantear pretensiones de justicia. Pero, ¿qué ocurre con la ciudadanía?, ¿acaso basta con reconocer un orden como jurídicamente no defectuoso para conceder que se trata de un orden civil, entendido como un orden constituido por ciudadanos? La respuesta es no. ¿Qué le falta al orden de dominación para ser considerado como un orden civil? Para dar cuenta de ello, vamos a proponer –más allá de Alexy– una cuarta situación hipotética, a la que denominaremos «orden civil».

4) El orden de dominación propuesto en el experimento mental alexiano podría convertirse en un «orden civil» si satisface una condición adicional, a saber, si se eliminan formalmente las diferencias entre los miembros del grupo dominante y los del grupo dominado, pues si un orden civil es un orden constituido por con-ciudadanos, es preciso reconocerlos formalmente como iguales entre sí, de lo cual se sigue que todos ellos, en tanto iguales, tendrán a su disposición ciertos derechos, y por cierto, los mismos para todos. Si atendemos la sugerencia kelseniana al respecto, los derechos no son simplemente espacios de no-interferencia jurídica o estatal, sino que implican una «relación activa» con el orden jurídico, puesto que autorizan o facultan a los ciudadanos, ya sea para participar en la «formación de la voluntad política» para la creación de leyes generales –sea en forma directa o mediante representantes–, o bien para la producción de normas jurídicas individualizadas mediante el establecimiento de contratos o el inicio de la *actio*, o bien en ambas cosas.

Puesto que la legitimidad del sistema ocupa un lugar prominente, y los miembros del orden civil son reconocidos como iguales, las pretensiones de corrección normativa en general y de justicia en particular, tienen cabida, y pueden plantearse en distintos niveles por parte de cualquiera de los con-ciudadanos. En un primer nivel, los ciudadanos pueden denunciar la injusticia del orden civil si advierten falta de legalidad, es decir, de adecuada aplicación de los ordenamientos jurídicos positivamente establecidos, esto ocurre cuando a un ciudadano o grupo de ciudadanos se le aplican normas que no son jurídicamente el caso, o bien se le aplican de formas que no son jurídicamente el caso –por motivos racistas, homofóbicos, religiosos, de género, o de cualquier otro tipo que no cuentan con un apoyo en los ordenamientos jurídicos vigentes.

En un segundo nivel, los ciudadanos pueden denunciar la injusticia del orden civil si identifican una falta de eficacia social, como cuando determinados grupos o individuos disfrutan de cotos de impunidad, mientras otros son objeto de sanciones por la realización de acciones u omisiones similares a las de aquellos, como cuando se permite que ciertos grupos sociales –como grandes empresarios– no paguen impuestos, pero se amaga constantemente a los miembros de otros grupos –como profesores, empleados y pequeños comerciantes– para que hagan llegar sus

declaraciones y retribuciones al fisco. Es el caso también cuando la igualdad jurídica formal no se acompaña de un grado suficiente de equidad social y económica, por ejemplo, donde hay ciudadanos extremadamente ricos, con acceso a información privilegiada, equipos de abogados, etc., y otros ciudadanos extremadamente pobres, cuya situación les impide averiguar siquiera cuáles son sus derechos o cuáles son las vías legales para hacerlos valer. Incluso en Europa, un ciudadano: a) varón, b) blanco, y c) rico, tiene muchas más probabilidades de ganar una demanda judicial que una ciudadana: a) mujer, b) negra y c) pobre.

Finalmente, en un tercer nivel, los ciudadanos pueden impugnar la injusticia del orden civil en términos de la incorrección material del derecho, cuando consideran injusto aquello que establece. En este caso, pueden apoyar públicamente la permanencia o solicitar públicamente el replanteamiento de determinada ley, como ha ocurrido en México durante los últimos años en temas como la legalización de las sociedades de convivencia, la despenalización del aborto, la ley sobre medios de comunicación, el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, el derecho a la «integración» por parte de personas con capacidades especiales, etc. En todos esos casos, ciudadanos «comunes» participan de forma *activa* en luchas sociales bajo la consigna de la justicia. Quizá una teoría «realista» tendría que considerar que esto ocurre cotidianamente, en lugar de limitarse a denunciarlo como científica y racionalmente injustificable mediante el argumento de que las pretensiones de justicia no se plantean mediante proposiciones analíticas ni sintéticas.

En un orden civil, los ciudadanos están facultados para plantearse la pregunta de, ¿cuál de las alternativas en juego es más –aceptable como– justa? Y pueden intentar responderla al nivel de su conciencia privada, o participar en la esfera pública para someterla a escrutinio al lado de sus conciudadanos durante: 1) la creación, 2) la interpretación, y 3) la aplicación del derecho, especialmente en casos donde están en juego concepciones y valoraciones que impactan sus concepciones y valoraciones de lo que sea una sociedad justa. Si se les niega esa posibilidad, se incurre en lo que K.-O. Apel denomina como una «contradicción performativa»^{xlii}, en este caso, una contradicción entre identificar a alguien mediante la expresión lingüística «ciudadano», y, al mismo tiempo, prohibirle que se conduzca como tal, por ejemplo, con base en argumentos «realistas» como el de que sólo cabe esperar del ciudadano de la «masa» una relación pasiva con el orden jurídico, o diciendo que no está maduro para la democracia, o que para tomar las decisiones importantes están los expertos del sistema –como suertes de sabios platónicos. Una contradicción preformativa no se resuelve en las solas dimensiones semántica y sintáctica de las expresiones lingüísticas, sino que atañe a la dimensión realizativa. No sólo afecta lo que *se dice*, sino también lo que *se hace al decir*. Cuando se dice: «C es un ciudadano», se confiere a C la facultad –el derecho– de conducirse así en su oportunidad. Decir: «C es un ciudadano» y negar a C la posibilidad de mantener una relación activa con el orden civil implica incurrir en una contradicción performativa. Para evitar esa contradicción hay dos posibilidades: o bien se niega a C el reconocimiento como «ciudadano», y se le identifica abiertamente como un mero «súbdito», «esclavo» o «residente», o bien se otorga a C un trato congruente con su condición de «ciudadano», y esto implica reconocer que C está facultado para mantener una relación activa con el orden civil,

además de estar sujeto a la normatividad común al conjunto de los miembros de dicho orden.

La relación conceptual necesaria entre justicia, derecho y ciudadanía es defendible en el contexto lingüístico de un «orden de dominación» y lo es, *a fortiori*, en el contexto lingüístico de un «orden civil», pues en ambos, el interés por la legitimación hace necesario el planteamiento de pretensiones de corrección normativa, y entre ellas, de justicia, que en el derecho son seguramente las pretensiones de corrección normativa más importantes y más frecuentemente aludidas; además, para la ciudadanía, las pretensiones de justicia constituyen un tipo de pretensiones irrenunciables, a menos que se esté dispuesto a renunciar a la ciudadanía misma, o a denominar ciudadanos a personas de las que se espera que mantengan una relación pasiva con el orden jurídico, como podrían hacerlo los rehenes esclavizados por un grupo de exaltados armados, o los súbditos a disposición de una banda de asaltantes organizados. Esto último significa que en el marco de un orden absurdo o un orden depredatorio no cabe un empleo adecuado y no abusivo del término «ciudadano» para referirse a un miembro del grupo dominado.

El vínculo conceptual necesario entre justicia, derecho y ciudadanía se fundamenta en razones humanas, no suprahumanas. No se justifica una relación pasiva del ciudadano con el orden civil porque eso implica una contradicción preformativa entre el sentido que se atribuye a la expresión lingüística de «ciudadano» y la manera en que —de acuerdo con ese sentido— tendría que ser tratado el sujeto identificado como tal, de acuerdo con aquello a lo que lo faculta su igualdad con sus conciudadanos y su relación activa con el orden civil. Una relación activa e igualitaria del ciudadano con sus pares —sus conciudadanos—, permite presuponer y realizar a plenitud las reglas básicas del discurso argumentativo como la simetría o igualdad por principio entre todos los participantes, y de ello se sigue la facultad de los ciudadanos para plantear pretensiones de justicia al derecho que los vincula; por tanto, un ciudadano puede plantear pretensiones de justicia en el contexto de un orden civil, no sólo en lo relativo al cumplimiento de la legalidad conforme al ordenamiento y la eficacia social, sino también en lo relativo a la justicia —en términos de corrección material— de las leyes que son o serán vinculantes para él y sus conciudadanos.

17. Justicia política y ciudadanía

Aun cuando en el plano teórico se continúa discutiendo la posible vinculación o desvinculación conceptual entre derecho, justicia y ciudadanía; en el empleo corriente de los términos lingüísticos de «derecho», «justicia» y «ciudadanía», en el ámbito de las relaciones sociales, jurídicas y políticas cotidianas, dicho vínculo se da por sentado y forma parte de la significación con que entendemos y empleamos esos términos. Los legisladores celebran la «justicia» de las leyes que aprueban, los jueces ensalzan la «justicia» de sus juicios, los miembros del gobierno pregonan la «justicia» de sus medidas, y los ciudadanos organizados plantean sus luchas invocando la «justicia» de sus reivindicaciones. Sería difícil imaginar un empleo práctico de las nociones de derecho y ciudadanía que no implicase la idea de

justicia. Pero si bien la apelación a la «justicia» –entendida no como justicia moral, sino propiamente política– es común y generalizada, no siempre que se le invoca se habla de lo mismo. ¿Qué se quiere decir cuando se plantea un reclamo ciudadano en términos de justicia política, es decir, del tipo de justicia implicada en la membresía activa y pasiva del ciudadano en el orden civil? De eso nos ocuparemos en este apartado. Primero, analizaremos las que a juicio nuestro son las dos nociones de justicia política que actualmente se presentan como las más señaladas candidatas para presidir las relaciones civiles; luego, veremos de qué modo se relaciona cada una de ellas con lo que A. Heller identifica como justicia estática y dinámica; finalmente, veremos qué puede significar, en uno y otro caso, la afirmación de que los ciudadanos, al formar parte de un orden civil, se hayan vinculados a criterios de justicia política, y cómo entender esa vinculación.

17. 1. Dos nociones de justicia política

Para construir estas dos nociones básicas de justicia^{xliii} política tomaremos como base las distinciones propuestas en la *Segunda parte*, entre el paradigma del sujeto como individuo natural y el paradigma del sujeto como persona, en relación con el paradigma de las relaciones estratégicas, y el paradigma de las relaciones prácticas. De ello resultan dos conceptos de justicia política, a saber: el concepto de *justicia-como-contención-estratégica-de-individuos-naturales* (a) y el concepto de *justicia-como-coordinación-práctica-entre-personas* (b).

(a)

El concepto de justicia política como contención estratégica de individuos naturales parte del supuesto de que el protagonista de la vida civil es por naturaleza un individuo egoísta, racional y posesivo. A partir de esa concepción antropológica, la justicia política se considera indispensable para el logro de una vida pacífica y segura para cada uno de los miembros de la sociedad. Se supone que sin los frenos y limitaciones introducidos bajo la forma del derecho, semejantes individuos se destruirían unos a otros y acabarían por hacer añicos el orden civil del que forman parte. La razón de ser de dicho orden es el *miedo* recíproco de individuos cuya aspiración a la paz y la seguridad se consideran como sus impulsos principales para formar parte de la sociedad política. Por consiguiente, si se pregunta, ¿cuál es la finalidad del orden civil? Se responderá que es el logro de la paz generalizada y la seguridad de cada individuo. Y si se pregunta, ¿cómo lograrlo? Se responderá que estableciendo leyes que introduzcan criterios de justicia entre los miembros de la sociedad, y haciendo que esas leyes se cumplan bajo amenaza de coacción a los posibles infractores, pues se precisan mecanismos de contención estratégica para que unos individuos no afecten a los otros en su vida, libertad y bienes, ni atenten contra las instituciones jurídico-políticas, ni en calidad de gobernados ni en la de gobernantes. En fin, se requiere diseñar mecanismos de control recíproco de los individuos naturales, egoístas, racionales y posesivos que mediante la unión entre ellos, entendidos como unidades atomísticas, han dado lugar al orden civil. Así, pues, las relaciones entre los ciudadanos son consideradas como necesariamente estratégicas. La reciprocidad reconocida en ellas se plantea como una mutua objetivación, donde cada uno ve a cada otro como medio u obstáculo para la realización de sus fines privados. La justicia política constituye un recurso utilitario

para que cada uno obtenga de la sociedad los mayores beneficios a cambio de las menores cargas a nivel individual.

En el *Leviatán*, T. Hobbes dio por sentada buena parte de esas premisas. Para él: «donde no hay poder común, la ley no existe» y «donde no hay ley, no hay justicia»^{xliv}. Para que haya justicia se requieren dos cosas. Primero, es preciso contar con un soberano absoluto que determine mediante leyes lo justo y lo injusto. Segundo, hace falta un poder común, representado por la espada del soberano absoluto, y ese poder ha de ser suficiente para hacer valer la ley frente a individuos egoístas que, de otro modo, vivirían permanentemente en la penuria de una «guerra de todos contra todos». ¿Por qué se requiere un soberano absoluto? Porque a juicio de Hobbes lo justo y lo injusto lo son para cada individuo, en razón de lo que a cada uno le gusta o le desagrade, le atrae o le resulta repulsivo, por tanto, si para que haya paz y seguridad entre los miembros de la sociedad se requiere una justicia común para todos los súbditos, entonces lo que haya de contar como justo o injusto no puede ser dejado a la subjetividad de cada uno, sino que ha de ser establecido de manera objetiva a partir de la decisión unilateral de un tercero, el soberano absoluto, colocado por encima de la sociedad de los súbditos, pues resultaría irracional pedir opinión o admitir disentimientos por parte de unos individuos concebidos a la manera hobbesiana. Todo disentimiento a los designios del soberano absoluto cuenta como «conspiración» o «sedición» y merece las penas más severas. Así, aunque Hobbes concede que el gobierno puede ser ejercido por un hombre o una asamblea, en ambos casos considera que el poder del soberano deberá ser absoluto, pues de otro modo las pasiones de los individuos y su proclividad al egoísmo harían imposible introducir unos criterios de justicia comunes a los súbditos, y con ellos la paz y la seguridad. Sin una espada suficientemente poderosa y siempre dispuesta para sancionar su cumplimiento, la ley no se cumple, y si no se cumple es como si no existiera, por tanto, no hay justicia. No basta ni con la sola espada ni con la sola ley. La ley sin la espada carece de respaldo, y la espada sin la ley no puede ser entendida como un instrumento de distribución de justicia, sino como un arma para la guerra, pero el estado de guerra es la antítesis de lo que Hobbes denomina como el «estado civil»^{xlv} —aunque el Estado descrito en *De Cive* y el *Leviatán* es un *orden de dominación* compuesto por súbditos, más que un *orden civil* constituido por conciudadanos.

La otra parte de las premisas de la noción de la justicia política como contención estratégica es aportada por J. Locke, para quien un orden absolutista —como el hobbesiano— es incompatible con las finalidades de la sociedad política, las cuales se orientan a la preservación de la vida, la libertad y la propiedad individual. Las razones de la incompatibilidad de un régimen absolutista con las finalidades de la sociedad política son varias. En primer lugar, una sociedad política es una corporación de hombres que se hallan, todos sin excepción, bajo una legislatura común, que dictará leyes comunes y juzgará las acciones de cada uno de manera imparcial con apego a un cuerpo normativo reconocido por todos, incluyendo al monarca en caso de haberlo. Apelando a la autoridad de Hooker, dice Locke que «en una sociedad civil ningún hombre puede estar exento de las leyes que la rigen».^{xlvi} En una monarquía absoluta —como la propuesta por Hobbes— no hay un juez común, ni leyes comunes, ni instancias de apelación, pues todos, menos uno (el monarca) están sujetos a las leyes. Así, el monarca absoluto se

CAPÍTULO V. JUSTICIA Y CIUDADANÍA

encuentra al margen de la ley, se encuentra colocado en estado de naturaleza con respecto a sus súbditos, que no son tales, sino «esclavos», pues el soberano dispone de su propiedad, su vida y su libertad, con todo el poder en sus manos para hacer valer sus decisiones, con un coro de aduladores a su alrededor para justificar sus acciones, y sin que el súbdito tenga ni ley ni instancia alguna «en esta tierra» a la cual apelar una decisión del monarca.

La segunda razón aducida por Locke para mostrar la incompatibilidad entre el gobierno absolutista y la sociedad política consiste en que el poder absoluto o despótico, no es nunca un poder cedido por consentimiento, por tanto, no es un poder propiamente político, que siempre es resultado de un consentimiento por parte de los súbditos. El poder despótico puede ser legítimo, como cuando se obtiene en «guerra justa», pues, en tal caso, el vencido renuncia a todos sus derechos a cambio de una «prorroga para su vida», por tanto, es un legítimo esclavo, y su amo es un legítimo amo, que lo puede gobernar de manera despótica. Se trata de una relación justa, pero no de una relación política. Como relación política sería injusta e inaceptable. El esclavo no tiene libertad, ni propiedad, ni derecho sobre su vida, por lo tanto, no puede ser considerado como «súbdito», ni como miembro de una sociedad política.

En tercer lugar, de acuerdo con Locke no es verdad que el monarca absoluto ame a sus súbditos de modo similar a como un padre ama a sus hijos. La situación se parece más a la cueva de Polifemo, donde Ulises y sus marinos son alimentados para luego ser devorados. Huelga decir que para Locke un soberano absoluto es una suerte de Polifemo, frente al cual, sus súbditos (o sus «esclavos») no tienen ninguna protección, y bajo el cual la libertad, las propiedades y la vida de cada uno corren más riesgo que nunca. Mucho más riesgo que en el estado de naturaleza. «Aquel que está expuesto al poder arbitrario de un hombre que tiene bajo su mando a 1000 hombres; está en situación mucho peor que el que está expuesto al poder arbitrario de 1000 hombres separados». ^{xlvii} No es aceptable pensar que los individuos hayan querido salir del estado de naturaleza para entrar a algo parecido a la cueva de Polifemo. «Es –dice Locke– como si los hombres, una vez dejado el estado de naturaleza, y tras ingresar en la sociedad, acordaran que todos ellos, menos uno, deben estar bajo las leyes; y que la única persona que no está sometida a ellas, retiene toda la libertad propia del estado de naturaleza, aumentada con el poderío y hecha licenciosa con la impunidad. Ello equivale a pensar que los hombres son tan estúpidos como para cuidar protegerse de los daños que puedan causarles los gatos monteses y los zorros, y que no les preocupa, más aún, que encuentran seguridad en el hecho de ser devorados por los leones». ^{xlviii}

De ese modo, sin tocar las premisas básicas según las cuales la sociedad es una agrupación de individuos naturales egoístas-rationales-posesivos, cada uno de los cuales está básicamente interesado sólo en sí mismo, en su vida, en su libertad y en sus posesiones, Locke rectifica algunos planteamientos hobbesianos para que la justicia política entendida como contención estratégica, se extienda tanto a gobernantes como a gobernados, pues ambos presentan los mismos rasgos en tanto individuos, y ambos requieren ser estratégicamente contenidos mediante normas jurídicas y diseños político-institucionales adecuados.

Para Hobbes, la determinación de lo justo y lo injusto es asunto meramente subjetivo, pero aceptar que cada súbdito determine lo que sea justo o injusto

significaría recaer en el estado de naturaleza; de ahí la insuperabilidad del régimen absolutista donde las leyes vinculantes para los súbditos sean impuestas de modo unilateral por un soberano apoyado en la fuerza de su espada, y se conviertan, de ese modo, en mandatos objetivos. Sin la legislación unilateral del soberano absoluto, los súbditos carecerían de criterios de justicia comunes y estarían incapacitados para vivir en sociedad. Locke se negó a conceder la preferibilidad de un soberano absoluto, y optó por fundamentar en la naturaleza misma la existencia de leyes justas. La naturaleza, dice, «enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones». ^{xlix} Si todos los hombres son obra de Dios, entonces todos tienen la «misma naturaleza»; de conformidad con esa «naturaleza», la sociedad política tiene como finalidad asegurar a cada uno su vida, su salud, su libertad y sus posesiones. Sólo serán justas las leyes que permitan el cumplimiento de esa finalidad.

Hobbes y Locke ilustran dos vertientes de la noción de la justicia política como contención estratégica entre individuos naturales, la hobbesiana es subjetivista, por eso basa el establecimiento de la justicia política en la voluntad de un tercero, el soberano absoluto, con poder suficiente para hacer valer su legislación; la lockiana es objetivista, y basa el establecimiento de la justicia política en el respeto de la naturaleza humana, como una naturaleza Una, indiscutible, objetiva. Se trata, pues, de un nuevo rostro de lo que en otra parte hemos identificado como las dos vertientes del paradigma de la razón abstracta, como razón de todo-y-nada en Hobbes, y como razón de todo-y-todo en Locke.¹

(b)

El concepto de justicia política como coordinación práctica entre personas parte de considerar al protagonista de la vida civil como una persona. Y si es persona, entonces se halla en medio de relaciones intersubjetivas, donde elabora y reelabora su razón históricamente situada, falible y corregible. Quién llegue a ser cada uno como persona depende en buena medida del contexto socio-cultural e histórico en donde realiza su —siempre inconcluso y nunca predecible— proceso de formación, es decir, ese proceso a través del cual se convierte en persona, en una persona de su tiempo y de su espacio, pero también en una persona única, inintercambiable. Hay un contexto social cuya importancia es fundamental, pero no hay un «guión social» que determine de modo unilateral e inexcusable que determine a la persona. En esas condiciones, a lo largo de su proceso formativo, una persona puede desarrollar una proclividad al egoísmo o a la solidaridad, al individualismo o al comunitarismo, al cálculo egoísta o a la dialogicidad, a un mucho o poco apego por las posesiones materiales. Si el ciudadano es un ser de relaciones, si sus concepciones acerca de la justicia política no son meramente subjetivas, y si tampoco puede concederse que están inscritas en una naturaleza objetiva, sino que se trata de construcciones intersubjetivamente cultivables, revisables y transformables, en un contexto donde la subjetividad de cada uno es elaborada y reelaborada constantemente en transacciones con otros, y donde incluso el mundo «objetivo» es interpretado a la luz de un horizonte de comprensión intersubjetivamente construido, entonces, a partir de esta concepción antropológica, no resulta descabellado plantear una determinación no completamente objetiva ni completamente subjetiva, sino intersubjetiva de lo que

CAPÍTULO V. JUSTICIA Y CIUDADANÍA

haya de ser reconocido como justo por los conciudadanos en tanto miembros activos-pasivos de la sociedad política, y lo que, luego de su establecimiento como ley justa, haya de ser exigible para esos mismos ciudadanos, en tanto gobernantes y gobernados, tanto apelando a derechos y deberes normativamente fundamentables en términos de corrección, como a medidas coercitivas.

En este caso, el criterio de logro de la justicia política no es solamente la contención recíproca para la obtención de paz y seguridad, sino, además, cobran relevancia las posibilidades de coordinación para la prosecución de otros tantos proyectos personales y colectivos. Con frecuencia se ha satanizado la idea de prosecución de proyectos políticos colectivos, pues se considera que los únicos proyectos dignos de ser tenidos en cuenta son los individuales, por eso se busca evitar a toda costa que el individuo pierda su capacidad de iniciativa para creer en lo que quiera, participar libremente en relaciones mercantiles, no dar cuentas a nadie de sus gustos y afectos privados, etc.; sin embargo, quienes plantean esas críticas olvidan que esas posibilidades de despliegue individual han de ser aseguradas como justas en el contexto de la sociedad política mediante el establecimiento de normas jurídicas comunes a todos. Eso implica asumirlas como proyectos colectivos, y de hecho, por su misma consistencia, los proyectos políticos son proyectos colectivos para una comunidad, pues afectan no sólo al individuo, sino al ciudadano en tanto miembro de un orden jurídico-político general, compartido con otros ciudadanos concebidos como sus pares. Se olvida también que los proyectos políticos comunes no apuntan todos a afirmar las posibilidades de despliegue individual de los ciudadanos, sino también pueden orientarse a otro tipo de realizaciones, como el compromiso de las mayorías con el bienestar de minorías hasta entonces marginadas, o la promoción del respeto a formas distintas de entender y vivir por parte de comunidades particulares, la equidad de género, o, incluso, el compromiso activo con formas de vida animal y vegetal, con el cuidado del medio ambiente, etc. En todos los casos, se requiere un orden civil que haga posible una u otra cosa en el marco de un proyecto político común, es decir, un proyecto propiamente política y jurídicamente vinculante para el conjunto de los conciudadanos. Nada de eso es realizable a título meramente individual. Se requiere la creación y perfeccionamiento de instituciones que permitan el libre mercado, la libertad de creencias religiosas, el libre uso del tiempo libre a nivel individual, y quizá también, la solidaridad con los marginados, la protección del medio ambiente, un trato equitativo a las mujeres, y la justa distribución de las cargas y beneficios de la cooperación social, entre otras muchas cosas.

La justicia política entendida como coordinación práctica es, por lo menos, tan indispensable como la justicia como contención estratégica en el marco de las relaciones civiles, pues los ciudadanos en tanto personas son seres de relaciones. Requieren criterios de justicia política para hacer viable su coordinación, y también, paradójicamente, requieren criterios políticos de justicia comunes para estar en condiciones de cultivar libremente y sin interferencias una multiplicidad de proyectos personales sin tener que rendir cuentas a nadie, con la sola condición de no atentar ni contra la sociedad política considerada en conjunto, ni contra sus pares individualmente considerados. Pero lo que sea público o privado, y también el trazado de los límites para no atentar contra terceros, son asuntos que requieren ser *decididos* en el marco de deliberaciones orientadas al planteamiento de las

normas y principios comunes, vinculantes y presumiblemente apegados a la justicia.

Las relaciones entre los ciudadanos se desplazan a lo largo del abanico de la razón práctica, entre posiciones estratégicas y mutuamente objetivadas –como las consideradas como únicas relevantes por los autores que optan por la sola noción de justicia política entendida como contención estratégica–, pero también entre posiciones alimentadas por la eticidad de la particular forma de vida de la comunidad de la cual forma parte el ciudadano, y posiciones jurídico-políticas encaminadas al planteamiento y puesta en juego de criterios de justicia generales, reconocibles como justos en la medida de lo posible por el conjunto de los conciudadanos, y en ciertos casos, por ciudadanos de otros Estados. La reciprocidad de perspectivas presupuesta por el concepto de justicia como coordinación práctica se desplaza en el amplio espectro entre una reciprocidad mutuamente objetivadora, donde cada uno ve a cada otro como insumo u obstáculo para el logro de sus propios intereses privados, hasta una reciprocidad consistente en una intercambiabilidad de perspectivas con una alta carga valorativa y normativa, donde cada uno puede reconocerse a sí mismo como persona y reconocer la igual dignidad y autonomía a cada otra persona, y el valor de la autenticidad que reclama cada forma de vida particular; donde puede tenerse en un alto aprecio la autoafirmación individual, pero también la solidaridad con el otro y con lo otro. La intersubjetividad humana comprende todas esas posibilidades, y los ciudadanos se deslizan cotidianamente entre los claroscuros de uno y otro extremo. No parece haber razones suficientes para cercenar parte de esas posibilidades por decreto metodológico.

17. 2. Justicia estática y justicia dinámica

Aparte de las opciones representadas por los conceptos de justicia política como contención estratégica y como coordinación práctica, la aspiración de los ciudadanos a la justicia política puede significar dos cosas bien distintas, a saber: a) puede significar un deseo de observancia generalizada de la ley (eficacia) y que los encargados de sancionar esa observancia lo hagan con apego a la normatividad vigente (legalidad) o bien: b) puede significar el deseo de que las normas vigentes sean aceptables como justas (corrección). Si se fracasa en el primer aspecto, un ciudadano podrá decir: «este orden civil es injusto debido a su falta de legalidad y/o eficacia». En cambio, si se fracasa en el segundo, dirá: «este orden civil es injusto porque está erigido sobre leyes injustas». En el primer caso, la injusticia reside en una inadecuada aplicación de la ley, en el segundo, es esa misma aplicación la que consume la injusticia. Se trata, pues, de dos cosas diferentes.

Para aclarar esa diferencia, A. Heller propone los conceptos de «justicia estática» y «justicia dinámica», para referirse, de modo respectivo, a los procesos de aplicación y establecimiento de la ley. De acuerdo con esta autora, la aplicación consistente y continuada entre los miembros de una agrupación de las normas que la constituyen, permite a sus miembros «estabilizar sus expectativas» y establecer un «nexo causal relativo» entre una acción y sus consecuencias. Por nexo causal relativo se entiende una expectativa de fuerte probabilidad de que, si como ciudadano realizo una acción del tipo A, puedo esperar que se me aplicará la

sanción –positiva o negativa– contenida en la norma *N*, aplicable a las acciones del tipo *A*. La fórmula es: *Si A, entonces N*.

Desde su aparición hace ya más de veinticinco siglos, un ciudadano ha sido concebido como un miembro pleno de una sociedad política. Una *polis* griega era la sociedad de los *polites* que la constituían, sólo *polites* y sólo *sus polites*; análogamente, la *civitas* romana era una sociedad de *cives* y solamente de aquellos reconocidos como miembros de la *civitas* romana. Algo similar ocurre con la ciudadanía que conforma un Estado moderno. El conjunto de los ciudadanos es el conjunto de los miembros de esa sociedad constituida a partir de una normatividad jurídico-política común.

Una sociedad política se constituye sobre la base de un marco jurídico vinculante para todos sus miembros en tanto iguales; contar con una Constitución política y un cuerpo de leyes secundarias coherentes con ella, cuenta como disponer de un *consensus iuris*, públicamente reconocido por los ciudadanos como justo, cuyo cumplimiento es exigible a cada uno del mismo modo que a cada otro. En ese marco jurídico se estipulan las normas que todos habrán de observar, pero además, que todos podrán considerar como criterios justos para su convivencia. Si un ciudadano *C* lleva a cabo una acción del tipo *A*, contemplada en el marco jurídico, entonces *C* será objeto de un debido proceso legal para establecer si realmente hizo *A*, y si lo hizo, le será aplicada la sanción prevista por la norma *N*. En eso consiste la justicia estática; en aplicar de manera consistente y continuada las normas que son el caso, a las personas que son el caso, en las circunstancias que son el caso.

La alegoría de la justicia estática es la muy conocida figura de una mujer con los ojos vendados que con una mano sostiene una balanza y con la otra una espada. El peso de las acciones en relación con las normas determina el juicio, para eso es la balanza; luego viene la sanción, para eso es la espada; el juicio deberá ser *imparcial*, de ahí la venda en los ojos, porque en el contexto de la justicia estática no cabe apelar a inclinaciones, sentimientos o preferencias personales de ningún tipo. Si la norma *N* se aplica al caso *A*, entonces se requiere averiguar si *A* es el caso, y si lo es, *N* tiene que ser aplicada. Si *N* rige las acciones de la sociedad política, y sin embargo no se aplica, se incurre en injusticia. Por ejemplo, si en cierto régimen se establece legalmente la obligatoriedad de los ciudadanos de delatar ante las autoridades militares la presencia de personas pertenecientes a cierta etnia, religión o filiación ideológica proscrita, entonces, cuando un ciudadano se niega a delatar a un amigo suyo con esos rasgos, es injusto, aunque el ciudadano en cuestión esté convencido de que la persona no delatada es un magnífico ser humano y un amigo entrañable, tendría que bastarle con la vigencia de la ley de delación para reconocer como una obligación suya el delatarla. Debido a la posibilidad constante de ese tipo de circunstancias, dice Heller, ser justo puede llegar a ser una «virtud fría» y hasta una «virtud cruel», porque en el ámbito del concepto estático de justicia es indispensable conducirse de modo imparcial. Ser imparcial: «no implica que uno no pueda proseguir sus intereses, no pueda gustar a unos y desagradar a otros, no pueda ser apasionado, celoso y envidioso, no pueda tener un «buen corazón». Simplemente significa aplicar las mismas normas y reglas de forma consistente independientemente del interés personal y de la participación emocional».^{li}

CAPÍTULO V. JUSTICIA Y CIUDADANÍA

Por otro lado, las normas jurídicas en las que se hace reposar la convivencia civil pueden ser reconocidas como injustas por el conjunto de los ciudadanos, o por algunos de ellos. Cuando esto ocurre, la justicia estática (identificada con jueces, tribunales, instituciones carcelarias, y en general, aparatos estatales calificados para desplegar el uso de la «violencia legítima» según la famosa fórmula de M. Weber) ya no logra colmar las aspiraciones de justicia de la ciudadanía. En este punto ya no basta con la aplicación de las normas vigentes, aun cuando dicha aplicación se lleve a cabo de manera imparcial, consistente y continuada, tal como lo exige la legalidad y la eficacia del orden jurídico, y en fin, del Estado de derecho. Cuando ya no basta con la plena vigencia del Estado de derecho por sí mismo, se hace necesario apelar a la otra cara de la justicia, su cara dinámica.

La alegoría sugerida por Heller para evocar la justicia dinámica es una no muy conocida pintura realizada por Giotto en la Capilla Arena. En la representación aparece una reina mirando al frente, al futuro. Sostiene una escultura en cada mano. En la mano derecha el ángel de la paz, grande; en la mano izquierda el ángel de la guerra, más pequeño. Quien o quienes representan la soberanía del Estado, toman decisiones, sopesan alternativas para legislar y no lo hacen con los ojos vendados, «sus ojos miran hacia delante, hacia el futuro».^{lii} La mira está puesta en la realización de un cierto proyecto ético-político, es decir, un proyecto común para el conjunto de los conciudadanos. Un proyecto referido a una vida no sólo justa, sino también «buena» en el sentido de deseable o por lo menos aceptable por parte de los ciudadanos considerados como personas individuales, como participantes en grupos particulares, como miembros de la sociedad jurídico-política y como miembros del género humano, cuyos problemas son en muchos casos compartidos, aun cuando formen parte de sociedades jurídico-políticas diversas. Ahora bien, aquí la justicia no consiste en que la norma se aplique, sino que es la norma misma la que requiere ser justa. Si del lado del concepto estático de justicia, ser justo consiste en acatar rigurosamente las normas vigentes, del lado del concepto dinámico de justicia, ser justo implica pugnar por la aprobación legal de aquellas normas jurídicas de las cuales podemos aceptar su corrección material, es decir, su justicia.

Una norma jurídica puede ser vigente, más aún, su observancia puede ser impecablemente imparcial, consistente y continuada por parte de la ciudadanía, y su sanción judicial puede ser irreprochable desde el punto de vista del Estado de derecho y de la justicia estática; no obstante, esa misma norma puede ser considerada como injusta por los ciudadanos; cuando ellos se refieran a esa norma como justa o como injusta desde el punto de vista de su corrección o incorrección material, se estarán moviendo ya no en el ámbito de la justicia estática, sino en el de la justicia dinámica. Cuando los ciudadanos dicen: «esa norma es injusta», no están reclamando la aplicación del derecho estatuido, no reclaman eficacia social ni legalidad, sino, antes bien, reclaman corrección material. Del lado de la justicia dinámica, la tarea consiste en lograr que aquello que se considera justo sea reconocido, legislado, estatuido como vigente. Se espera que el Estado de derecho sea justo no sólo del lado de la impecabilidad en la aplicación de las normas vigentes, sino del lado de la impecabilidad en términos de la corrección de las normas. Quizá por eso, en las últimas décadas, al rótulo tradicional de «Estado de derecho» se le ha añadido cada vez con más frecuencia el de «Estado

constitucional», de tal modo que se convierta en un «Estado constitucional de derecho», ese agregado contiene el reconocimiento explícito de que hay ciertos principios que por razones de corrección normativa son irrenunciables, y en el otro extremo, hay situaciones que resultan intolerables por su grado de injusticia. Se cita de manera constante los excesos del régimen nazi para ejemplificar cómo un derecho al margen de criterios de justicia, aún siendo impecable desde el punto de vista fáctico y formal, puede conducir a las mayores atrocidades y llamar legales a esas atrocidades. Por eso, en el mundo occidental actual, se aclama como irrenunciable el derecho de las personas a su dignidad, a su libertad y a su igualdad. En un Estado constitucional, esos principios materiales son objeto de un control de constitucionalidad por parte tribunales federales o sus equivalentes, cuya función se supone que es, en resumidas cuentas, mantener a salvo el respeto de esos principios de justicia material que se consideran irrenunciables; en esos casos, incluso el legislativo democráticamente legitimado se encuentra frente a la necesidad de lograr mayorías especiales como condición para introducir modificaciones.

Autores –tan disímbolos desde otros puntos de vista– como Dworkin y Alexy han planteado que se requiere reconocer la importancia que la corrección material tiene en el derecho; sin embargo, a pesar de esos reclamos, hasta hoy el énfasis se ha puesto del lado de la justicia estática, y eso da la idea de que las normas jurídicas vinculantes para la ciudadanía son válidas por ser vigentes, en consecuencia, sólo resta aplicarlas de manera imparcial, consistente y continuada para colmar las aspiraciones de justicia de la ciudadanía. Pensar así, hace pasar como válidas todas las normas vigentes, y, en efecto, serán formalmente válidas, por ejemplo, en atención a estar supeditadas a una *Grundnorm*, o a una regla de reconocimiento, o bien por su eficacia en el sentido de ser regularmente observadas por los ciudadanos, por la legalidad de su aplicación, etc.; no obstante, a pesar de todo eso, los ciudadanos pueden percibir injusticia en el nivel de la justicia dinámica. Si el ciudadano se distingue del mero súbdito porque mantiene una relación activa-pasiva (y no pasiva-pasiva) con el orden jurídico-político, entonces está facultado –autorizado– para preguntarse si las normas jurídicas que lo vinculan son justas o injustas, y si le resultan inaceptables por injustas, está autorizado –facultado– para manifestar públicamente su desacuerdo y para propugnar por su transformación, de tal modo de aproximarse a la idea regulativa de que las normas jurídicas vigentes sean también aceptables como normas justas, quizá no absolutamente justas, pero sí, en todo caso, lo más justas que sea posible dadas las circunstancias fácticas y los fines que se consideran plausibles tanto para el mejor desarrollo de la sociedad política considerada en su conjunto, como para permitir una existencia digna y autónoma por parte de cada uno de los ciudadanos que la constituyen. La aceptación de las normas jurídicas como justas por parte de los ciudadanos no sería necesaria si fuesen súbditos, pero resulta irrenunciable si se reputan como ciudadanos, y si el orden del que forman parte se reputa como un orden civil.

¿Cuáles serían las consecuencias de prescindir, ya sea de la justicia estática o bien de la justicia dinámica en las relaciones civiles? Cuando se prescinde de la justicia estática, se amputan seriamente las posibilidades de despliegue de la ciudadanía, porque en lugar de una relación paritaria del conjunto de los

ciudadanos entre sí y frente a la ley, lo que prevalece es la supeditación del conjunto de los presuntos ciudadanos bajo los dictados de un tirano o de muchos tiranos. Puede tratarse de un dictador despótico, un grupo militar amotinado, una asamblea popular revolucionaria llena de buenos sentimientos, pero también puede tratarse de millones de conciudadanos acostumbrados a pasarse los altos, tirar la basura en todas partes, evadir el pago de impuestos, cultivar relaciones clientelares, acceder a cargos públicos mediante compadrazgos, participar de los beneficios de la corrupción, etc. Se está en un régimen de tiranía cuando se carece de un marco jurídico públicamente reconocido, aplicado a cada ciudadano del mismo modo que a cada otro, en igualdad de condiciones, de manera imparcial, consistente y continuada. En esta situación —que es en muchos sentidos la situación de una sociedad como la mexicana—, se quiebra la red de expectativas de los ciudadanos debido a la ilegalidad y la falta de eficacia social del orden jurídico-político prevaleciente. A falta de justicia estática prevalece la injusticia como ilegalidad e impunidad en las relaciones civiles.^{liii}

Con respecto a las consecuencias de renunciar a la dimensión dinámica de la justicia al interior de la vida civil, en este caso también se amputan de manera significativa las posibilidades de despliegue de la ciudadanía, porque entonces no importará en absoluto la opinión de los ciudadanos con respecto a las normas que los vinculan, y aunque dichas normas les resulten violentas, incorrectas y atentatorias contra principios que consideran irrenunciables, tales normas serán, de todos modos, vigentes, su observancia por parte de los ciudadanos será, de todos modos, obligatoria, así como punible su inobservancia. Renunciar a la dimensión dinámica de la justicia en el ámbito de la vida civil implica renunciar, de modo abierto y sin ambages, al principio de la soberanía popular, el cual, no obstante, es reconocido formalmente en la mayoría de las constituciones occidentales modernas —y no tan modernas, como la mexicana— y constituye la base para acreditar la relación activa del ciudadano con el orden civil. Sabemos que el principio de la soberanía popular es sencillo de enunciar, contiene en sí un alto potencial retórico y es tremendamente difícil de implementar en la práctica; pero entonces, o se buscan diseños institucionales que permitan su actualización efectiva, o se reconoce abiertamente como un burdo engaño, y se acepta que a falta de diseños institucionales adecuados, los Estados modernos no pueden estar constituidos por ciudadanos y deben contentarse con estar compuestos por súbditos.

Supongamos que la idea de soberanía popular no es un burdo engaño, en ese caso, y sólo en ese caso, están dadas las condiciones para una participación activa de los ciudadanos en la gestión de la justicia dinámica, porque en ese caso, pero sólo en ese caso, los ciudadanos estarán autorizados —legalmente facultados— para expresar públicamente su opinión en pro o en contra de la normatividad vigente o deseable, y podrán esperar razonablemente que sus opiniones sean tomadas en cuenta en los procesos de formación de la opinión y la voluntad política general.

La distinción entre los conceptos estático y dinámico de justicia se puede hacer más compleja mediante la consideración de los procesos de interpretación del derecho y de la circunstancia concreta —siempre cambiante— en la que el derecho ha de ser aplicado en cada caso. La interpretación de las normas —reglas y principios— de sistema jurídico, y de las circunstancias fácticamente prevalecientes son realizadas por legisladores, jueces, gobernantes y ciudadanos, y afectan tanto

los procesos de creación como los de observancia y sanción de la ley, en todos los casos son relevantes los procesos de interpretación, pero en ciertos casos colocan la distinción entre justicia estática y dinámica en un predicamento, como cuando se apela al principio de «equidad» propuesto por Aristóteles, para no contentarse con una aplicación literal de la ley, sino empeñarse en una aplicación orientada al logro de la justicia, considerando que el carácter general de toda ley impide al legislador prever cada caso particular. Sería realmente difícil establecer de modo terminante si tal exigencia de equidad forma parte de la dimensión estática o dinámica de la justicia, o si se ubica en un punto intermedio entre ambas.

Para concluir este apartado, resta mencionar que los partidarios de la noción de justicia como contención estratégica tienden a poner el énfasis del lado de la dimensión estática de la justicia, se interesan por la eficacia del orden jurídico y la legalidad conforme al ordenamiento, mientras los partidarios de la noción de justicia como coordinación práctica buscan un equilibrio entre las dos dimensiones de la justicia, por lo que además de la eficacia y la legalidad, se interesan por la legitimidad, entendida como el reconocimiento —por parte de los ciudadanos— de la corrección material de las normas jurídico-políticas que los vinculan y/o de los procedimientos mediante los cuales han sido establecidas esas normas.

17. 3. Vinculatoriedad del derecho

¿Qué significa decir que las normas jurídicas poseen «fuerza vinculante» con respecto a los ciudadanos? La noción de «vinculatoriedad» —o «fuerza vinculante»— del derecho puede ser objeto de dos formas de conceptualización, en consonancia con las nociones de justicia como contención estratégica o como coordinación práctica. Si se parte de la noción de justicia como contención estratégica, la vinculatoriedad o «ligadura» será concebida como un mecanismo de la contención empírica de las conductas externas de los sujetos obligados por las normas; su manifestación más acabada será la observancia de la ley por parte de los ciudadanos motivada por su temor a la coacción estatal. Por otro lado, si se parte de la noción de justicia como coordinación práctica, la vinculatoriedad o ligadura no se limitará a ser un mecanismo apoyado en la fuerza física con resonancias meramente subjetivas en cada observante o transgresor potencial a título estrictamente individual, sino también comprenderá una fuerza cultivada y sedimentada a nivel intersubjetivo, como parte de una «forma de vida».

Para plantear la diferencia entre una y otra forma de entender la fuerza vinculante del derecho en relación con la ciudadanía, conviene hacer un rodeo para recordar la distinción propuesta por K.-R. Popper^{lv}, y luego recuperada y matizada por J. Habermas^{lv} entre tres mundos ontológicamente distinguibles donde se despliega la acción humana, uno objetivo, otro subjetivo, y otro intersubjetivo. El mundo objetivo es el mundo empíricamente accesible, el mundo de las manifestaciones físicas que se presentan ante los sentidos como observables y cuantificables; los mundos subjetivo e intersubjetivo no se estructuran en términos empíricos, sino en términos de sentido, lo cual marca una diferencia básica entre ellos y el mundo objetivo. El mundo subjetivo se refiere a los estados internos de cada persona, a sus aspiraciones, sentimientos, intenciones, motivos, gustos y preferencias; se trata de un mundo al que cada persona tiene un acceso privilegiado, pero se encuentra estrechamente relacionado con la forma en que

cada uno se relaciona con otros y con el mundo empírico; finalmente, el mundo intersubjetivo es el de las concepciones y valoraciones acerca de sí mismo, de los otros y del mundo, tal y como son elaboradas, cultivadas y sedimentadas en diferentes comunidades de comunicación, abarca las emisiones y manifestaciones interpretables en términos de sentido por distintas personas de modo probablemente diferenciado de acuerdo con los marcos de interpretación disponibles en el mundo de la vida cotidiana del que forman parte. De acuerdo con Habermas, el mundo de las relaciones intersubjetivas resulta central para entender la constitución de la subjetividad personal a partir de procesos formativos realizados en contextos sociales y culturales particulares, y también para la construcción de un marco a partir del cual se interpreta la «realidad» empírica. Por esa razón, el tipo de objetos cualificados para formar parte del cielo puede ser ampliamente distinto entre un miembro de una comunidad campesina tradicional, un astrónomo, un astrólogo y un pescador. Para cada uno de ellos, el cielo será concebido de cierta manera a partir del modo como han aprendido a concebirlo en el seno de una particular comunidad de comunicación, sus concepciones y valoraciones son elaboradas en relaciones intersubjetivas, no en relaciones sujeto-objeto donde cada uno de ellos se enfrenta al conocimiento del cielo en calidad de individuo solitario colocado frente a un *objeto en sí*.

Pues bien, con esa distinción presente, podemos volver a nuestro asunto. La noción de justicia como contención estratégica remite a una noción bipartita de «fuerza vinculante», porque atenderá a dos de los tres mundos antes referidos, en este caso, al mundo objetivo, donde se realizan las amenazas de coacción, y subjetivo, donde cobran sentido las amenazas coactivas y se ponen de manifiesto los sentimientos de temor por parte del sujeto vinculado por el derecho. A diferencia de eso, la noción de justicia como coordinación práctica remite a una noción tripartita de «fuerza vinculante», pues implica los tres mundos: en su faceta subjetiva, remite a la disposición de los ciudadanos para observar o transgredir las normas jurídicas a partir de sus intenciones y aspiraciones subjetivas, no sólo sus posibles temores frente a amenazas coactivas; en su faceta intersubjetiva remite por un lado a prácticas de observancia o transgresión del derecho aprendidas a lo largo de relaciones sociales hasta cierto punto naturalizadas por habituación, pero, por otro lado, remite a prácticas de observancia o transgresión del derecho susceptibles de estar basadas en el reconocimiento explícito de pretensiones de rectitud normativa que, por eso mismo, convierten la observancia en un deber, y ya no sólo una obligación o una imposición basada en la fuerza física. Finalmente, en su manifestación objetiva, la fuerza vinculante del derecho remite a amenazas de coacción física para asegurar la observancia en caso de que los insumos provenientes de las otras dos instancias no alcancen por sí mismas para lograr la observancia de las normas del derecho.

En el campo de la teoría jurídica actual, la vinculatoriedad del derecho se concibe generalmente en su acepción bipartita, como un asunto de orden empírico por un lado y subjetivo por otro. De ahí la importancia de la espada a disposición del soberano en los análisis hobbesianos, y la conceptualización del orden jurídico o estatal como un orden coactivo en los análisis kelsenianos. J. Austin, en consonancia con este punto de vista, considera las normas jurídicas como mandatos que expresan los deseos del soberano y se acompañan de amenazas de

coacción en caso de desobediencia, todo en el contexto de una sociedad política independiente. La «fuerza vinculante» –u «obligación» de obedecer las órdenes del soberano– se basa exclusivamente en la amenaza de daño si no se cumplen tales mandatos. Pero ese tipo de concepciones de fuerza vinculante del derecho omiten una dimensión de análisis que a juicio nuestro resulta crucial cuando el énfasis no se pone sólo en el sistema jurídico como un todo, sino en el ciudadano como protagonista de los procesos de observancia y evaluación del derecho. La pregunta de ¿por qué el ciudadano observa o transgrede las normas jurídicas?, o, dicho de otra forma, ¿en dónde reside la fuerza vinculante del derecho desde la perspectiva del ciudadano? Tales preguntas sólo pueden recibir respuestas parciales y por eso mismo insatisfactorias si se desatiende la dimensión intersubjetiva, a partir de la cual el ciudadano elabora en contextos de interacción social sus concepciones y valoraciones de lo que cabe esperar, y también de aquello a lo que cabe aspirar, en el ámbito jurídico-político. No sólo de lo que el derecho es –en términos de como es reconocible socialmente– sino de lo que debería ser –en ese mismo marco intersubjetivo, donde no sólo cabe plantear diagnósticos, sino también evaluaciones susceptibles o no de desempeño frente a la potencial comunidad de comunicación representada por los conciudadanos.

H. L. A. Hart parece ir más allá de la noción bipartita –u objetivista-subjetivista– de vinculatoriedad, mediante distinciones entre expresiones lingüísticas como: «verse obligado» y «tener una obligación», entre «hábito convergente» y «regla obedecida»; entre «punto de vista externo» y «punto de vista interno»^{lvi}. Las distinciones hartianas son prometedoras en el sentido de que a partir de ellas sería posible construir una noción tripartita de fuerza vinculante; sin embargo, Hart se mantiene en una posición de ambigüedad y eso le impide extraer todas las implicaciones jurídicas y políticas que resultarían de su propuesta analítica en relación con la ciudadanía. La limitación mayor consiste en que este autor considera poco «realista» que la «masa» de los ciudadanos «ordinarios» comprenda y reconozca de modo explícito las reglas jurídicas; en lugar de eso, piensa que de esa «masa» sólo cabe esperar algo muy parecido a hábitos convergentes, basados en todo tipo de saberes y expectativas extrajurídicas, con lo cual, la noción de fuerza vinculante del derecho en relación con la ciudadanía no se enriquece un ápice y permanece en la tesitura de la noción bipartita. Como quiera, la identificación de elementos extrajurídicos y su relación con lo jurídico resulta un aspecto a subrayar, pero de eso nos ocuparemos más adelante.

Otra forma de aproximación a la noción tripartita de la fuerza vinculante del derecho con respecto a la ciudadanía, puede ser planteada a partir de la distinción propuesta por R. Alexy entre las perspectivas del «observador» y del «participante». De acuerdo con Alexy, «adopta la perspectiva del observador quien no pregunta cuál es la decisión correcta en un determinado sistema jurídico sino cómo se decide de hecho en un determinado sistema jurídico».^{lvii} De acuerdo con esto, podríamos decir que un autor como Kelsen asume la perspectiva del observador, por eso sostiene que: «la teoría jurídica pura... quiere limitarse a conocer única y exclusivamente su propio objeto. Se propone contestar a esta pregunta: ¿qué es y cómo es el derecho?, más no le interesa plantearse la cuestión en torno a cómo debe ser, con arreglo a qué criterio debe ser construido»^{lviii}; a diferencia de eso, el propio Alexy, a la hora de plantear sus análisis sobre «el

concepto y la validez del derecho», donde el concepto de «validez» no remite sólo a aspectos formales y de eficacia fáctica, sino que remite a un criterio procedimental para el establecimiento de la corrección material del derecho, adopta la perspectiva del participante. «Adopta la perspectiva del participante –dice Alexy– quien en un sistema jurídico participa en una argumentación acerca de lo que en este sistema jurídico está ordenado, prohibido y permitido o autorizado».lix Quien participa en una argumentación se ubica en el mundo intersubjetivo, pues entabla pretensiones de validez frente a sus interlocutores y considera las pretensiones planteadas por los otros, esas pretensiones pueden tener referencias al mundo objetivo, también pueden estar basadas en motivaciones subjetivas, pero, en todo caso, requieren ser acreditadas por medio de razones aceptables para los demás y para él en el marco de un proceso intersubjetivo.

Ahora bien, de nuevo, con todo y lo prometedor de la distinción alexiana, este autor no considera al ciudadano, sino al juez, como el protagonista principal de los procesos jurídicos analizados desde la perspectiva del participante. Dice Alexy: «en el centro de la perspectiva del participante se encuentra el juez. Cuando otros participantes, por ejemplo, juristas, abogados o ciudadanos interesados, exponen argumentos en pro o en contra de determinados contenidos del sistema jurídico, entonces, en última instancia, se refieren a cómo hubiera decidido el juez si hubiera querido decidir correctamente».lx Ahora bien, si en el aspecto de la aplicación del derecho es del todo plausible poner el acento en el juez, no ocurre lo mismo si se atienden los procesos de creación e interpretación. En los procesos de creación, el legislador ocuparía el lugar central al lado de la ciudadanía a la que representa, y en los de interpretación, el ciudadano ocupa un lugar tanto o más relevante que el juez, pues será el ciudadano quien en atención a su forma de entender las normas jurídicas estará en condiciones de observarlas o transgredirlas de una forma u otra.

Si en lugar de colocar al juez en el centro del análisis, como lo hace Alexy, se coloca al ciudadano, entonces resulta, desde la perspectiva del observador, que el ciudadano preguntará qué tanto los tribunales judiciales se apegan a la legalidad en sus decisiones, qué tan justas son las leyes aprobadas —o en discusión— por parte de los legisladores y qué tanto sus pares, es decir, sus conciudadanos, observan las normas jurídicas y contribuyen así, tanto a la eficacia social como a la justicia predicable del sistema jurídico. Desde esa perspectiva, el ciudadano podrá hacer cálculos de la probabilidad de ser sancionado o no, y de ser sancionado conforme a los ordenamientos legales o conforme a otro tipo de criterios si incurre en infracciones al derecho; dicho en otros términos, el ciudadano podrá hacer cálculos de sus posibilidades de impunidad, de coacción legal y extralegal, si infringe las normas jurídicas, pero además, desde la perspectiva del participante, el ciudadano tomará en consideración los argumentos ofrecidos por juristas, abogados, legisladores, gobernantes y conciudadanos con respecto a la justicia o injusticia de una determinada ley, una medida política, un caso judicial, o el orden político en su conjunto. Así, pues, desde la perspectiva del participante, al ciudadano no le bastará con entender el sentido de lo que se dice y cómo qué cuenta lo que se hace, sino que, además, se preguntará cómo tendría que decidirse si se quisiera decidir con justicia: ¿cuál sería el contenido de la ley para ser justa?, ¿cuál sería la medida gubernamental más justa en estas circunstancias fácticas?, ¿cuál sería un veredicto

justo por parte del juez o el tribunal?, ¿cómo sería una actuación justa por parte de él y sus conciudadanos?

El ciudadano observador se interesa por entender qué es y cómo es el orden civil, el ciudadano participante se interesa en comprender eso mismo, pero además se interesa por participar en la deliberación de cómo debería ser si fuese justo. Para el observador basta referirse subjetivamente al mundo objetivo, para el participante, se requiere participar al lado de sus pares en procesos intersubjetivos, pues en ellos se resuelven las pretensiones de rectitud normativa en general, y de justicia en particular.

Ahora bien, entre las alternativas representadas por las nociones bipartita y tripartita de fuerza vinculante, ¿cuál de ellas es más apta para permitir una comprensión de la forma como los ciudadanos se relacionan con el derecho? A juicio nuestro, la noción tripartita permite analizar un abanico mayor de posibilidades que la noción bipartita, pues sin desconocer la posibilidad de un vínculo objetivo basado en la amenaza de coacción y de uno subjetivo que reside en las motivaciones, sentimientos y aspiraciones de cada uno, abre también posibilidades de reconocimiento intersubjetivo de diagnósticos, posiciones y razones para inclinarse en un sentido o en otro, para acreditar la justicia o la injusticia de las resoluciones, y en fin, para observar o transgredir las normas jurídicas, ya sea por temor a la coacción amenazada, o a pesar de ese temor. Dejar de considerar la dimensión intersubjetiva de la fuerza vinculante, por la cual el ciudadano es una persona que participa en una determinada forma de vida —en lugar de ser un mero individuo solitario encerrado en la burbuja de su ego— quedarán en la penumbra amplias zonas relevantes si se desea entender, ¿por qué los ciudadanos, en ciertas circunstancias, optan por respetar y en otras prefieren transgredir las normas jurídicas?, ¿por qué razones los ciudadanos reconocen o no reconocen como vinculantes las normas jurídicas?

Las normas jurídicas no sólo obligan en función de amenazas coactivas, sino que su carácter propiamente «normativo» descansa en la autoridad que se les atribuye por parte de los ciudadanos, por eso no es lo mismo —como lo establece la distinción hartiana— «verse obligado» que «tener una obligación». Hay allí dos formas de fuerza vinculante. ¿En qué puede residir la autoridad del derecho de acuerdo con la noción bipartita? En elementos objetivos (como el cumplimiento efectivo de amenazas coactivas) o bien subjetivos (como el miedo a la coacción). Se temerá la transgresión a la ley por las mismas razones que se teme desobedecer las órdenes de un asaltante armado, la autoridad del asaltante residirá en el arma; la del derecho en las fuerzas policiales y militares. También es posible atribuir el temor a la transgresión en función de la autoridad nominal de la ley —por haber sido establecida conforme a derecho— o del funcionario facultado para tomar decisiones jurídicamente vinculantes, como el juez —por contar con el nombramiento correspondiente—, pero si los jueces tienen reputación de corruptos e incompetentes, y si los ciudadanos comentan cotidianamente la ilegalidad y la falta de eficacia social del derecho que perciben en su entorno, entonces la autoridad nominal de las leyes y de los encargados de sancionar su cumplimiento quedará reducida a algo similar a la capacidad punitiva del asaltante con la pistola en la mano.

CAPÍTULO V. JUSTICIA Y CIUDADANÍA

Cabe otro tipo de autoridad del derecho y de los encargados de sancionar su cumplimiento, pero este tipo alternativo de autoridad se basa en la intersubjetividad, es la autoridad lograda *por el reconocimiento* de la corrección de la ley, o del procedimiento legislativo, o de la sentencia judicial, o de la actuación del político, del juez o del ciudadano. Cuando un sistema jurídico logra una autoridad de este tipo frente a la ciudadanía, pero sólo en ese caso, tiene sentido pensar en la posibilidad de que un ciudadano respete un semáforo en rojo aunque los ciudadanos que conducen los autos que vienen atrás le mienten la madre para que se lo pase, y centenares de situaciones parecidas. Sin esa convicción subjetiva basada en razones intersubjetivamente desempeñables, difícilmente habrá una espada lo bastante grande para contener las amenazas a la eficacia social y la legalidad, tanto las provenientes de los ciudadanos «ordinarios» como las provenientes de políticos, jueces, legisladores y ciudadanos con alto poder de influencia, como es el caso de dueños de empresas telefónicas, cadenas televisivas, bancos, carreteras, etc. Para exigir legalidad, eficacia y corrección frente a las pretensiones de poderes fácticos como los representados por los grandes magnates, se requiere la presencia de una ciudadanía no indiferente ni resignada ante la injusticia del orden jurídico-político, y para analizar adecuadamente ese tipo de procesos, es preciso reconocer que la fuerza vinculante del derecho no sólo es objetiva y subjetiva, sino también intersubjetiva.

Por otro lado, hace falta tomar en consideración que las normas jurídicas no son ni por mucho las únicas normas sociales que orientan la actuación cotidiana los ciudadanos, ni en los ámbitos públicos ni en los privados. En los espacios religiosos, educativos, sociales, económicos y culturales en general, los ciudadanos desarrollan una serie de concepciones, valoraciones y expectativas acerca de cómo relacionarse con el derecho. Un ejemplo de esto nos lo proporciona F. Escalante en su libro *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana...*, donde plantea que en el México de la segunda mitad del siglo XIX, a pesar de la existencia de una normatividad jurídica vigente y supuestamente vinculante para los supuestos ciudadanos mexicanos de ese tiempo, en realidad las normas jurídicas competían en desventaja con otras «reglas del juego» sociales, culturalmente arraigadas en los modos de pensar y de hacer las cosas de los «imaginarios» ciudadanos mexicanos. Esas otras eran las verdaderas «reglas del juego» que se jugaba en México de ese tiempo –y que se sigue jugando hoy en buena medida–, inclusive en el ámbito supuestamente jurídico-político. La lógica comunitaria de los grupos campesinos obstruía el desarrollo de las lealtades cívicas; el clientelismo de los hacendados era el eje de lealtades personales que se movilizaban para el establecimiento de cacicazgos locales, cuyo poder podía superar y subsumir con facilidad a las autoridades civiles; en el clero y el ejército reinaba la defensa corporativa de intereses patrimoniales, aunque entrasen en colisión con intereses públicos o privados de terceros; los políticos, provenientes de unos y otros frentes, fungían no como garantes del orden político y la igualdad jurídica de los ciudadanos, sino como intermediarios en un sistema de reciprocidades personales, donde frecuentemente era preciso gestionar ya no la obediencia, sino la desobediencia controlada de sus clientes al supuesto orden jurídico-político prevaleciente, ya fuese mediante corrupción, compadrazgo, omisión de la legalidad u otras vías

extrajurídicas. «En la vida cotidiana –señala Escalante–, los hombres actúan como si siguieran reglas; saben cómo hacer las cosas, y ese saber incluye una experiencia práctica, una capacidad reflexiva y una orientación normativa. En el origen, pues, no tenemos individuos que razonan, ni acciones ni aún relaciones elementales, sino pautas, maneras de hacer las cosas: formas de vida». ^{lxii} En una sociedad donde para sobrevivir se requiere apelar a unas «reglas del juego» como las anteriores, las normas jurídicas son algo más que un pálido telón de fondo, o un recurso más para amagar a oponentes incómodos.

Alguien diría que una situación así sólo podría ser reencausada hacia el establecimiento del Estado de derecho haciendo efectivas las amenazas de coacción jurídicas, de tal modo que los procesos punitivos objetivos logren alimentar los temores subjetivos de los transgresores potenciales, pero, ¿quiénes harán efectiva esa amenaza?, ¿acaso los mismos «ciudadanos imaginarios» que protagonizan el «juego» antes descrito?, ¿de dónde se van a obtener los legisladores, los jueces, los ministerios públicos, los agentes policíacos y los ciudadanos?, ¿acaso no de los participantes en esa misma «forma de vida»? La situación analizada por Escalante permite repensar la importancia de considerar la posible fuerza vinculante del derecho no sólo en términos objetivos y subjetivos, sino también en la dimensión intersubjetiva, donde las formas de vida compartidas y sedimentadas son susceptibles de ser reproducidas, pero también replanteadas y transformadas, aunque sea de manera paulatina, pero en esto, los procesos de socialización –desde la primera infancia y a todo lo largo de la vida– desempeñarán un papel de primera importancia, especialmente en un país como México, donde la cultura de legalidad, eficacia social del derecho y actitud propositiva frente a sus promesas de justicia tienen aún mucho camino por recorrer.

Finalmente, la noción bipartita de fuerza vinculante, al hacer recaer todo el peso del vínculo del ciudadano con el orden jurídico en la amenaza coactiva, concibe al ciudadano como un ser heterónomo frente al derecho, pues no acepta la posibilidad de que un buen número de ciudadanos cumplan con sus deberes y exijan sus derechos no por miedo a ser objeto de sanciones judiciales, sino porque consideran justo ese cumplimiento y el planteamiento de esa exigencia, aun cuando en algunos casos eso mismo les acarree sanciones judiciales. De hecho, un buen número de ciudadanos mexicanos «comunes» en las últimas décadas han sido asesinados, desaparecidos, encarcelados o asediados de múltiples formas por haberse atrevido a plantear abiertamente la exigencia de que sus supuestos derechos fuesen cumplidos, o por proponer reglas del juego distintas en el ámbito jurídico-político. ¿Cómo explicar la actuación de tales ciudadanos de la «masa»? ¿acaso hacen lo que hacen por temor a las amenazas coactivas del derecho vigente o lo hacen a pesar de ellas? En casos como esos, la noción bipartita de fuerza vinculante resulta completamente inadecuada.

Notas

ⁱ Por ejemplo, en la *República* de Platón, el personaje Polemarco afirma –citando al sabio Simónides– que la justicia es: «dar a cada uno lo que se le debe». (Platón. *La república*, & 331e)

ii Por ejemplo, H. Kelsen en *¿Qué es la justicia?*, dice: «Se atribuye a uno de los siete sabios de Grecia el dicho según el cual la justicia consiste en dar a cada cual lo que le corresponde... Es fácil demostrar que es una fórmula vacía». (*Op. cit.*, p. 49)

iii «De aquí los pleitos y las reclamaciones cuando los iguales tienen y reciben proporciones no iguales, o los no iguales proporciones iguales». (Aristóteles. *Ética nicomaquea*, V, 1131a₂₀₋₂₅)

iv «Lo justo es lo proporcional [y] lo injusto lo que está fuera de la proporción, lo cual puede ser en más y en menos. Esto es lo que acontece en la práctica: el que comete injusticia tiene más, el que la sufre, menos de lo que estaría bien». (*Ibid.*, 1131b₁₅₋₂₀, p. 112)

v Las normas abarcan tanto reglas como principios de acuerdo con la tesis de autores como A. Heller y R. Alexy. Para Heller, la diferencia radica en el mayor grado de generalidad o abstracción del lado de los principios (ver, A. Heller. *Más allá de la justicia*, pp. 11-16); para Alexy, la diferencia reside en que las reglas son susceptibles de aplicación en términos de todo-o-nada, mientras los principios son mandatos de optimización (ver, R. Alexy. *Derecho y razón práctica*, pp. 7-24).

vi Tales normas son corregibles no sólo por tratarse de acercamientos humanos imperfectos, sino también por su carácter general y su imposibilidad para prever cada caso concreto en medio de la complejidad da vida de la *polis*, lo cual trae como consecuencia que cuando se aplican a casos particulares, tales normas deban ser objeto de reflexiones encaminadas a adecuarlas a la situación concreta que es el caso, al menos si se aspira a ser justo; de ahí la importancia de la *equidad* (*epikeia*) en la aplicación de las normas del derecho. (Ver, *Aristóteles, Op. cit.*, 1137b₅₋₃₀, pp. 129-130)

vii Dice Rawls: «Aquellos que sostienen diferentes concepciones de justicia pueden... estar de acuerdo en que las instituciones son justas cuando no se hacen *distinciones arbitrarias* entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un *equilibrio debido* entre pretensiones competitivas a las ventajas de la vida social». (Rawls, J. *Teoría de la justicia*, p. 19.)

viii *Ibid.*

ix «Entre el grupo interno y el grupo externo son asimétricas tanto las expectativas como las acciones (incluidos los actos de habla): espero que tu hagas algo diferente de lo que hago yo, por la simple razón de que se supone que cumplimos diferentes normas y reglas o, al menos, unas normas y reglas diferentes además de otras comunes». (Heller, A. *Más allá de la justicia*, p. 12)

x Es decir, donde hay sistemas con órganos autorizados para estatuir el derecho (o para establecer una mediación entre quienes estarán sujetos a él y las instancias naturales o divinas de donde procede) y para sancionar su vigencia y cumplimiento de maneras también estatuidas. Esto a diferencia de sociedades donde esos rasgos no se encuentran definidos con cierta claridad.

xi Cfr. Bulygin, E. «Alexy y el argumento de la corrección», en R. Alexy y E. Bulygin. *La pretensión de corrección del derecho. La polémica sobre la relación entre derecho y moral*, pp. 41-51.

xii Ross, A. *Sobre el derecho y la justicia*, Cap. XII, XLIII. Ross no era propiamente un emotivista, pero participaba de las posiciones que imbuían la atmósfera filosófica de su tiempo y de su espacio, por eso, no ha de sorprender la cercanía de su posición con las sostenidas por algunos contemporáneos suyos como A. J. Ayer y B. Russell, analizadas en el Capítulo III.

xiii Kelsen, H. *¿Qué es justicia?*, p. 39.

xiv *Ibid.*

xv *Ibid.*, p. 36.

xvi *Ibid.*, p. 37.

xvii *Ibid.*, p. 63.

xviii Nino, C. S. «Justicia», p. 63.

xix «El Estado —dice Kelsen— no es un hombre o muchos hombres que están bajo un poder ordenado: es un orden bajo cuyo poder están los hombres. Y este poder no es otra cosa sino la vigencia de este orden, que es un ordenamiento jurídico. Si se pregunta en qué y cómo se manifiesta propiamente el poder del Estado, veremos que consiste esencialmente en que «somete» los hombres al Estado; es aquello en virtud de lo cual el Estado «domina» sobre los hombres; aquello en virtud de lo cual los hombres están subordinados al Estado y son sus súbditos». (Kelsen, H. *Compendio de teoría general del Estado*, p. 134)

xx De acuerdo con Kelsen, no es un hombre quien domina a otro. Es el orden jurídico o estatal el que establece *quién* ha de hacer u omitir *qué*. Con apego a la normatividad jurídica vigente, un

súbdito del Estado puede enjuiciar a otro si está autorizado para ello, y cuando lo haga, no será a título personal, sino como «órgano del Estado».

^{xxi} En los textos de Kelsen aparece el término *actio* traducido como: «demanda o querella». Ver, Kelsen, H. *Compendio de teoría general del Estado*. p. 156.

^{xxii} *Ibid.*, p. 170.

^{xxiii} Aunque Kelsen acepta que «la ciudadanía es una institución corriente en los Estados modernos», también reitera que «*no es esencial al Estado como tal*. El Estado ha de tener súbditos, pero no es forzoso que tenga ciudadanos». (*Ibid.*, p. 172) La diferencia entre súbdito y esclavo o extranjero reside las mayores garantías de seguridad o «acción protectora» del Estado, de parte del súbdito, pero no del esclavo, mientras el extranjero podría disfrutar sólo de manera limitada de esa protección. El desnivel entre el súbdito y el ciudadano reside en la presencia o ausencia de la relación activa con el Estado; si la hay, entonces hay ciudadanos, los cuales disponen de derechos, mientras los súbditos carecen de ellos. Así, «en oposición a los faltos de protección y de derechos... se va formando el concepto de ciudadano». (*Ibid.*, p. 171)

^{xxiv} El cuerpo de funcionarios y expertos del sistema está integrado por: «los tribunales, que tienen la responsabilidad de determinar cuál es el derecho, y los abogados, a quienes *los ciudadanos ordinarios* consultan cuando necesitan informarse al respecto». (Hart, H. L. A. *El concepto de derecho*, p. 76.

^{xxv} *Ibid.*, pp. 76-77

^{xxvi} *Ibid.*, p. 109. Más adelante dice Hart: «Es característico de un sistema jurídico el hecho de que pueden introducirse en él nuevas reglas y modificarse o derogarse reglas anteriores, mediante sanción deliberada, aun cuando algunas normas puedan ser colocadas a cubierto de cambios por una constitución escrita que limite la competencia de la legislatura suprema. Por contraste, las reglas o principios morales no pueden ser implantados, modificados o eliminados de esa manera... Las pautas o criterios de conducta no pueden recibir status moral, ni verse privados de él, por un *fiat* humano. Mientras que el uso cotidiano de conceptos tales como los de sanción y derogación de normas jurídicas muestra que no ocurre lo mismo en el campo del derecho». (*Ibid.*, pp. 217-218)

^{xxvii} Cicerón, *Tratado de las leyes*, II, p. 157-158.

^{xxviii} *Ibid.*, I, p. 138

^{xxix} *Ibid.*

^{xxx} Mill, J. S. *Sobre la libertad*, pp. 32, 36, 37.

^{xxxi} Existen doctrinas iusnaturalistas según las cuales un orden jurídico-político sólo puede estar constituido por ciudadanos, iguales entre sí, tan aptos unos como otros para reconocer los designios del Derecho natural, y tan responsables unos como otros para velar por su cumplimiento; pero también hay versiones de iusnaturalismo para las cuales sólo unos cuantos son capaces de acceder a los designios superiores, o sólo unos cuantos están calificados para establecerlos como leyes al interior del orden jurídico-político, por lo cual plantean una separación tajante entre el soberano y sus súbditos, donde aquél está llamado a interpretar, estatuir y sancionar la aplicación del Derecho, mientras éstos deberán contentarse con acatarlo.

^{xxxii} Cuando afirmo que tanto iuspositivistas como Kelsen y Ross como el grueso de los iusnaturalistas conciben la razón humana como razón abstracta no quiero decir que no reconozcan en algún lugar de su obra la influencia social en las ideas de las personas o cosas por el estilo; aludo más bien a que sus conclusiones *no mantienen ninguna relación sistemática con el reconocimiento del carácter situado de la razón*, con la falibilidad y correctibilidad de las conclusiones de la razón, bien en lo descriptivo, en lo normativo o en ambos, por eso, concluyen suscribiendo, o bien la vertiente de la razón de todo-y-todo, o bien la de todo-y-nada. Lo primero es propio de los iusnaturalistas, lo segundo de los iuspositivistas, entre ellos, Kelsen y Ross. Pero en ambos casos, se parte del presupuesto de una razón abstracta, no del de una razón situada.

^{xxxiii} En la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* de 1789 se establece que: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos... La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre» (Varios autores. *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, p. 13). Si tales derechos son «naturales» e «imprescriptibles» se entiende que ningún legislador terrenal puede revocarlos sin cometer injusticia.

^{xxxiv} Alexy, R. *El concepto y la validez del derecho*, p. 176.

^{xxxv} Este asunto se abordó en el § 4, donde se estableció que la ciudadanía para Aristóteles implicaba una relación activa-pasiva con el gobierno de la *polis*, mientras con Rousseau y Kant, lo que el ciudadano ordena (o podría ordenar) como soberano, ha de ser lo mismo que está obligado a obedecer como súbdito.

^{xxxvi} Debido a la diferencia entre el problema planteado por Alexy, y el atendido aquí, no puede esperarse un análisis que refleje fielmente la argumentación alexiana (orientada en el sentido del problema planteado por Alexy), sino solamente uno que tome de ella lo necesario para analizar el posible vínculo conceptual necesario entre Derecho, ciudadanía y justicia. Tal como se puede interpretar entre líneas en el discurso alexiano, pues se trata de asuntos que este teórico aborda de pasada, mientras mantiene su mira puesta en atender críticamente otros asuntos.

^{xxxvii} Alexy, R. *El concepto y la validez del derecho*, p. 38.

^{xxxviii} Heller, A. *Más allá de la justicia*, p. 28.

^{xxxix} *Ibid.*, p. 39.

^{xl} *Ibid.*

^{xli} *Ibid.*, p. 40.

^{xlii} Apel, K.-O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 147-184.

^{xliii} No pretendo que sean las únicas dos nociones de justicia concebibles, pero son las que me parecen más relevantes con miras al análisis de la ciudadanía.

^{xliv} Hobbes, T. *Leviatán*, p. 104.

^{xlvi} La ley referida por Hobbes está hecha de normas civiles, estatuidas por un soberano, las cuales son de observancia obligatoria para los *cives*, los ciudadanos. La existencia del estado civil exige la de la justicia civil, y ésta depende de la aplicación de normas civiles, mientras la inexistencia de tales normas (sea por no haber sido estatuidas o por la ausencia de una espada suficientemente poderosa para hacerlas valer) implica tanto la ausencia de un estado civil como la presencia de un estado de guerra, donde nada es justo ni injusto. La única salvedad es la guerra entre Estados, donde cada uno de ellos se encuentra organizado en un estado civil, pero entre ellos permanecen como si fuese en estado de naturaleza. Sin embargo, considerado desde el punto de vista de los individuos (no de los Estados), en efecto, de acuerdo con el planteamiento de Hobbes, el estado de guerra es la negación del estado civil y viceversa.

^{xlvi} Locke, J. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, p. 110.

^{xlvi} *Ibid.*, p. 145.

^{xlvi} *Ibid.*, p. 109.

^{xlvi} *Ibid.*, p. 38.

¹ El hecho de atribuir a Hobbes y a Locke su compromiso con un concepto abstracto de razón no significa que uno y otro autor no hayan mencionado en alguna parte de su obra la importancia de la educación y la socialización; significa que las premisas básicas de sus respectivos sistemas parten de un concepto abstracto del ser humano y se mantienen ligados a él; según ese concepto, el ser humano es un ser naturalmente inclinado al egoísmo, y no cabe esperar otra cosa de él, ni dentro ni fuera de la sociedad política.

^{li} Heller, A. *Más allá de la justicia*, p. 25.

^{lii} *Ibid.*, p. 23.

^{liii} En esta situación, comenta Heller: «El nexa causal relativo entre actuar de una determinada manera y las consecuencias de su acción es sustituido por la mera posibilidad y la conjetura... uno no puede saber si va o no a aplicarse una regla. El cumplir la ley no garantiza que uno no vaya a ser ejecutado o encarcelado; a lo sumo, sólo existe una posibilidad de que así sea. En el estado de injusticia absoluta, la práctica de «leer en la mente del tirano» suele ser el sustitutivo de la observancia [de la ley]». (*Ibid.*, p. 28)

^{liv} En su obra titulada *Conocimiento objetivo* (Madrid: Tecnos, 1992), K. R. Popper afirma que: «la filosofía occidental consiste fundamentalmente en representaciones del mundo que no son sino variaciones sobre el tema del dualismo del cuerpo y la mente, así como en problemas de método relacionados con ellas». (*Ibid.*, p. 147) A partir de ese diagnóstico, Popper establece su distancia con las filosofías «dualistas» y «monistas», y postula su compromiso con una filosofía «pluralista», según la cual: «el mundo consta de al menos tres sub-mundos ontológicamente distintos: el primero, es el mundo físico o de los estados físicos; el segundo, es el mundo mental o de los estados mentales; el tercero, es el de los inteligibles o de las *ideas en sentido objetivo*, el mundo de los

objetos de pensamiento posibles: el mundo de las teorías en sí mismas y sus relaciones lógicas, de los argumentos y de las situaciones problemáticas tomados en sí mismos». (*Ibid.*, p. 148)

^{lv} Ver, por ejemplo: Habermas, J. «Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida», pp. 67-107.

^{lvi} Hart encuentra que en ciertos casos, los miembros de un grupo observan ciertas conductas con regularidad cuando se presenta la ocasión; sin embargo, considera que no es lo mismo observar una regla por «verse obligado» a ello que por «tener la obligación» de hacerlo, pues en el segundo caso hay un excedente normativo que no se presenta en el primero. De modo similar, para el hábito convergente basta con una convergencia de hecho, y la divergencia no es objeto de crítica, mientras en caso de desviación de lo establecido en una regla, no sólo se plantea la crítica, sino que esa crítica se considera «justificada», «legítima», esto es así porque para el hábito convergente basta considerar su «aspecto externo» como manifestación «de hecho» o «conducta observable», mientras seguir reglas tiene, además de ese aspecto externo, un «aspecto interno», pues se requiere que sean consideradas como «pautas» o «criterios». Así, pues, el «hábito social» es distinto de la «regla social». El primero tiene un aspecto externo, observable, mientras la segunda tiene, además, un aspecto interno, «normativo», que autoriza las críticas. Para las infracciones a la regla se usan expresiones como: «deber», «obligación», «tener que», «bien», «mal», «correcto» o «incorrecto», pero no hay un correlato semejante en el caso de los hábitos convergentes. Para Hart, el aspecto interno precisa de una actitud «crítica» y «auto-crítica» para actuar de conformidad con la regla y para plantear a otros «exigencias de conformidad» y el reconocimiento de que esas exigencias están «justificadas» o son «legítimas». Una «regla jurídica» a diferencia de una «orden habitualmente obedecida», indica derechos y obligaciones. Por eso, no es sólo una cuestión de hecho, externamente observable, sino también de derecho (legítimamente exigible).

^{lvii} Alexy, R. *El concepto y la validez del derecho*, p. 31.

^{lviii} Kelsen, H. *La teoría pura del derecho*, p. 11.

^{lix} Alexy, R. *Op. cit.*, p. 31.

^{lx} *Ibid.*

^{lxi} Escalante, F. *Ciudadanos imaginarios*, p. 30.

Capítulo VI. Libertad y ciudadanía

18. La fiesta de la «libertad»

«Libertad» y «justicia» son dos consignas a las que se apela con frecuencia para la justificación y para la crítica de leyes, instituciones y acciones en el ámbito político. En el Capítulo anterior se estableció que cuando se dice «justicia», se pueden estar queriendo decir —y se pueden interpretar— varias cosas distintas y contradictorias entre sí; algo similar ocurre cuando se dice «libertad». El gobierno del país *E* decide enviar tropas al país *I* bajo el argumento de instaurar allí la «libertad» (a balazos); gran parte del pueblo de *I* no se siente más «libre» después de la invasión, y se juega la vida para hacer onerosa la permanencia del ejército de *E* en su territorio; esas manifestaciones de resistencia son interpretadas por el gobierno de *E* como evidencia de la ceguera de los rebeldes para entender la importancia de la «libertad» prometida con la invasión. Los rebeldes también plantean sus acciones en nombre de la «libertad»; para ellos, tener «libertad» no consiste en pasar a formar parte de lo que en *E* llaman el «mundo libre», sino en «liberarse» de él.

¿Cómo es posible que la misma palabra sea empleada por bandos opositores, o incluso por miembros del mismo bando para defender posiciones contradictorias? ¿Si las pretensiones de unos y otros son de hecho exactamente opuestas, por qué no vemos que si unos plantean sus acciones en nombre de la *libertad*, los otros lo hagan en nombre de un ideal exactamente opuesto? R. Aron dice que: «todos los partidos, dentro del ámbito occidental, reivindican la palabra libertad»ⁱ; por mi parte, agregaría que en el ámbito occidental y más allá de él, a la libertad se le enaltece, se le cantan loas, y cada bando político en pugna con otro pretende confiscarla para declararla como exclusiva de su causa; por eso a sus opositores los acusan de oponerse a la *libertad*. ¿Cómo puede ocurrir tal cosa? Puede ocurrir, y es fácil que ocurra, cuando las palabras «hacen fiesta».ⁱⁱ ¿Acaso es claro lo que queremos decir cuando decimos «libertad»? ¿es claro para nosotros, como hablantes y oyentes, el registro de sentidos posibles que encierra esa expresión?, ¿hay acuerdo con respecto a cuáles de esos sentidos son aceptables y cuáles no?, ¿o la significación de la «libertad» anda de fiesta?

Nuestro interés por la libertad está muy circunscrito. Nos interesa averiguar ¿cómo podemos entenderla desde el punto de vista de su relación con la ciudadanía?, pero aún en este ámbito limitado, el problema de la fiesta de sentidos se presenta con toda su crudeza. La libertad del ciudadano es, para unos, el margen de posibilidades de acción «libres de Estado»ⁱⁱⁱ, consistentes en aquello que no está prohibido por la ley, para otros, en cambio, se compone de «derechos» tutelados

por instancias estatales; para unos se refiere a espacios de «no-interferencia» de terceros en *mis* asuntos privados, para otros, en cambio, consiste en *nuestras* posibilidades de «participación» en los asuntos público-políticos; para unos nombra espacios de «indeterminación», para otros alude a «proyectos» cuya realización no puede ser impedida u obstaculizada de modo legítimo^{iv}; para unos se trata de un «valor», para otros de un «poder»; para unos de una pretensión de corrección, para otros de un privilegio basado en la fuerza.

Con la intención de internarnos en esta fiesta de sentidos, en lo que resta del presente epígrafe (18) analizaremos la distinción de B. Constant entre «libertad de los antiguos» y «libertad de los modernos», además de la distinción paralela de I. Berlin, entre «libertad positiva» y «libertad negativa». Concluiremos este epígrafe con un alegato en favor de la tesis de que la noción de ciudadanía implica, por su propia significación, el establecimiento de un equilibrio entre las aspiraciones a la libertad política y la libertad individual. En el epígrafe siguiente (19) analizaremos algunas nociones de libertad vinculadas con los paradigmas alternativos del ciudadano entendido como individuo natural y el ciudadano entendido como persona; finalmente, en el último epígrafe de este Capítulo, haremos un repaso de algunas implicaciones de la idea de la libertad del ciudadano en relación con las condiciones de posibilidad de la democracia (§20).

18. 1. Libertad de los antiguos vs. libertad de los modernos

De los dos conceptos de libertad considerados por Constant, uno se refiere a la posibilidad de los ciudadanos para participar en la definición de sus asuntos comunes, el otro atañe al disfrute de espacios donde cada uno, en tanto individuo, puede avocarse al logro de sus fines e intereses privados sin rendir cuentas a nadie. Según esto, la *libertad de los antiguos* consistía «en ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir con los extranjeros tratados de alianza, en votar las leyes, pronunciar sentencias, examinar las cuentas».^v Por eso mismo, según se piensa, la vida privada de los ciudadanos antiguos se veía constantemente invadida, ensombrecida y minimizada; eran soberanos en lo público, pero esclavos en lo privado,^{vi} pues además de las constantes demandas de participación política, su vida se encontraba regida hasta un punto considerable por las decisiones colectivas. De ahí la tesis de Condorcet de que entre los antiguos no existía la noción de «derechos individuales». A diferencia de eso, los modernos aprecian mucho su independencia privada y muy poco sus posibilidades de participación en los asuntos políticos; reclaman —dice Constant— su «derecho de no estar sometidos sino a las leyes»^{vii}, y gustan de tener amplios márgenes de libertad para ocuparse de sus propios asuntos.

A juicio de Constant es necesario reconocer la respectiva especificidad de los órdenes políticos modernos y antiguos. En ausencia de ese reconocimiento, algunos hombres «ilustres» y de «buena fe» han incurrido en el grave error de pretender implantar la libertad entendida a la manera antigua para organizar un Estado moderno. El fracaso de esos empeños es de esperarse, pues no se puede obligar a los ciudadanos modernos a gozar de una libertad que no desean, mientras se les regatea el goce de la que quieren. La libertad individual, concluye Constant: «he

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

aquí la verdadera libertad moderna».viii Sin embargo, para este teórico, la opción por la libertad individual no ha de entenderse como una renuncia total a la «libertad política», pues si queremos «goces» privados, requerimos una «garantía» para seguir disfrutando de ellos. Los *goces* están del lado de la libertad individual, la *garantía* está en el ejercicio de la libertad política. «No necesitamos debilitar la garantía, sino extender los goces».ix Pero ¿podrá lograrse tal cosa en las condiciones modernas? Constant considera que sí, y ofrece cuatro razones para apoyar su optimismo. En primer lugar, la creencia de que «hoy nosotros poseemos todavía los [derechos] que en todo tiempo se han tenido», por tanto, la libertad individual no depende de interpretaciones, inclinaciones, intereses o preferencias de los legisladores, pues está basada en derechos «eternos», anteriores a toda legislación positiva, sustraídos a toda posibilidad de legislación política ulterior. En segundo lugar, Constant afirma que mientras los ciudadanos modernos tienen asegurada la protección de derechos eternos para el disfrute de su libertad individual, por otro lado «los gobiernos tienen nuevos deberes».x Los ciudadanos modernos son más exigentes, pues han comprendido que los gobernantes no son sino sus «mandatarios». En tercer lugar, mientras el poder político «amenaza», el poder económico «recompensa», por eso, la riqueza generada mediante el comercio constituye entre los modernos un poder «más disponible», «más aplicable», «más real» y «mejor obedecido» que el poder político. El poder económico es, entre los modernos, el mejor contrapeso a disposición de los ciudadanos para hacer frente al poder político. La cuarta y última razón en la que Constant basa su optimismo reside en el hecho de que los Estados modernos han adoptado la forma representativa de gobierno, la cual permite el mayor *goce* de la libertad individual, y ofrece las mejores *garantías* para conservarla. Esto último exige, como quiera, una reconciliación entre el *goce* de la libertad de los modernos y la *garantía*, sita en la libertad de los antiguos. El sistema representativo, dice Constant: «es una procuración dada a un cierto número de hombres por la masa del pueblo que quiere que sus intereses sean defendidos, y que, sin embargo, no tiene siempre el tiempo ni la posibilidad de defenderlos por sí mismo».xi No se trata de una mera delegación, es preciso ejercer una «vigilancia activa y constante» sobre los mandatarios para que «cumplan exactamente con el encargo» de manera laboriosa, honorable, capaz, prudente y confiable.

De esas cuatro condiciones resulta, según Constant, que la libertad individual está hoy a mejor resguardo que en la antigüedad, incluso si el ejercicio de la libertad política por parte de los ciudadanos se mantiene en márgenes modestos, porque los ciudadanos tienen hoy mejores medios para hacerle frente a un poder político que pretenda irrumpir contra el goce de sus libertades individuales. No obstante hay riesgos, los dos más importantes son los siguientes: el primero, que los mandatarios de los ciudadanos usurpen derechos que no les corresponden, y pretendan, de buena o mala fe, invadir espacios propios de la libertad individual. De nuestros mandatarios —dice Constant— sólo esperamos que sean «justos», pero les prohibimos que traten de hacernos «dichosos» a su manera, porque cuando lo intentan se convierten en temibles amenazas para la conservación de la libertad individual. Así, pues, la «dicha» de cada uno habrá de buscarla cada uno a su modo. El otro peligro a la libertad moderna reside en que, si los ciudadanos se

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

concentran de modo exclusivo en sus goces privados, pueden descuidar el ejercicio de su libertad política, y al hacerlo, ponen en riesgo la garantía. La clave para conjurar los dos peligros consiste en no renunciar a ninguna de las «dos especies» de libertad. Se requiere el ejercicio y la defensa de ambas. Es preciso «aprender a combinar la una con la otra».xii

La argumentación de Constant resulta aleccionadora casi dos siglos después de haber sido expresada, no obstante, su propuesta conceptual y práctica tendría que enfrentar la prueba de responder algunas objeciones: la primera es la relativa a la tesis de que los derechos individuales son «eternos», como Constant cree estar justificado para dar por hecho, pero si tal eternidad se pone en cuestión, entonces el lugar, el sentido y el alcance de la libertad individual exige ser replanteado, pues tiende a crecer la importancia relativa de la libertad política. En una sociedad donde no se reconocen garantías pre-políticas o supra-políticas, ¿podrían hacerse pasar como evidentes, a-históricas, trascendentales e incuestionables las libertades individuales de los ciudadanos?, ¿cuáles?, ¿por qué? Actualmente, en los inicios del siglo XXI, se han tenido buenas oportunidades de atestiguar las transformaciones producidas por la desconexión entre el orden político por un lado, y el orden teológico-eclesiástico por el otro. Si durante siglos éste último proveyó una justificación metafísica para los órdenes políticos, hoy vivimos tiempos de una política y un derecho que mantienen el empeño de fundamentarse de modo «posconvencional».xiii Ello nos pone a salvo de justificar dogmatismos y exclusiones que en otros momentos recibieron un aval del presupuesto de eternidad de prácticas y concepciones que no eran eternas ni absolutas, sino históricas y contingentes. El reconocimiento de la no-eternidad de las leyes e instituciones políticas trae consigo exigencias adicionales, porque se plantea como un reto la decisión de si, ante la crisis de las garantías metafísicas, podemos lograr buenas razones para respaldar el respeto de las libertades individuales y políticas de los ciudadanos convertidas en derechos, cuáles de ellas, hasta qué punto, cómo decidirlo, quién lo habrá de decidir, cuál habrá de ser el papel de los ciudadanos en estos procesos de decisión y de aplicación de unas libertades posconvencional y postmetafísicamente fundamentadas, que si no son eternas, entonces son criticables, revisables y transformables.

Otra objeción al diagnóstico de Constant se refiere a la supuesta confiabilidad del recurso a representantes electos por los ciudadanos, asegurada por los supuestos beneficios del comercio, entre los que se cuentan: la tendencia a la eliminación de las guerras, la disponibilidad de contrapesos crecientes al poder político en función del incremento constante de la riqueza de los ciudadanos, etc.; ese diagnóstico ha mostrado no ser exacto. El curso de los procesos históricos plantea retos adicionales a la ciudadanía actual, ya no sólo el arreglo y en ocasiones el enfrentamiento directo de la ciudadanía con sus supuestos «representantes», sino las batallas con los detentadores del poder económico (comercial, financiero, mediático, tecnológico, etc.), además de las colusiones entre los representantes de ambos poderes (político y económico) de espaldas a los intereses de la gran mayoría de los ciudadanos, marginados tanto del gran poder político como del gran poder económico que hoy se despliega a nivel regional, nacional, internacional y global; por otro lado, las guerras no han cesado y su cese no es previsible en el

mundo actual, con una industria armamentista pujante y de gran influencia sobre los gobiernos de las principales potencias del globo; por otro lado, aunque la actividad económica reporta una tendencia a mantener centralidad, eso no ha significado una elevación en el nivel de riqueza de todos los ciudadanos, de todas las naciones; la tendencia ha sido más bien en el sentido de una mayor concentración por parte de unos y un empobrecimiento sostenido o creciente de la gran mayoría. Algunos magnates del mundo contemporáneo se dan el lujo de dirigir no sólo medidas políticas para su beneficio particular, sino que llegan al extremo de confeccionarse leyes a la medida de sus intereses privados o corporativos; tal es el caso, en México, de los rescates carretero y bancario en el primer supuesto, y la llamada Ley Televisa en el segundo. Si en un país (como México) un solo empresario (como Slim) concentra el 7 % del PIB, lo raro sería que no tuviese un lobby privilegiado y un trato privilegiado por parte de congresistas, gobernadores, secretarios de Estado y la Presidencia de la República. Frente a esas circunstancias, el papel de la movilización ciudadana en ejercicio de su libertad política se convierte en una exigencia indispensable para contrapesar el ingente poder de los grandes emporios nacionales y transnacionales, que hoy se muestran, en efecto, como un poder «más disponible», «más aplicable», más real» y «mejor obedecido» por los titulares del poder político. Pero ese poder social fáctico está en manos de unos cuantos, no de todos ni de la mayoría de los ciudadanos. En esas condiciones, sin una decidida participación ciudadana, sus supuestos representantes se tornan proclives a volverse empleados de un puñado de personajes y emporios en cuyas manos están las riendas de enormes poderes sociales fácticos. Así, pues, el gobierno representativo plantea serios retos conceptuales —no previstos en sus fulgurantes inicios allá por finales del siglo XVIII y principios del XIX—, y su implementación exige diseños institucionales que lo habiliten para convertirse en un buen mecanismo de participación ciudadana: no de simple delegación. De otro modo, un ciudadano que vota se convierte en un émulo de alguien que firma una hoja en blanco.

En suma, hoy se sigue echando de menos ese orden representativo eficiente soñado por Constant; apto para preservar un grado adecuado de libertad política de los ciudadanos, sin renunciar —como al parecer no hay ninguna disposición para hacerlo ni en tiempos de Constant ni en los actuales— a márgenes adecuados de libertad individual.

Algunos de esos problemas son atendidos por I. Berlin en «Dos conceptos de libertad». El siguiente apartado está dedicado al análisis de ese documento.

18. 2. Libertad positiva vs. libertad negativa.

A juicio de Berlin, la noción de libertad ha de ser entendida desde dos puntos de vista, a saber, como «libertad negativa» y como «libertad positiva»; el autor señala que la opción por uno u otro concepto de libertad está «dividiendo al mundo en dos», por lo cual resulta fundamental el análisis de sus implicaciones respectivas y la toma de postura a favor de uno u otro. Berlin opta decididamente por la libertad negativa y se muestra totalmente contrario a la positiva. Sus razones son de mucho peso.

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

En su acepción negativa, la libertad consiste en «ser libre de», mientras la positiva implica «ser libre para». En el primer caso se pregunta: «¿cuál es el ámbito en el que puedo actuar sin limitaciones?»; en el segundo: «¿quién determina ese ámbito?». Se trata de dos conceptos de libertad bien distintos. Curiosamente, Berlin llama «libertad política» a la libertad negativa —a diferencia de Constant, que reserva ese nombre para la libertad de los antiguos—, eso tiene consecuencias importantes que analizaremos luego, por lo pronto, baste recordar cómo define Berlin este concepto de libertad: «la libertad política —dice— es simplemente el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros».xiv Ser libre, en el sentido negativo, es «estar libre de», la clave es la inexistencia de impedimentos o interferencias para la acción individual. A diferencia de eso, la libertad positiva pregunta: «¿qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra?», quien tenga esa posibilidad de control o interferencia será «libre para»: tendrá libertad positiva.

Berlin apela a la autoridad de Condorcet y de Constant para sentar la tesis de que el concepto de libertad negativa es distintivo de los modernos, pues entre los antiguos no existió la noción de libertad individual. «El deseo de que no se metan con uno y le dejen en paz —dice Berlin— ha sido el distintivo de una elevada civilización, tanto por parte de los individuos como por parte de las comunidades. El sentido de la intimidad misma, el ámbito de las relaciones personales como algo sagrado por derecho propio, se deriva de una concepción de la libertad que, por todos sus orígenes religiosos, en su estado desarrollado apenas es más antigua que el Renacimiento o la Reforma».xv Según esto, la libertad individual es distintamente moderna, y resulta fundamental para la auto-comprensión de la modernidad: su decadencia marcaría la decadencia de la modernidad. Esto significa que, a juicio de Berlin, hay una conexión conceptual entre libertad negativa y modernidad; por consiguiente, la afirmación del modo de vida «moderno» exige la afirmación de la libertad individual contra la libertad positiva.

Los modernos otorgan un lugar importante a la democracia, y algunos analistas establecen una conexión lógica entre libertad negativa y democracia. Esto supondría que el disfrute de la libertad negativa fortalecería la democracia, y un orden democrático garantizaría la libertad individual. Berlin niega el acierto de ambas cosas. Para él, no hay una conexión lógica entre libertad negativa y democracia, pues puede haber gobiernos despóticos y absolutistas donde los individuos gocen de suficientes márgenes de libertad negativa, y también puede haber gobiernos democráticos que la limiten. La pregunta de: «¿quién me gobierna?» es lógicamente diferente de la pregunta de: «¿en qué medida interviene en mí el gobierno?».xvi A Berlin le interesa la segunda, y pretende responderla en el sentido de una intervención mínima o nula del gobierno en los asuntos privados, de la mano de una intervención mínima o nula de los ciudadanos en los asuntos políticos. Eso significa que Berlin parece estar dispuesto a sacrificar al *ciudadano* siempre que se preserve la libertad negativa del *individuo*. Prefiere súbditos con libertad individual antes que ciudadanos cuya libertad individual se vea amenazada. ¿Acaso la ciudadanía implica necesariamente una amenaza a la libertad individual?, ¿o en este punto Constant es más certero cuando afirma que la

libertad política es la *garantía* que permite afirmar el *goce* de la libertad individual?

En clara alusión a los regímenes comunistas de su tiempo, Berlin sostiene que el mundo moderno se encuentra «dividido en dos». Los unos (el Occidente capitalista) conceden un enorme valor a la libertad negativa; los otros (miembros del bloque comunista de ese entonces) han estado dispuestos a sacrificarla. Berlin encuentra problemas, malos entendidos y riesgos enormes del lado de la libertad positiva, la cual no consiste en estar *libre de* algo, sino *ser libre para* algo: *para llevar una forma prescrita de vida* —dice—, pero eso, de acuerdo con los defensores de la idea de libertad negativa, no es con frecuencia sino «el *disfraz engañoso de una brutal tiranía*».^{xvii} La libertad positiva impone a los individuos la exigencia de llevar una forma «proscrita» de vida. No los libera *de*, los obliga *para*. Así, la libertad positiva se convierte en un «disfraz engañoso» que se ha prestado, y se puede seguir prestando para legitimar incluso brutales tiranías.

El ideal de la libertad positiva, se orienta por la idea de «auto-dirección» o «auto-control», pero de la idea a primera vista impecable de que «yo soy mi propio dueño», se han seguido consecuencias absolutamente desafortunadas. Esto ocurre a la hora de definir ese «yo» (sus rasgos, sus atributos, su depositario, etc.); en ese punto se han realizado y se pueden seguir realizando toda suerte de manipulaciones, como las siguientes: 1) dividir al «yo», para convertirlo dos «yos», uno deseable (racional, crítico, superior) y otro indeseable (irracional, guiado por inclinaciones, inferior); se concluye que el yo superior debe mandar al inferior, y así, el tirano encuentra justificación para cometer todo tipo de tropelías contra la libertad individual, pues se supone que él representa al yo superior; 2) apelar a una escapatoria hacia el interior de uno mismo para evitar las frustraciones del mundo externo: evitar «todos los obstáculos que hay en mi camino dejando el camino». Según Berlin, entre los principales impulsores de esta idea derrotista se encuentran los estoicos y Kant, pero la consecuencia de este tipo de posturas es que la búsqueda de la libertad positiva conduce a la renuncia de la libertad negativa y una resignada aceptación de la esclavitud; 3) plantear una apuesta a favor de la auto-realización por la vía del análisis crítico y el conocimiento «plenamente racional», como se presume con la «ciencia positiva»; según esto, una vez logrado semejante conocimiento, quien lo posee se encuentra plenamente justificado para imponerlo a aquellos que no han accedido a él; el resultado es una libertad individual completamente aplastada por una élite de «guardianes platónicos». Según Berlin, hasta racionalistas bien intencionados —como Locke, Kant y Montesquieu— han compartido ese tipo de conclusiones con: Spinoza, Hegel, Marx, Burke, Fichte, Napoleón, Carlyle, Comte, Mill, *jacobinos* y *comunistas*; finalmente, la promesa de la libertad positiva puede traducirse en: 4) optar por la renuncia al yo promedio, a favor de un yo genial con derecho a imponerse sobre los demás, y de nueva cuenta, por esta vía, se llega con mucha facilidad a la justificación de líderes que se asumen a sí mismos como inspirados artistas, cuya misión es moldear bellamente al resto de los hombres, conforme a su plan particular, sin importar lo que los otros hombres opinen desde la situación de falta de «autenticidad» en la que viven. El genio imprimirá su huella en los demás: «este es el argumento —dice Berlin— que emplean todos los dictadores, inquisidores y matones que pretenden alguna

justificación moral e incluso ascética de su conducta... Tengo que hacer por los hombres (o con ellos) lo que ellos no pueden hacer por sí mismos, y no les puedo pedir su permiso o consentimiento, porque no están en condiciones de saber qué es lo mejor para ellos». ^{xviii}

Todo lo anterior demuestra la facilidad con que puede hincharse y manipularse el concepto de libertad positiva, entendida como auto-dominio, auto-realización, auto-abnegación, auto-dirección, autonomía, etc., como quiera, una y otra vez se desemboca en la renuncia de los individuos a su libertad negativa. En conclusión, para Berlin es preciso renunciar a la libertad positiva para estar en condiciones de conservar la libertad individual; se impone una apuesta unilateral y exclusivista por la libertad negativa y un ataque frontal contra la positiva; sin embargo, en cuanto se ocupa de determinar cuáles han de ser los términos y la amplitud de la libertad negativa, surgen problemas serios de la argumentación de Berlin.

Es del todo aceptable la tesis de que debe existir un cierto ámbito mínimo de libertad individual que no pueda ser violado, pues si se traspasa, la persona no podría ya perseguir los fines que considera buenos, justos o sagrados. Cuando una persona ya no puede perseguir esos fines sin interferencia de nadie, pierde algunos de los más caros y distintivos rasgos de un ser humano. De ahí la importancia de trazar una frontera clara para demarcar el ámbito de la vida privada con respecto al de la autoridad pública: aquí es donde los problemas se desencadenan: *¿dónde* trazar esa frontera?, *¿cuánta* libertad negativa y *cuánto* poder político son convenientes?, *¿qué* debe ponerse a salvo?, *¿quién* o *quiénes* habrán de decidirlo?, *¿por qué?*, *¿con base en qué* criterios habrán de decidirlo?, *¿mediante que* procedimientos habrán de decidirlo? Las respuestas de Berlin a esas cuestiones son ambiguas. Primero apela a la autoridad de Constant, de quien dice: «vio muy bien que el problema fundamental que tienen los que quieren libertad individual <negativa> no es el de quién ejerce la autoridad, sino el de cuánta autoridad debe ponerse en unas manos». ^{xix} Así, parecería que todo se resuelve determinando el *cuánto*. No el *quién*, ni el *cómo*, ni el *por qué* del *quién* ni del *cómo* ni del *cuánto*, sino, sencillamente, el *cuánto* mismo. Basta con determinar dos cosas: cuánto poder habrán de tener los gobernantes, y cuánta libertad negativa habrán de tener los gobernados. Eso se resolvería mediante el establecimiento de unas fronteras claras a la autoridad pública, pero *¿dónde* establecer esas fronteras claras?, *¿quién* lo hará?, *¿cuándo?*, *¿por qué?*, *¿cómo?* El problema sigue intacto, y será irresoluble a menos que se restablezca a la libertad política toda su importancia, pero Berlin se niega a hacerlo. «Tengo que establecer —dice Berlin— una sociedad en la que *tiene que haber unas fronteras de libertad que nadie esté autorizado a cruzar*. Pueden dárseles diferentes nombres o naturalezas... derechos naturales, la palabra divina, la ley natural, las exigencias que lleva consigo la utilidad, o las que llevan consigo <los intereses permanentes del hombre>; puedo creer que son válidas *a priori*, o afirmar que son mi propio fin último, o el fin de mi sociedad y mi cultura, lo que estas normas o mandamientos tendrán en común es que son aceptados por tanta gente y están fundados tan profundamente en la naturaleza real de los hombres tal y como se han desarrollado a través de la historia, que son por ahora parte esencial de lo que entendemos por un *ser humano normal*». ^{xx} ¡Vaya embrollo! Y con esto,

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

Berlin deja las cosas exactamente en el mismo punto donde las encontró, pues: ¿qué significa eso de «naturaleza real» de los hombres?, ¿quién determina esa «naturaleza» y quién establece que es la «real»? ¿quién ha de venir a decirnos qué es un ser humano «normal»? ¿con base en qué criterios?, ¿mediante qué procedimientos?, ¿qué?, ¿quién? ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿cuánto?, ¿por qué? No hay respuesta para ninguna de esas preguntas, ni siquiera un atisbo de respuesta.

Luego, Berlin apela nuevamente a la autoridad de Constant, Mill y Tocqueville entre otros para sentar la tesis de que: «una sociedad no es libre a no ser que esté gobernada por dos principios que guardan relación entre sí: primero, que *solamente los derechos, y no el poder, pueden ser considerados como absolutos*, de manera que todos los hombres, cualquiera que sea el poder que les gobierne, tienen el derecho absoluto de negarse a comprometerse de una manera que no sea humana, y segundo, que *hay fronteras, trazadas no artificialmente*, dentro de las cuales los hombres deben ser inviolables, *siendo definidas estas fronteras en función de normas aceptadas por tantos hombres y por tanto tiempo que su obediencia ha entrado a formar parte de la concepción misma de lo que es un ser humano normal* y, por tanto, de lo que es obrar de manera inhumana o insensata; normas de las que sería absurdo decir, por ejemplo, que podrían ser derogadas por algún procedimiento formal por parte de algún tribunal o de alguna entidad soberana».xxi ¿Por qué sería «absurdo» cambiar esas normas?, ¿Por qué son «absolutos» los derechos que protegen?, ¿quién lo dice?, ¿cuándo?, ¿cómo?, ¿no es esto una recaída en los argumentos recién criticados por Berlin a racionalistas y románticos?, ¿no es ese el tipo de argumentos en que alegan fundarse las invasiones recientes a países del Medio Oriente en nombre de la «libertad»? Pero si se trata de un principio ya indiscutible, se está oponiendo un Dios a otro Dios, ¿cómo puede ser que ninguno de ellos pueda estar equivocado y sin embargo sus posiciones sean, no obstante, contradictorias entre sí? El criterio de Berlin es, o bien la «naturaleza», o bien la vigencia de la costumbre, la tradición, la historia. Se trata, por cierto, de dos criterios antitéticos, ¿cómo puede Berlin titubear entre uno y otro o pretender una mezcla? La pregunta sería: ¿quién decide cuáles son los derechos «fundados en la naturaleza real» de los hombres?, y también: ¿cuántos hombres se necesitan y por cuánto tiempo tienen que haber aceptado unas libertades negativas, para que éstas puedan ser consideradas como «absolutas», «eternas» y propias de un ser humano «normal»? En ambos casos, Berlin parece invitarnos a una dictadura de lo que es y ha sido, por sobre lo que debe y debería ser. Eso nos conduce directamente a una *falacia convencionalista*, la cual se asemeja a una *falacia naturalista* por su pretensión de deducir el deber ser del ser, con la diferencia de que coloca la fuente no en la naturaleza presocial y prepolítica, sino en convenciones sociales y políticas largo tiempo aceptadas. Más allá de esa falacia convencionalista, si se aceptase este criterio de Berlin, entonces muchas normas del mundo musulmán o chino —más numerosos y más antiguos— deberían convertirse en las normas a seguir con preferencia a las libertades negativas por las que apuestan las sociedades occidentales modernas, menos numerosas y de menor duración. ¿O es que acaso Berlin se refiere a los «hombres» como queriendo decir: los hombres occidentales que habitan los países capitalistas avanzados?, ¿y se refiere al «tiempo» como queriendo decir: tiempo occidental moderno? Incluso en

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

ese caso, su criterio se vendría abajo, porque no es difícil demostrar que las sociedades occidentales desarrolladas no se han caracterizado a lo largo de su historia —ni antigua ni moderna—, por un reconocimiento puntual de lo que hoy llaman pomposamente «derechos humanos universales»; basta con dar un repaso a los últimos cuatro o cinco siglos de la historia de guerras, colonizaciones, esclavitud, campos de concentración, bombas atómicas, saqueo de materias primas, degradación del medio ambiente, imposición de regímenes políticos y económicos en países con menor desarrollo tecnológico, tráfico de armas y de personas, matanzas entre poblaciones civiles, etc. Más aún, ese reclamo de derechos humanos y de libertades negativas presuntamente universales se ha convertido en más de una ocasión en mero pretexto intervencionista por parte de las potencias de occidente. Berlin no previó que también la libertad negativa es susceptible de manipulación. Y, por cierto, ha sido manipulada hasta el cansancio en las relaciones internacionales por los beneficiarios del llamado «mundo libre».

El mismo Berlin reconoce que la idea de que hay una solución final que conducirá a una armonía final, ha generado los peores desastres de la humanidad. Por eso, mientras que por un lado habla de poner cotos al poder, y resguardar contra toda legislación posible unos derechos al libre disfrute de libertades negativas, por otro lado, en una flagrante contradicción, sostiene que: «puede demostrarse que es falsa la creencia de que en principio pueda encontrarse una única fórmula con la que puedan realizarse de manera armónica todos los diversos propósitos de los hombres. Si, como yo creo, estos son múltiples y todos ellos no son en principio incompatibles entre sí, la posibilidad de conflicto y tragedia no puede ser nunca eliminada por completo de la vida humana, personal o social... En último término, los hombres eligen entre diferentes valores últimos, y eligen de la manera que eligen porque su vida y su pensamiento están determinados por categorías y conceptos morales fundamentales que, por lo menos en grandes unidades de espacio y tiempo son parte de su ser, de su pensamiento, y del sentido que tienen de su propia identidad; parte de lo cual les hace humanos».^{xxii} En ese contexto de pluralidad, de contingencia y de conflicto potencial, *quién* habrá de determinar esas «fronteras» definitivas con las que sueña Berlin. ¿Acaso alguien que se encuentre ubicado más allá de los propósitos, los fines, los conceptos y las identidades humanas?, ¿quién habrá de hacerlo?, ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿cuánto?, ¿por qué no responde Berlin? Solamente acierta a decir, por último, que del hecho de reconocer la multiplicidad, falibilidad y mutabilidad de los fines humanos no se sigue ninguna conclusión escéptica, pues: «los principios no son menos sagrados porque no se pueda garantizar su duración. En efecto, el deseo mismo de tener garantía de que nuestros valores son eternos y están seguros en un cielo objetivo quizá no sea más que el deseo de certeza que teníamos en nuestra infancia o los valores absolutos de nuestro pasado primitivo <darse cuenta de la validez relativa de las convicciones de uno —ha dicho un admirable escritor de nuestro tiempo—, y, sin embargo, defenderlas sin titubeo, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro». Pedir más es quizá una necesidad metafísica profunda e incurable, pero permitir que ella determine nuestras actividades es un síntoma de una inmadurez política y moral, igualmente profunda y más peligrosa».^{xxiii}

Muy bien, concedamos la renuncia a la pretensión de infalibilidad de nuestras «fronteras» convencionales. Pero entonces: ¿con base en qué se habrán de proponer unas fronteras de las que se pide que sean consideradas —como si fuesen— «absolutas», «eternas» y «no-arbitrarias»? ¿con base en qué exigir que sean irrevocables nuestras opiniones sobre las libertades individuales si somos reconocidamente falibles?, ¿qué nos autorizaría a convertir determinados derechos y libertades en intocables para los legisladores y para los ciudadanos?, ¿qué nos autoriza a sostener que sería «absurdo» revocar alguna de ellas?, ¿qué nos autoriza a imponer nuestras falibles creencias y valores sobre la libertad a ciudadanos que forman parte de culturas particulares distintas a la nuestra, cuyas significaciones y prácticas cotidianas son, por ejemplo, más compatibles con el trabajo comunitario fincado sobre la solidaridad grupal y menos con la libre competencia individualista?, ¿qué nos autoriza para empuñar nuestras convicciones acerca de la libertad como justificación de intervenciones militares en terceros países cuyos ciudadanos no dan muestras ni de haberlas pedido como donación externa ni de aceptarlas de buen grado por más que eso resulte incomprendible para un ciudadano occidental promedio?, en todo caso, ¿cuáles de esas libertades son deseables para la ciudadanía de cuáles Estados?, ¿quiénes han de decidirlo?, ¿cuándo?, ¿sólo una vez?, ¿con qué derecho denegaremos ese derecho a los que vienen después de nosotros y a quienes hoy mismo piensan distinto a un ciudadano occidental promedio?

18. 3. Irrenunciabilidad de la libertad política

La argumentación de Berlin es provocadora, pero deja abiertos problemas de la mayor importancia. Por un lado renuncia a la «certeza dogmática», y la denuncia por haber servido de base para la justificación de todo tipo de tiranos y perseguidores que alegan sus fines o ideales como «no-artificiales», sino ubicados más allá de toda decisión humana, postula que la idea de libertad en su sentido positivo está detrás de todos esos extravíos, pero, por otro lado, paradójicamente, se siente justificado para sugerir que en el caso de la libertad negativa sí estamos autorizados para ser dogmáticos, para naturalizar las cosas a pesar de que sepamos que no son naturales, para conducirnos *como si* se tratase de libertades absolutas y eternas, aunque eso nos coloque en la misma circunstancia de los viejos y nuevos colonizadores que con el pretexto de «civilizar», «cristianizar», «democratizar» o «liberar», se otorgan permisos intervencionistas sobre ciudadanos que constituyen minorías o grupos marginados de su Estado, o de terceros Estados. Naturalizar las libertades negativas significa, en este caso, proponer que aceptemos la existencia de normas preservadoras de la libertad negativa «no-artificiales» y «no-derogables», pues cualquier intento por enmendarlas sería «absurdo». Si pudiésemos hacer eso sin más, muchos de los principales problemas políticos podrían resolverse de un modo muy sencillo apelando a similares criterios dogmáticos, pero incluso en ese caso quedarían en pie nuestras preguntas: ¿quién va a determinar esas irrebasables normas preservadoras de las libertades negativas?, ¿cuándo?, ¿cómo?, ¿por qué? Mientras uno u otro Dios no pueda bajar a esta tierra para decirnos cuáles y cuántas han de ser esas normas, por qué han de ser sagradas, correctas, eternas y

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

absolutas, parece no haber más remedio que encomendar esa tarea a seres humanos de carne y hueso que dispongan de *libertad positiva* para hacerlo.

A mi juicio, lo que está a discusión no es si eliminamos o no la libertad política, entendida como la libertad de los ciudadanos para participar en la discusión de los asuntos políticos, y no sólo en la defensa de sus intereses individuales; dada su indispensabilidad, *la libertad política es irrenunciable por parte de una ciudadanía digna de ese nombre*; sólo sería renunciable para unos súbditos que se conformasen con ciertos márgenes de libertad individual. Si consideramos las cosas desde el punto de vista de un ciudadano, y no de un mero súbdito, entonces las cuestiones son estas: ¿quiénes?, ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿cuánto?, ¿por qué? habrán de establecer el número y alcance de las libertades públicas y privadas a disposición de la ciudadanía. Ninguna de esas cuestiones es respondida por Berlin, pues para responderlas, tendría que reconocer la indispensabilidad de una libertad de participación política para la auto-determinación por parte de los ciudadanos, una libertad planteada sobre bases distintas de las criticadas por él bajo el rubro de libertad positiva, con las que mantiene tantas reservas. Puede haber muchas reservas, pero la libertad política —y no la individual— es la *libertad para legislar*.

La manipulación de la libertad positiva trae consigo enormes riesgos, que Berlin ha denunciado con gran agudeza. Pero, entre tanto, a Berlin se le olvidó que no es posible renunciar a la libertad política. En eso, Constant nos entregó una propuesta más equilibrada, orientada al disfrute de las libertades negativas, pero sin olvidar que el «goce» depende de no perder la «garantía», es decir, no perder de vista la responsabilidad que implica para los ciudadanos el ejercicio de su libertad política. Hoy, gracias a la creciente participación de las organizaciones de la sociedad civil, sabemos que el ejercicio de la libertad política no se agota en participar en votaciones para elegir representantes; sabemos también que muchos ciudadanos, tal y como los conocemos en estos tiempos, están interesados y tienen tiempo de ocuparse de los asuntos políticos. Todos los días vemos a numerosos ciudadanos en distintas partes del mundo actual preocupados y ocupados no sólo en sus asuntos privados, sino también planteando exigencias políticas. ¿Será posible que el diagnóstico de Constant y Berlin con respecto a la proclividad exclusivista de los ciudadanos modernos al ámbito privado no sea completamente acertado? Por lo menos, su diagnóstico es retado cotidianamente por millones de ciudadanos el día de hoy.

Por otro lado, a Berlin se le olvidan por completo los «ciudadanos» y se dedica a ensalzar las libertades negativas de «individuos». Hacer tal cosa no delata ninguna incongruencia con su posición general, pues, si descalifica como lo hace la libertad positiva, no tendría mucho caso establecer una distinción entre súbditos y ciudadanos, o entre individuos y ciudadanos. De haberla establecido, Berlin se habría visto precisado a reconocer que sus «individuos» no son ciudadanos, sino meros súbditos con ciertos márgenes de libertad negativa, y seguramente a él le parecería bien, con tal de que a sus súbditos se les respetase su libertad negativa, pues como él mismo lo plantea, eso puede lograrse incluso en el marco de regímenes despóticos y absolutistas. La pregunta importante para Berlin es: «¿cuál es el ámbito en el que puedo actuar sin limitaciones?», y no: «¿quién determina ese

ámbito?». En conclusión, a Berlin le interesa la libertad individual hasta el punto de estar dispuesto a renunciar a la democracia, porque la pregunta relevante para la democracia es: «¿quién determina ese ámbito?», siempre que la respuesta sea: los ciudadanos entendidos como miembros activos del orden político. Pero en el caso de Berlin, no cambia nada el que se refiera a los titulares de las libertades negativas como súbditos o como meros individuos. Con su total descalificación de la libertad positiva, Berlin quema las naves que lo habrían podido conducir de vuelta a la ciudadanía, pues cuando se dice «ciudadano» se alude a un miembro activo del orden político que como tal dispone —de una u otra forma, en un grado mayor o menor— de libertad política y libertad individual. La ausencia de la primera nos desautorizaría a referirnos a él como un miembro activo del orden político. Donde hay un ciudadano, hay alguien con libertad política y libertad individual, como lo consigna Constant, pero donde sólo importa la preservación de la libertad individual, bien podemos estar en presencia de un súbdito al que un soberano absoluto (calculador o bonachón), le concede ciertos espacios donde, a falta de legislación, puede actuar libremente, y podrá hacerlo hasta tanto su soberano decida otra cosa.

Por otro lado, no es muy claro que la libertad individual sea exclusiva entre los modernos mientras la política fuese exclusiva de los antiguos. Ya se ha mencionado que en las sociedades políticas actuales hay amplios sectores ciudadanos interesados en ejercer su libertad política no sólo mediante el voto, sino mediante la participación organizada de diversas maneras en diversos ámbitos de la esfera público política, en manifestaciones callejeras, con el empleo de medios de información, con el planteamiento de iniciativas ciudadanas formalmente presentadas ante diferentes instancias estatales, sean nacionales o internacionales, etc. Otro tanto ocurre entre los antiguos con respecto a su interés por la libertad individual. Esto puede documentarse, por ejemplo, con el «Discurso fúnebre» de Pericles,^{xxiv} donde se afirma que el régimen democrático ateniense garantiza la *libertad* de los ciudadanos, tanto en lo público como en lo privado. En lo público, la libertad —política— consiste en estar enterados de los problemas y emitir su opinión; en lo privado, la libertad consiste en no entrometerse en lo que «le gusta» al vecino, en respetar la forma de vivir de cada quien. Constant y Berlin tienen razón en que muchas cosas han cambiado en los últimos dos milenios y no sería sensato pretender hoy el ejercicio de una libertad similar a la de los *polites* atenienses de tiempos de Pericles, pero Constant parece haber incurrido en un exceso al negar el interés de los ciudadanos antiguos en la libertad privada, y Berlin al hacer lo propio cuando niega el interés de los ciudadanos modernos por la libertad política. Una ciudadanía digna de ese nombre implica el derecho a ejercer ambos tipos de libertad.

La indispensabilidad de la libertad política para la constitución del ciudadano puede acreditarse en términos conceptuales, con las mismas herramientas que Berlin uso para descalificarla. Recordemos sus dos preguntas. La pregunta para la libertad negativa es: «qué soy libre de hacer o ser»; mientras para la libertad positiva es: «¿quién determina ese ámbito?». Si ignoro lo segundo, no puedo responder lo primero. Y en una sociedad política que aspire a: 1) ser democrática, y 2) estar constituida por ciudadanos; la respuesta a la segunda pregunta será: los

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

ciudadanos y sus representantes democráticamente electos. Serán ellos quienes tengan el derecho de establecer, y también de criticar, incluso aquello que sea considerable como «público» y como «privado», porque no existe ninguna línea clara de demarcación entre lo uno y lo otro: también eso debe ser determinado por quienes, en una sociedad política, tengan el derecho de ejercer la libertad política. Un ejemplo de esto nos lo proporcionan las leyes que autorizan el aborto. Una ley que no prohíbe el aborto se puede interpretar desde el punto de vista de la libertad negativa de la mujer a decidir sobre su propio cuerpo, pero también se puede interpretar como el no-derecho de la mujer para interrumpir la vida de otro ser humano tutelado por el derecho. ¿Quién habrá de decidir cuál de las dos interpretaciones será vinculante al interior de un orden jurídico-político concreto? Si ese orden es democrático, lo harán los ciudadanos, en calidad de electores o de representantes, de participantes en la esfera de la opinión pública y de titulares de los órganos encargados de legislar, aplicar y sancionar las leyes; en todos los casos se tratará de seres humanos, en todos los casos falibles, quizá movidos por principios normativos, quizá por intereses sectarios o privados, quizá dispuestos a participar en deliberaciones donde sea el peso de los mejores argumentos el que decida su posición, o quizá en actitud de adoctrinamiento o imposición estratégica de sus posiciones previamente establecidas. Serán también los ciudadanos y sus representantes quienes podrán rectificar en un futuro sus decisiones en uno u otro sentido. Pues bien, eso mismo ocurre con cualquiera de las libertades individuales. Para establecerlas, se requiere en esta tierra un legislador para establecerlas como derechos.

En suma, para el ejercicio de la ciudadanía y para la existencia de la democracia, la libertad política es tan indispensable como la libertad individual, y los ciudadanos contemporáneos dan a diario muestras de que aspiran al ejercicio de ambos géneros de libertad.

Finalmente, donde el libre mercado y los altos niveles de ingresos económicos permiten a los ciudadanos concentrarse en el disfrute de sus *goces* privados, muchos más ciudadanos podrán privilegiar el disfrute de su libertad individual, pero donde —como en México— la mayoría de los ciudadanos no tiene acceso a tantos *goces* privados como sería deseable, y donde a veces falta un pan para llevarse a la boca y un trabajo digno para ganarlo, o donde se requiere participar de modo constante en movilizaciones para exigir cosas tan elementales como una mayor seguridad pública, un mayor respeto al voto, espacios laborales dignos y bien remunerados, seguridad social, equidad en la distribución de los recursos, mayores grados de autonomía para grupos y comunidades particulares, mayor reconocimiento y aprecio por las personas con capacidades espaciales, con orientaciones sexuales no mayoritarias, etc., en esos y similares casos, la libertad política de los ciudadanos no es un lujo del que estarían dispuestos a prescindir. Ni siquiera es sólo una «garantía» de «goces» ya disponibles, sino una condición previa y constante para establecer las condiciones mínimas de una y otra cosa.

19. La libertad del ciudadano como sujeto

De los análisis precedentes ha resultado que la libertad del ciudadano puede ser entendida como una figura de dos dimensiones: una representada por la libertad individual, la otra por la libertad política —o libertad para la participación en los asuntos políticos. Se puede poner un énfasis mayor en una y menor en la otra, como hizo Constant al argumentar la supremacía de la libertad política entre los antiguos y la individual entre los modernos. También se puede optar por la exclusividad de una y la total renuncia a la otra, como hizo Berlin con su apuesta exclusivista en favor de la libertad individual y su completa descalificación de la libertad positiva. Aparte de las dos anteriores, hay una tercera posibilidad que exploraremos en lo siguiente, consiste por un lado en considerar una dimensión adicional de la libertad del ciudadano, y por otro lado, en intentar una articulación entre las tres dimensiones, de modo de no establecer ni la supremacía ni la exclusividad de una u otra, sino valorar su significación respectiva, así como sus posibilidades de mutua retroalimentación.

Voy a sostener que el compromiso con una u otra de las tres hipótesis anteriores se vincula lógica y conceptualmente con el modo de concebir al ciudadano en tanto sujeto: sea como «individuo natural», sea como «persona». En una primera aproximación, sostengo que la conceptualización del ciudadano como individuo natural es congruente con las dos hipótesis analizadas en el epígrafe anterior, es decir: 1) la tesis de la mutua exclusión entre las dos dimensiones de la libertad (a la manera de Berlin), y 2) la tesis de la decidida supremacía de la libertad individual, y la consideración de la libertad política como importante solamente en función de aquélla (al modo de Constant). Algo distinto ocurre si se concibe al ciudadano como persona, pues entonces se abre la posibilidad adicional: 3) consistente en considerar como importantes ambas dimensiones de la libertad, cada una por sí misma, y cada una como apoyo potencial para la otra^{xxv}, pero además, complementar esas dos dimensiones con una tercera.

19. 1. La libertad del ciudadano como individuo natural

El paradigma del ciudadano como individuo natural^{xxvi} se bifurca en una vertiente egoísta-estratégica y otra solipsista-normativa. Aquí la pregunta es: ¿cuál será la importancia respectiva, atribuible a la libertad privada y a la libertad política del ciudadano, si se parte de una u otra de las dos vertientes de conceptualización del ciudadano como individuo natural? Desde la vertiente egoísta-estratégica sólo importará la libertad individual, puesto que la sociedad política se considera como una agregación de subjetividades atomísticas, cada una con sus intereses, pasiones, emociones y deseos privados, y cada una en una relación insuperablemente estratégica con cada otra. En esas condiciones, la afirmación de la libertad de cada individuo —considerado como un ser egoísta, racional y posesivo—, exige el diseño, la implementación y el funcionamiento eficiente de mecanismos de contención recíproca, para minimizar las posibilidades de interferencia arbitraria por parte de terceros en la libertad individual de cada uno.

La libertad individual considerada como una aspiración cristalizable por medio de mecanismos estratégicos ha sido tematizada con ayuda de varias nociones alternativas, entre las que se cuentan: la «libertad como no-

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

interferencia», la «libertad como no-dominación» y la «libertad como poder recíproco». Cada una de esas nociones tiene sus rasgos específicos, pero también es congruente con la tesis general de que la libertad más importante para el miembro de la sociedad política es la libertad como «independencia individual».

De acuerdo con las distintas nociones estratégicas de libertad, un miembro de la sociedad política es libre si, y sólo si, en tanto individuo está en condiciones de dedicarse a la prosecución de sus fines e intereses privados, contando para ello con márgenes de acción sustraídos a la interferencia arbitraria por parte de otros, sean individuos privados o representantes de instancias políticas. En *Sobre la libertad*, J. S. Mill desarrolló el concepto de libertad como no-interferencia, y sus consideraciones son recuperadas con frecuencia para el análisis de las sociedades políticas actuales por parte de analistas identificables como comprometidos con la vertiente egoísta estratégica del paradigma del sujeto como individuo natural.^{xxvii} Mill afirma que en la mayoría^{xxviii} de los episodios de las relaciones entre «súbditos» y gobernantes, ha habido una tensión constante entre libertad y autoridad política. Los gobernantes son «enemigos» potenciales de los gobernados, pero son un tipo de enemigos de los que se valen los gobernados para protegerse de «otros enemigos». De la condición de los gobernantes como enemigos —al menos potenciales— de los gobernados, se sigue la necesidad de limitar sus poderes mediante el establecimiento de «derechos», «inmunidades» o «libertades» de los gobernados que ningún gobernante legítimo podría contravenir. Desde este punto de vista, la libertad comienza donde termina la política.

A juicio de Mill, la limitación del poder de los gobernantes fue descuidada a medida que se generalizó el principio de que su poder emanaba de la elección de los gobernados. Se pensó que tales gobernantes concebidos como representantes no necesitaban ser limitados; pero la experiencia probó lo erróneo de esa suposición.^{xxix} Incluso cuando los gobernantes son electos, se requiere establecer límites a lo que pueden hacer contra la libertad de los súbditos; y también se requiere establecer límites para impedir que las mayorías puedan tomar decisiones contra las libertades de las minorías. De este modo, en el interior de la sociedad política hay tres tipos de amenazas a la libertad de sus miembros individuales, y las tres ameritan la implementación de mecanismos estratégicos de contención: son las provenientes de los demás individuos en tanto particulares, de los gobernantes, y de las mayorías. Si la libertad consiste en espacios de «no-interferencia» que aseguren la «independencia individual», entonces, para garantizar esa independencia, se requiere mantener a raya —con ayuda de diseños estratégicos— esos tres tipos de amenazas.

Ahora bien, ¿dónde establecer los límites entre la «independencia individual» y el «control social», entre la libertad y el poder político? Mill recuerda dos criterios empleados en distintos momentos de la historia: «la mágica influencia de la costumbre»^{xxx} y los «intereses de clase», pero sugiere un tercero como el más adecuado, a saber: «que la propia defensa es el único fin que autoriza a la humanidad, ya sea individual o colectivamente, a intervenir en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros; que el poder sólo puede ejercerse con todo derecho contra la voluntad de cualquier miembro de una comunidad civilizada, cuando se trata de evitar daños a otros... La única parte de la conducta de todo hombre de que

es responsable ante la sociedad, es aquella que se relaciona con los demás. En la que sólo concierne a él mismo, su independencia debe ser absoluta. Todo individuo es soberano sobre sí mismo así como sobre su cuerpo y su mente».^{xxxix}

El gran protagonista del criterio propuesto por Mill es el miembro individual de la sociedad política. No un ciudadano, sino un individuo, al que en ocasiones se refiere como un «súbdito». El criterio propuesto por Mill supone a la sociedad política como una agregación de individuos egoístas y potencialmente peligrosos entre sí, por eso se requieren contenciones para que cada uno esté en condiciones de decidir lo que sólo le concierne a él mismo, pero ¿quién decide dónde colocar esas contenciones?, ¿quién decide qué será aquello que sólo le concierna a cada individuo?, ¿acaso se trata de algo tan evidente como para haber coincidido en ello en todos los tiempos y espacios de la historia?, y si no se ha coincidido, y si no es algo evidente, y si es algo problemático y discutible, ¿quién habrá de decidirlo?, ¿a partir de qué criterio?, ¿mediante qué procedimiento? Si de acuerdo con Mill las mayorías populares son riesgosas, los gobernantes son riesgosos, y en general los individuos son riesgosos, ¿quién establecerá los alcances y los límites de la libertad entendida como «no-interferencia» para la preservación de la «independencia individual»? Al parecer, el criterio propuesto por Mill no hace sino diferir el problema que, como se ha argumentado en el epígrafe anterior, sólo puede resolverse otorgando a la libertad política un lugar al menos tan imprescindible como el concedido a la libertad individual en el seno de la sociedad política.

Antes de llegar al reconocimiento de la importancia de la libertad política, todavía le queda a Mill apelar a un último recurso. Le queda, en contra de sus premisas —según las cuales las opiniones humanas son «falibles» y «corregibles»— suscribir una posición iusnaturalista, en cuyo caso, en efecto, habría libertades individuales prepolíticas, absolutas, infalibles e irrebasables, quizá, incluso, evidentes para todos. El establecimiento de tales libertades no precisaría el ejercicio de libertad política por parte de nadie en esta tierra, pero semejante cosa, Mill sólo podría sostenerla al precio de contradecir sus premisas falibilistas y de reconocimiento de la historicidad, pues apostar por una idea iusnaturalista de las libertades individuales exige negar todo valor a ese tipo de premisas.

Desde hace algunos años, P. Pettit intenta superar la noción clásica de Mill —de la «libertad como no-interferencia»—, para tal efecto, propone su noción de «libertad como no-dominación». Ahora Bien, tanto la de Mill como la de Pettit son nociones de libertad como independencia privada, y ambas resultan muy congruentes con la vertiente egoísta estratégica del sujeto como individuo natural; la diferencia entre una y otra se basa en dos distinciones que de acuerdo con Pettit pasan desapercibidas en el concepto de libertad como no-interferencia, a saber, la distinción entre interferencia «arbitraria» e interferencia «no-arbitraria», y la distinción entre «escapar» a la interferencia y «ser invulnerable» a ella. En la libertad como no-dominación puede haber interferencia, incluso se precisa contar con el recurso de ciertos márgenes de «interferencia forzada» ejercitables por los titulares de los órganos estatales, siempre que sea por el «bien común» de los miembros de la sociedad política, y siempre que se trate, además, de una interferencia establecida en las leyes, «paritaria», igual para todos los ciudadanos; se requiere asegurar al Estado cierta capacidad para ejercer una interferencia

forzada, legítima y paritaria en ciertas áreas de la vida social, como *conditio sine qua non* para que cada ciudadano en tanto individuo pueda ocuparse de atender sus asuntos privados al margen de interferencias arbitrarias.

Para Pettit, ser libre no consiste en «escapar» en ésta o aquélla ocasión a la interferencia arbitraria —pues eso puede lograrse porque uno le cae bien a un tirano, por azar, por servilismo, por complicidad, por ingenio, o por otras circunstancias contingentes—; ser libre exige «ser invulnerable» a la interferencia arbitraria. ¿Cómo puede lograrse esa invulnerabilidad? Pettit sugiere dos tipos de «estrategias», una es «la prevención constitucional», la otra es «el poder recíproco». Mediante la estrategia de la prevención constitucional, el miembro de la sociedad política se convierte en sujeto de «derechos», exigibles en toda circunstancia y frente a cualquier persona privada o institución pública; por su parte, la estrategia del poder recíproco «consiste en hacer más iguales los recursos del dominador y del dominado, de modo que, idealmente, una persona previamente dominada pueda llegar a defenderse por sí misma de la interferencia del dominador».xxxii En el primer caso, la libertad es garantizada mediante el establecimiento de un derecho, en el segundo, mediante el fortalecimiento de un poder a disposición de cada individuo para estar en condiciones de enfrentarse a cualquier otro.

Con todo y ser sumamente interesante, la propuesta de Pettit adolece de un problema similar al de las propuestas de Mill y Berlin: no acierta a responder quién, cómo y por qué habrá de establecer qué prevenciones constitucionales y qué mecanismos de distribución social del poder habrán de garantizar qué libertades individuales. En todo caso se echa de menos una consideración puntual del papel de la libertad política, pues sin ella, ninguna de esas preguntas puede ser respondida. Por otro lado, para sostener razonablemente que hay allí un ciudadano —y no un súbdito—, resulta insuficiente la libertad como independencia individual. Ni en su acepción de libertad como no-interferencia, ni en la de libertad como no-dominación, ni en la de libertad como poder recíproco, y ni siquiera en la de libertad como prevención constitucional: ni una a una, ni todas en conjunto, esas nociones de libertad como independencia individual son suficientes para colmar las exigencias planteadas por el tipo de relación supuesta entre un ciudadano y el orden civil. Recordemos que el súbdito mantiene una relación pasiva-pasiva con dicho orden, mientras la del ciudadano es una relación activa-pasiva. Es pasiva en la aplicación de la normatividad política, pues cada ciudadano está sujeto a las mismas leyes que cualquiera de sus conciudadanos. Es activa en dos niveles: 1) el de la capacidad para iniciar una *actio* ante las instancias judiciales cuando considera que alguno de sus derechos ha sido vulnerado, y 2) el de la participación activa —sea directa y/o mediante la elección de representantes— en la producción de la normatividad vinculante entre los miembros del orden civil.xxxiii Así, pues, si al miembro del orden civil se le atribuye solamente libertad individual, entonces la falta de libertad política le cierra el camino que le permitiría ejercer una de las prerrogativas para las que lo autorizaría su relación activa con el orden civil, y en tal circunstancia, aunque goce de espacios de no-interferencia arbitraria, constitucionalmente garantizada, o asegurada mediante mecanismos de empoderamiento individual, por amplios que puedan ser esos espacios, resultan

insuficientes para acreditarlo como *ciudadano*, pues para ello requeriría contar, además, con libertad política que autorice su relación activa con el orden civil tanto por el lado de la exigibilidad del cumplimiento de contratos privados y otros derechos —condición que puede ser satisfecha mediante el ejercicio de derechos individuales—, como por el lado de su participación en el ejercicio de la «soberanía popular», como principio reconocido de modo generalizado en las constituciones de los Estados contemporáneos. El ciudadano, como miembro del soberano, ha de tener a su disposición el derecho y la posibilidad efectiva de desempeñar un papel *activo* en los procesos de formación de la opinión y la voluntad política como condición para colmar una de las dos mitades de la significación de su reconocimiento formal como miembro *activo* del orden civil.

Una insuficiencia adicional que ha de enfrentar la vertiente egoísta-estratégica del paradigma del sujeto como individuo natural, es la imposibilidad de fundamentar la plausibilidad de la libertad en términos de corrección normativa, y no de simple eficiencia pragmática, fundada de modo necesario en el interés individual egoísta. Este déficit es superado cuando la relación entre la libertad política y la libertad individual es interpretada a la luz de la vertiente solipsista-normativa del paradigma del sujeto como individuo natural, pues un rasgo distintivo de esta vertiente es su presupuesto de que cada individuo puede acceder por sí mismo, en condiciones monológicas, a la determinación tanto de lo que conviene a sus intereses privados estratégicamente planteados, como a lo válido en términos de corrección normativa. En tal circunstancia, se hace innecesaria la deliberación pública de los asuntos políticos, pues basta con que cada uno se asome al interior de sí mismo para estar en condiciones de determinar libremente lo que *tiene que* hacer para ser eficiente, y lo que *debe* hacer para ser justo; del mismo modo lo hará cada otro, y así cada uno por su cuenta. En esas condiciones, pero sólo en esas condiciones, la libertad política de los ciudadanos se tornaría superflua, y bastaría con la libertad privada de los individuos, así fuesen considerados como súbditos bajo la égida de un soberano. Pero si los ciudadanos son seres finitos y falibles, y si sus elecciones son revisables, criticables y corregibles, ¿qué los autoriza a presuponer que todos están *ya siempre* de acuerdo en los márgenes de libertad individual que deben darse por supuestos y cuya transgresión debe ser objeto de acciones punitivas legítimas por parte de los titulares del poder estatal?, y además, si no hay un ejercicio público de la libertad política, ¿cómo acreditar la mitad recién analizada de la relación activa-pasiva del ciudadano con el orden civil?, ¿cómo acreditar la consideración de los miembros de la sociedad política como ciudadanos plenos, y no como meros súbditos?

Ya se ha dicho que las nociones estratégicas de libertad tienden a poner el énfasis en las libertades individuales, sin embargo, no todas las nociones de libertad que ponen el énfasis en las libertades individuales son nociones estratégicas. Un ejemplo de ello nos lo proporciona Pettit, para quien, como vimos, hay formas de interferencia «legítimas» a la acción individual, y el criterio para establecer la legitimidad de esas interferencias es la búsqueda del «bien común». Sólo haciendo violencia a las palabras se podría entender el «bien común» como la suma de los bienes conquistados por cada uno en relaciones de poder con otros, pues en tal caso, lo ganado por unos sería exactamente igual a lo perdido por otros;

por tanto, no sería sencillo sostener una noción del «bien común» basada en presupuestos exclusivamente individualistas y estratégicos; en cambio, si por «bien común» se entiende aquello que los miembros de una sociedad política pueden considerar como un bien deseable para ellos *en común*, y un bien cuya conquista por parte de unos no implique el sacrificio de ese mismo bien por parte de otros, entonces ya no se tratará de una concepción puramente estratégica e individualista de libertad, sino de una que acredita un lugar de primer orden a las pretensiones de corrección a nivel intersubjetivo —como es el caso de la noción de «bien» común—, pero al plantear ese reconocimiento, se estará franqueando la barrera de la consideración del sujeto como individuo natural racional-egoísta, y se estará ingresando en el ámbito de su consideración como individuo natural solipsista-normativo, o bien, como *persona* históricamente situada.

19. 2. La libertad del ciudadano como persona

En sus versiones más extremas, con las nociones estratégicas de libertad se representan odiseas de individuos solitarios frente a otros individuos solitarios, frente a su sociedad política, frente a otras sociedades políticas, y en última instancia, frente al mundo. Los protagonistas de las versiones individualistas (estratégicas o normativistas) son, más que individuos, héroes, y más que héroes, semidioses. Desde esas nociones, no cabe entender al ciudadano como una persona, históricamente situada, que al lado de otras personas puede participar en la construcción de espacios de libertad no sólo para sí misma, sino también para ella en conjunción con otras personas, o sencillamente para otras personas con las cuales comparte valores éticos, políticos, religiosos, etc., que considera irrenunciables o de la mayor importancia, y por eso mismo, percibe la necesidad de afirmar márgenes de libertad para que ni él ni otras personas se vean precisadas a renunciar a esos valores, ni a darles cobro en la clandestinidad.

De un ciudadano concebido como persona resulta razonable esperar insatisfacción cuando alguien interfiere arbitrariamente en el ejercicio de sus libertades individuales o políticas, pero también cabe esperarla cuando alguien atropella valores o cursos de acción apreciados por él y por quienes se identifican con la comunidad —sea real, potencial o virtual— de las personas con las que él se identifica por razones de la más diversa índole.

Cuando un indígena mexicano plantea el respeto de ciertos usos y costumbres de su comunidad como una aspiración de libertad, no está ejerciendo su libertad política sólo para exigir respeto a su libertad individual, sino para solicitar el reconocimiento de algo distinto, que podríamos identificar como «libertad comunitaria». Y lo mismo cuando un activista francés reclama márgenes de libertades particulares para los miembros de una tribu en Senegal, y cuando gays y lesbianas de distintas partes del mundo se manifiestan en las calles de sus respectivas ciudades y países para apoyar «el día del orgullo lésbico-gay», con esto, ellos solicitan el reconocimiento de su derecho, como miembros de una comunidad particular, para disfrutar del suficiente margen de libertad que les permita, no sólo a ellos, sino al conjunto de los miembros de su comunidad particular —compuesta por las personas gays y lesbianas de cualquier confín del globo—, para afirmar la igual respetabilidad de su particular orientación sexual. En esas tres ilustraciones

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

son identificables aspiraciones ciudadanas al ejercicio de libertades individuales, pero también políticas y comunitarias.^{xxxiv}

Ahora bien, dar cabida a una noción como la de «libertad comunitaria», nos obliga a revisar y replantear nuestra idea de la libertad de la ciudadanía concebida como una figura de dos dimensiones, una individual y otra política. En lugar de esa figura plana, la libertad de la ciudadanía se muestra como un cuerpo con tres dimensiones: una individual, otra política y otra comunitaria. La primera corresponde a lo que R. Aron denomina «libertad-independencia», siempre que se refiera al ámbito individual; la segunda corresponde a lo que ese mismo autor denomina como «libertad-participación», consistente en el reconocimiento del derecho de los ciudadanos para participar de una u otra forma en la definición de los asuntos público políticos, que les competen en tanto miembros activos de la sociedad política; la tercera no encuentra un lugar definido en la terminología aroniana, y ello no es casual, porque la centralidad política de la dimensión comunitaria de la ciudadanía tiene apenas unas cuantas décadas de haber sido recuperada como objeto de análisis crítico, luego de siglos de una presencia más bien escasa en este ámbito, salvo por la identificación arbitraria —realizada durante la mayor parte de los siglos XIX y XX— entre Estado y nación, según la cual, cada unidad político-organizativa-burocrática (cada Estado) se consideraba identificable sin más con su respectiva *comunidad* de pertenencia identitaria (con su respectiva Nación).

La libertad comunitaria, tal como aquí se entiende, es una especie de libertad-independencia cuyo protagonista no es cada individuo, ni necesariamente cada sociedad política formalmente establecida, sino cada comunidad de personas que se considera a sí misma como tal a partir de ciertas creencias, valores y/o proyectos compartidos.^{xxxv} Una tal comunidad puede coincidir o no con una sociedad política formalmente establecida, puede agrupar ciudadanos formalmente adscritos a distintos Estados, y cada Estado puede contener en su seno diversas comunidades particulares, parcialmente articuladas y parcialmente desarticuladas entre sí. Se trata de un asunto complejo, especialmente para efectos legislativos, pero su complejidad no hace mella en la exigencia ciudadana, constante durante las últimas décadas, para que se le otorgue una atención más decidida.

Al interior de los Estados contemporáneos es frecuente atestiguar el reclamo, por parte de ciudadanos, de márgenes de libertad comunitaria; es decir, de un tipo de libertad que no es reducible ni a la individual ni a la política, y sin embargo, tiene para sus postulantes una enorme importancia existencial. Los esfuerzos por comprender la razonabilidad subyacente a esos reclamos resultan infructuosos a partir del paradigma del sujeto como individuo natural, pues desde la vertiente egoísta-estratégica de ese paradigma, cualquier identificación comunitaria es interpretada como potencialmente irracional desde el punto de vista de un individuo egoísta, e incluso parece irracional cualquier actitud de solidaridad entre los individuos, pues se supone que si son racionales, entonces son egoístas por definición; otro tanto ocurre con la vertiente solipsista-normativa, pues sólo reconoce dos niveles de análisis, el del individuo que puede legislar correctamente desde su sola interioridad, y el del conjunto de todos los individuos humanos como co-partícipes de algo parecido al *Lógos* metafísico de ciertos pensadores estoicos,

por eso, cada individuo por su cuenta puede llegar a las mismas conclusiones que cualquier otro, sin necesidad de mediar una palabra con nadie, y en esas condiciones, la exigencia ciudadana de reconocimiento de un espacio comunitario de libertades se considera completamente injustificado, salvo —como se decía— cuando se presupone una identificación del Estado con una supuesta «comunidad» nacional.

Para estar en condiciones de entender la razonabilidad subyacente a las identificaciones comunitarias de los ciudadanos, y a los reclamos ciudadanos en el sentido del establecimiento de espacios comunitarios de libertad, congruentes con cada *ethos* particular, se requiere ir más allá del paradigma del sujeto como individuo natural, y tomar en serio las implicaciones del paradigma del sujeto como persona, cuyo rasgo distintivo es el reconocimiento del sujeto como un ser de relaciones, un ser cuya formación se ha realizado desde un *ethos* concreto, y no en condiciones de vacío intersubjetivo, por lo tanto, el ciudadano concebido como persona no es un ser que necesariamente se considera a sí mismo como el ombligo del universo, ni uno que necesariamente interactúa con los otros de manera estratégica, ni uno que en condiciones de soledad puede llegar a las mismas conclusiones a las que llegaría cualquier otro ser que fuese capaz de apelar a una racionalidad ayuna de prejuicios contextuales. Desde el punto de vista del paradigma del sujeto como persona no hay ciudadanos abstractamente racionales, sino ciudadanos históricamente situados cuya razón es, en todo caso, una razón con un horizonte histórico concreto, y nunca una razón abstracta. Reconocer a un ciudadano como persona, implica reconocerlo como un ser cuyos intercambios simbólicos con otras personas le han permitido y le permiten elaborar un sentido concreto para sus acciones e interacciones, sus concepciones y sus valoraciones acerca de sí mismo, de los otros y del mundo.

El paradigma del sujeto como persona se bifurca en dos vertientes, cada una con sus rasgos respectivos, en el Capítulo II las hemos identificado como colectivista-subyugante, y de la autonomía condicionada. Las tres dimensiones de la libertad pueden adquirir significaciones distintas desde una u otra de esas dos vertientes. Desde la colectivista-subyugante, la persona se considera a sí misma como perteneciente a una comunidad, pero no cualquier comunidad contingente y transformable, sino una considerada como *esencial*, irrenunciable, la cual reviste un valor superior al de cualquiera de las personas que la integran, sea que se las considere una a una o en conjunto, la comunidad esencial es algo más sublime, más elevado, más esencial que cualquiera de sus integrantes. Ese tipo de consideraciones lo encontramos en circunstancias diversas como las siguientes: a) un ciudadano se enrola en el ejército de su país para participar en una guerra internacional, y lo hace inflamado por ideales patrióticos, pues se considera un baluarte de su comunidad nacional considerada como una comunidad esencial, valiosa en sí y por sí misma; b) un creyente está dispuesto a sufrir severas sanciones por manifestar abiertamente su identificación con cierto dogma religioso socialmente proscrito; c) un miembro de una comunidad tradicional ha estudiado en un país lejano y conoce otras formas de relación, otras creencias u otros principios organizativos, distintos y quizá más deseables para él en ciertos aspectos, sin embargo, de vuelta a su comunidad, prefiere hacerse violencia a sí

mismo y acatar los dictados de la tradición comunitaria antes que tomar la palabra para plantear posibilidades alternativas que implicarían cambios en aspectos que considera como parte de la esencia de su comunidad.

Si por casualidad en una comunidad *C* —considerada como una comunidad esencial— hay una tradición de participación en los asuntos políticos, entonces una persona *P* que se considera parte de *C*, valorará la libertad política; por otro lado, si por casualidad en *C* hay una alta estima y arraigados hábitos de ejercicio de la libertad individual, entonces *P* valorará este tipo de libertad; pero si no hay ni una ni otra cosa, *P* preferirá renunciar a su libertad individual y política con tal de ajustarse a *C*. Esto significa que, considerada desde la vertiente colectivista-subyugante del paradigma del sujeto como persona, *P* valorará más la preservación de la particularidad de su comunidad, y la libertad comunitaria para afirmar esa particularidad, y colocará en un segundo plano de importancia la valía de su propia persona y la valía de cualquiera otra de las personas integrantes de *C*. Optará por la libertad comunitaria de *C* frente a otras comunidades externas —consideradas como esencialmente distintas—, antes que por las libertades personales y políticas de los integrantes de *C*.^{xxxvi}

Frente a la tendencia unilateral centrada en las libertades individuales arriba analizada, nos encontramos ahora con otra tendencia unilateral, esta vez centrada en la libertad comunitaria. Cuando representantes de una y otra tendencia unilateral se enfrentan en la arena política, los resultados son la violencia abierta y el total desconocimiento del otro, las guerras de exterminio o abiertos intentos de colonización cultural. No hay espacios de mediación posible, sólo parecen quedar abiertas dos posibilidades, o se convierte al otro a la convicción propia, o se le extermina. Ejemplos de esto los encontramos en la mayoría de las guerras internacionales de los últimos años, donde ambos bandos asumen la bandera de la libertad, pero concibiéndola unos como libertad comunitaria bajo amenaza, y otros como libertad individual bajo amenaza. Detrás de esos discursos envueltos en la bandera de la libertad, se esconden con frecuencia otros intereses menos confesables, pero la movilización de conciencias y de acciones que se logran invocando a la libertad, no se lograrían si se invocasen aquellos otros intereses, y eso por sí mismo da una idea de la importancia que los ciudadanos de hoy conceden a las diferentes dimensiones de la libertad, no sólo a una de ellas.

Algo muy distinto ocurre cuando las libertades del ciudadano se interpretan a la luz de la vertiente de la autonomía condicionada del paradigma del sujeto como persona. En este caso, la libertad se entiende como autonomía, en el sentido de una capacidad de auto-determinación por parte de cada ciudadano, en tanto persona, en relación con lo que sean las principales finalidades, y las finalidades susceptibles de acreditación en términos de corrección normativa, de su propia existencia: nadie podrá obligarlo a ser feliz a su manera, nadie decidirá sus filiaciones políticas o religiosas, nadie podrá decidir a nombre suyo que sea bueno, justo o digno de ser perseguido como un fin personal, comunitario o general; sino que cada una de esas decisiones lo tendrá a él como el protagonista de las deliberaciones y las conclusiones, así sean revisables.

La autonomía es desplegada por cada persona y por cada comunidad en devenir, al lado de otras personas y otras comunidades en devenir; cada persona y

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

cada comunidad ha llegado a ser como es a partir de un «diálogo» —como diría C. Taylor— y/o de sucesivos «encuentros» donde hay diversas posibilidades que van de la imposición violenta a la apropiación crítica, pasando por procesos unilaterales de manipulación o adoctrinamiento. Esos encuentros y esos diálogos con otras personas los realiza cada ciudadano desde su primera infancia, y solamente terminan con la muerte, y los realiza cada comunidad mientras no se trata de una comunidad aislada —lo cual en el mundo contemporáneo sería más bien raro. Pero ni en el nivel personal ni en el comunitario se presupone la existencia de algo así como un «guión» previo, natural o convencionalmente determinado, acerca de quién y cómo será fatalmente cada persona y/o cada comunidad. Si se presupone autonomía de cada persona y cada comunidad, sería contradictorio presuponer un guión que implicase determinismo, en cambio, resulta del todo congruente presuponer encuentros constantes, muchas veces caracterizados por el ofrecimiento y la escucha de posiciones y argumentos, y otras tantas por juegos de fuerzas. A través de esos encuentros dialógicos y/o estratégicos, cada persona y cada comunidad llega a entender y valorar el mundo de ciertas formas, a entenderse y valorarse a sí misma de ciertas formas, a interpretar y valorar a las otras personas y comunidades de ciertas formas.

En el mundo actual, un ciudadano puede entablar diálogos y/o participar en juegos de fuerzas con diversas comunidades (laborales, religiosas, políticas, étnicas, etc.), y se sentirá identificado en diversos grados con diversas comunidades. Cada ciudadano podrá, en virtud de esas identificaciones y compromisos existenciales, estar dispuesto a ponerse en juego personalmente para reclamar el reconocimiento público de márgenes de autonomía comunitaria cuando los considere razonables e indispensables para cultivar su propia «autenticidad»^{xxxvii} personal y comunitaria, aun cuando la considere inmersa en un proceso de transformación. Ya se trate de una comunidad de la que él mismo se considera parte integrante, o bien de una comunidad con la cual comparte, por lo menos, la convicción de que resulta fundamental reconocerle su lugar específico e inintercambiable en el mundo.

En abono a las relaciones y diferencias entre lo comprendido por los conceptos de «libertad» y «autonomía», diríamos que la noción de autonomía plantea una manera particular de entender la libertad, cuyo rasgo distintivo es la afirmación de un compromiso con algo y no una mera «indeterminación», por consiguiente, la noción de libertad como autonomía no es reducible a ninguna de las nociones de libertad negativa, pues más allá de la indeterminación, un reclamo de autonomía implica un reclamo para ejercer una capacidad de autointerpretación, autoafirmación, autodecisión y autoproyección en ciertas áreas de la existencia personal, comunitaria y/o humana en sentido amplio. La noción de autonomía es una noción de libertad afirmativa, no negativa. Esa diferencia es relevante de cara a la consideración de la ciudadanía, porque la libertad como indeterminación puede lograrse mediante lo que Kelsen denomina como una «relación nula» del súbdito con el orden civil, en el sentido de aquellos espacios donde el súbdito se halla «libre de Estado»; pero la experiencia de la ciudadanía contemporánea ha mostrado que no basta con eso, pues el legislador político es proclive a cambiar de opinión, y cuando lo hace, al legislar acerca de aspectos en los que solía callar, puede dar al traste con la relación nula, y así, con márgenes de

libertad negativa. Si además de esa relación nula se opta por afirmar posibilidades de acción, de pensamiento, de formas de ser y relacionarse, etc., y eso se establece en derechos jurídica y políticamente reconocidos, entonces se establece una relación activa, distinguible de una mera indeterminación. En el contexto de la libertad como autonomía ya no basta moverse en el espacio cobijado por la penumbra o el silencio.

Otra diferencia digna de mención entre las acepciones afirmativa y negativa de la libertad, es que mediante la apelación a la acepción negativa, sus postulantes pueden declararse a sí mismos como neutrales en cuestiones de corrección, en cambio, en la afirmativa, sus postulantes requieren estar en condiciones de responder por qué es correcto lo que pretenden afirmar. En resumen, la libertad como autonomía es la libertad como proyecto, distinta de la libertad como indeterminación. Esta distinción es muy importante de cara a la consideración de la ciudadanía porque, por ejemplo, si la libertad de cultos se interpreta desde la perspectiva de la libertad negativa, se hablará de una no-interferencia arbitraria de terceros en la religión que cada uno decida profesar, y se alegará que una libertad así requiere ser establecida desde la total neutralidad valorativa con respecto a toda religión, salvo en los casos en que atente contra la libertad individual de los demás, pero por esa vía de presuponerse axiológicamente neutral, bien pronto aparecen reclamos unilaterales por parte de unos individuos alegando que la religión de los otros viola principios que, según ellos, tendrían que ser considerados como «sagrados», «absolutos» y «eternos» por cualquier persona «normal», «racional» o «civilizada», y de ahí al hostigamiento activo, a los intentos de adoctrinamiento y de imposición violenta, hay sólo un paso; por eso Mill —ese gran abanderado de la libertad como independencia individual— no tiene empacho en afirmar que ningún ser humano «racional» y «civilizado» debe ser obligado por otro a cambiar sus hábitos o creencias, pero eso no aplica para los miembros de los «estados atrasados de la sociedad», aquellos que se encuentran en una especie de «infancia», y agrega: «el despotismo es una forma legítima de gobierno cuando se está entre salvajes, siempre que se emplee para obtener su propio mejoramiento y los medios se justifiquen por el logro de ese propósito».^{xxxviii} Ahora bien, en un mundo pequeño como el actual, eso que parece un pequeño e insignificante matiz en la argumentación milliana, adquiere una relevancia enorme porque: ¿quién dispone de una razón suficientemente emancipada de dependencias contextuales como para decretar de una vez por todas cuál es una sociedad «civilizada» y quienes son «salvajes»?; ¿quién decreta el parámetro general para establecer cuál sociedad es más civilizada y cuál requiere un trato despótico para ser salvada de su salvajismo?; ¿no es ese el tipo de razones que se esgrimen hoy por parte del Señor Bush cuando dice que los ejércitos occidentales en Medio Oriente están ahí para combatir al «eje del mal»?; ¿no es ese el tipo de posiciones que lo hacen sentirse justificado para alegar que Dios está de su lado?; ¿cómo puede decir eso el presidente del país que se auto-proclama como el «campeón de la libertad», la «cuna de la democracia moderna» y el ejemplar más acabado de la moderna libertad religiosa?

A diferencia de lo anterior, si la libertad religiosa se postula desde la perspectiva de la autonomía, y de una autonomía reconocidamente condicionada sociocultural e históricamente, no se alegará neutralidad, sino un compromiso

activo con la dignidad humana en sus diversas manifestaciones religiosas; no se presupondrá una sola forma de «razón» ni una sola forma de «civilización» y se abrirá la posibilidad de intentar un entendimiento de la racionalidad subyacente a otras formas de vida, otras creencias religiosas, otras concepciones del mundo, aun cuando en principio choquen con ideas que ciertos círculos de personas en los países occidentales con mayor grado de desarrollo tecnológico consideran sagradas, e indiscutibles. Quién se reconoce a sí mismo como una persona autónoma e históricamente situada, y quien reconoce de ese modo a las otras personas, estará en condiciones de conceder que lo reconocido por nosotros como sagrado, no es lo-sagrado-en-sí, o lo-sagrado-a-secas, sino lo-sagrado-para-mí, a diferencia de lo-sagrado-para-ti; es lo-sagrado-para-nosotros, a diferencia de lo-sagrado-para-ustedes. No todo ser considerable como civilizado o racional debe coincidir por definición con mis y nuestras concepciones y valoraciones. Desde esta perspectiva, la libertad religiosa se basa en un reconocimiento de la dignidad de uno mismo y de los otros, un compromiso activo con nuestras propias creencias, pero también con el reconocimiento del derecho de los otros a ser distintos. Eso no eliminará los conflictos, pero no conducirá a guerras de exterminio donde se opone una presunta neutralidad racional frente a una presunta irracionalidad incivilizada. El «sagrado» principio de la libertad de cultos se vuelve inoperante ahí donde un postulante individualista encuentra a alguien que no piensa como él y como —según él— cualquier persona normal, racional y civilizada pensaría; en cambio, cuando ese principio se asume por parte de personas reconocidamente situadas y autónomas, posiblemente criticables y presuntamente razonables, en circunstancias cambiantes y complejas, se abre una posibilidad de encuentro con la particularidad del otro, de los otros, que tienen creencias religiosas diferentes a las mías y a las nuestras, parcialmente incomprensibles y parcialmente chocantes para mí y para nosotros, pero que no podrían ser objeto de una descalificación prematura e irrevocable, sino que plantean la necesidad de desplegar un esfuerzo de entendimiento, al cabo del cual, podremos estar de acuerdo o en desacuerdo, sin poder todavía decretar de manera absoluta quienes tienen razón y quiénes están equivocados. Como quiera, la propia congruencia nos convida —como sugiere Berlin— a asumir los propios postulados valorativos *como si fuesen* absolutos, siempre que no olvidemos que, en tanto personas situadas, no estamos en condiciones de asumir que *efectivamente lo son*.

La denuncia berliniana contra la «libertad positiva» o libertad como «autonomía» es la denuncia contra un abuso lingüístico, es la denuncia de procesos políticos en donde, en nombre de la «autonomía» de la sociedad política, se ha desembocado en la heteronomía de individuos y pueblos bajo las órdenes de caudillos que confiscan para sí mismos las posibilidades de decisión de todos, aunque discursivamente la enaltezcan. A juicio de Berlin, la forma de eliminar ese riesgo, consiste en eliminar de la política toda idea de libertad que no sea la libertad individual. Coincidimos con Berlin en que esas vanguardias esclarecidas son criticables y peligrosas, pero Berlin comete una falacia de *non sequitur*, porque de la denuncia y descalificación del uso abusivo de un ideal, no se sigue la descalificación de ese ideal, sino solamente la descalificación *de su uso abusivo*. De otro modo, se corre el riesgo de arrojar al bebé junto con el agua de la tina. Por esa

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

vía, en este preciso momento podría emprenderse una argumentación, igualmente falaz, en contra de la libertad individual, denunciando los abusos de que ha sido objeto ese ideal en los últimos años, en los últimos meses y en los últimos días, por parte de gobiernos y grandes magnates de la guerra y el petróleo que, enarbolando la bandera de las libertades, se han encomendado a sí mismos la tarea mesiánica de rescatar para la libertad negativa a la población de aquellas regiones del mundo donde, aparte de abusos de tiranos, hay tentadoras minas de oro negro, o posiciones geopolíticas estratégicas. ¿Acaso eso desacredita toda apelación a la libertad individual?, ¿acaso desacredita la libertad individual como un ideal legítimamente defendible por la ciudadanía?, ¿o sólo desacredita el uso abusivo de ese ideal? El ataque frontal de Berlin contra la libertad como autonomía no es, en realidad, un ataque frontal contra ella, sino contra el uso abusivo del ideal que representa. Pero la autonomía continúa siendo un ideal tan importante para la ciudadanía contemporánea que no parece haber razones suficientes para decretarla como un ideal muerto.

En el desnivel entre una acepción negativa de la libertad y una acepción de la libertad como autonomía o autodeterminación, está la idea de aquello en lo que cada ciudadano, cada comunidad y cada sociedad política, puede decidir por sí misma, no sólo por no estar prohibido, sino por tratarse de un proyecto reconocido como digno de ser realizado, reconocible como correcto, y deseablemente ajeno a intromisiones arbitrarias por parte de terceros. Las concepciones del ciudadano como un irredento individualista-posesivo nos han llevado a pensar que el único proyecto general defendible legítimamente en el ámbito político es la generación de las condiciones para un mercado competitivo, protagonizado por individuos egoístas-rationales-posesivos; no obstante lo generalizado de esos diagnósticos, las luchas ciudadanas de las últimas dos o tres décadas nos ilustran poderosamente en el sentido de que a muchos ciudadanos de hoy les importan muchas cosas además del mercado, y para muchos de ellos, hay muchas cosas más importantes que el mercado, por ejemplo: su dignidad humana (que no tiene precio), la autenticidad de su forma de vida (que no tiene precio), la posibilidad de compromiso activo con otros seres humanos reconocidamente distintos a mi y a nosotros (que no tiene precio). Así, pues, no basta plantear las condiciones para el óptimo funcionamiento de mercados competitivos, sino, además, se requiere afirmar las condiciones para que cada ciudadano en tanto persona tenga el derecho a ejercer su autonomía en tres niveles: uno personal, donde es inintercambiable y no tiene precio, sino dignidad; otro comunitario, como miembro de comunidades con particularidades articuladas en términos su propia autenticidad que, de atacarse, el ataque se enfilará directamente contra motivos existenciales altamente valorados por quienes se identifican con ella; y otro más como participante activo en una sociedad política general, en uno u otro de los Estados actuales o a nivel cosmopolita.

Si viviésemos en lo que Voltaire llamaba irónicamente «el mejor de los mundos posibles» no habría ningún problema, porque en ese mundo «todo marcha bien», pero siendo tan imperfecto como es el mundo actual, aun requiere —y previsiblemente seguirá requiriendo— que el ciudadano tome la palabra y acuda a la acción en la esfera público-política para participar activamente en la elaboración de los ulteriores derroteros de esa sociedad política general, de las comunidades

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

particulares y de su propia personalidad. De esa manera, desde la vertiente de la autonomía condicionada del paradigma del sujeto como persona, resulta del todo razonable que el ciudadano mantenga en pie sus aspiraciones a ciertos márgenes de autonomía personal, de autonomía comunitaria y de autonomía política, o bien, dicho de otro modo, que el ciudadano mantenga su aspiración a ciertos márgenes de: a) libertad como autodeterminación personal, que abarca todo aquello en lo que cada uno será el único autorizado para decidir quién es y quién quiere llegar a ser; pero como ese margen no está escrito con grandes letras de oro en ningún cielo metafísico al que todos tengan acceso, deberá ser objeto de elaboración y reelaboración en el marco del ejercicio de: b) la libertad como autodeterminación comunitaria, y c) la libertad como participación en la autodeterminación de las sociedades políticas y de la sociedad humana considerada en su conjunto. Muchos de los márgenes de autonomía personal reconocidos a nivel comunitario no están escritos en leyes jurídicas positivas, y eso lleva a pensar que se encuentran absolutamente sustraídos a todo intento de cambio deliberado, lo cual es falso. Muchas comunidades indígenas en México han dado muestras en los últimos años de que es posible la transformación de creencias, hábitos, formas de acción y valores que se les atribuían como inherentes e insuperables, desde lealtades acrílicas a un partido que solía ser único, hasta prácticas y creencias con respecto al papel de las mujeres en las relaciones familiares, profesionales y políticas.

El ejercicio de la autonomía personal y comunitaria transita en muchos casos por vías no identificables con el Estado pero, no obstante, reconocibles como políticas. Por su parte, la libertad del ciudadano como participación en la autodeterminación de su sociedad política formalmente establecida o de sociedades políticas no-estatales, es, como se ha reiterado aquí, uno de los rasgos que se atribuyen al ciudadano, y aunque se trata de una aspiración muy deslavada en los Estados actuales, todavía queda mucho espacio para darle mayor latitud y profundidad, pero de eso nos ocuparemos en el epígrafe siguiente.

Para finalizar esta parte, cabe reconocer de modo abierto que entre esas tres dimensiones de autonomía puede haber conflictos. Dado que se trata de tres niveles de autonomía se abren tres frentes de posible articulación y de posible conflicto. En los análisis políticos comprendidos en el período que va de finales del siglo XVII hasta bien entrado el siglo XX se tendió a privilegiar las libertades individuales sobre las políticas y no se otorgó importancia a las comunitarias, salvo cuando se hacía coincidir al Estado con la «comunidad nacional».^{xxxix} Más allá de esa —muchas veces— abusiva identificación entre sociedad política estatal y comunidad, se abren posibilidades de articulación y de conflicto entre: a) libertades individuales y libertades políticas; b) libertades individuales y libertades comunitarias, c) libertades políticas y libertades comunitarias.

Una forma sencilla de resolver el problema es la consistente en la eliminación de dos de esas tres opciones, en cuyo caso será, desde luego, más expedito lidiar con un solo tipo de libertades sin el contrapeso de las otras, pero hacer eso sería tan injustificado como extirparle el estómago a una persona para evitar el riesgo de sufrir una indigestión. Y es inaceptable para una alta proporción de ciudadanos que mantienen en pie aspiraciones tanto de autonomía personal como comunitaria y política. Otra posibilidad para habérselas con las posibles tensiones entre esos tres

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

distintos niveles de autonomía del ciudadano, es más complicada pero más prometedora, consiste en la posibilidad de desempeño de pretensiones entabladas por los ciudadanos y sus representantes, en ejercicio de su libertad política, ya sea para el logro, para el mantenimiento o para la transformación de sus márgenes de autonomía personal, comunitaria y/o política, ya sea movilizándolo argumentos para concitar adhesión razonada, o movilizándolo recursos de modo estratégico para hacer frente a intentos de adoctrinamiento, manipulación o abierta amenaza de coacción violenta. En todos los casos —incluso el último como caso límite— los márgenes de autonomía personal, comunitaria y política tendrán que resolverse mediante el ejercicio de las libertades políticas de los ciudadanos concebidos como personas adscritas a sociedades políticas que gustan autodefinirse como «democráticas».

La vertiente de la autonomía condicionada del paradigma del sujeto entendido como persona es coherente con lo que en otra parte^{xl} hemos denominado como el paradigma de las relaciones civiles como relaciones prácticas. No se trata de un paradigma optimista, pero tampoco pesimista, comprende las posibilidades de relaciones desde tres tipos de posiciones, a saber: político-pragmáticas, ético-políticas y jurídico-políticas. En la primera posibilidad caben todo tipo de actitudes estratégicas, con vistas al logro del propio interés de cada individuo, o de intereses sectarios de un puñado de individuos, los criterios de éxito más valorados son la eficiencia y la eficacia. En la segunda, cabe la puesta en juego de posiciones políticas alimentadas por la valoración de elementos compatibles con ciertas formas concretas de eticidad, la valoración se realiza en términos de lo que se considera bueno. En la tercera, cabe la posibilidad de intentar valoraciones con pretensiones de justicia en un nivel de universalidad, pero a sabiendas que no es lo mismo una pretensión de universalidad —necesitada de desempeño con los *otros* implicados— que una universalidad presupuesta *a priori* por una de las partes. Si consideramos esas tres posibilidades, es esperable que en los procesos de establecimiento de los márgenes de autonomía personal, comunitaria y política general, se pondrán en juego estrategias unilaterales, que frente a otras estrategias unilaterales terminarán por resolverse como crudos juegos de fuerzas; pero en atención a la segunda y tercera posibilidades, cabe esperar no sólo eso, sino algo más de los procesos políticos donde los ciudadanos, en ejercicio de su autonomía política como miembros del «soberano», participan para la determinación de los márgenes de autonomía personal, comunitaria y general, dónde se tendrán que sacrificar ciertos márgenes en una dimensión para dar prioridad a otros, etc., y donde los criterios de evaluación crítica podrán abarcar desde la eficiencia y la eficacia del funcionamiento institucional y el interés individual, hasta la bondad atribuible a las formas de vida y la justicia de las normas y principios a partir de los cuales se plantean las relaciones entre personas, comunidades e instituciones jurídico-políticas formalmente establecidas. El universo político está lleno de complejidades, por eso, aquí las respuestas fáciles pueden no resultar prometedoras.

20. Libertad y democracia

La libertad del ciudadano apareció en el § 18 —desde una perspectiva típicamente liberal— como una figura de dos dimensiones, importantes ambas pero no en el mismo grado, o bien, importante sólo una, pero riesgosa y prescindible la otra; en ambos casos, el papel protagónico se atribuye a la libertad individual por encima de la política. El panorama cambió en el § 19, donde —desde una perspectiva afín al comunitarismo y al republicanismo— la libertad del ciudadano fue considerada como un cuerpo de tres dimensiones, más complejo, con mayores márgenes de tensiones posibles, y también con mayores posibilidades para la comprensión de las diversas preocupaciones, aspiraciones e intereses de la ciudadanía; en esa parte la argumentación tendió a subrayar la especificidad y la relevancia de la autonomía comunitaria de los ciudadanos considerados como personas, y las relaciones de la autonomía comunitaria con la autonomía personal y la autonomía política de la ciudadanía. En el epígrafe actual, el acento recaerá en la libertad política y su relación con las condiciones de posibilidad de la democracia.

La participación democrática de la ciudadanía en la gestión de los asuntos políticos gozó de mala reputación durante siglos. Durante ese largo período, protagonistas y analistas políticos encontraron pocas razones para declararse demócratas y muchas para mostrarse abiertamente opuestos a la democracia. Esa situación cambió durante el siglo XVIII, especialmente luego de las revoluciones norteamericana y francesa. Hoy, por lo menos en el mundo occidental, todos los bandos participantes en las relaciones políticas se autodefinen como demócratas. Nadie acepta ser tildado de antidemocrático; sin embargo, no todos entienden la democracia del mismo modo. La «democracia» anda de fiesta.^{xli}

En lo siguiente nos interesa analizar la significación de la democracia desde las perspectivas liberal y republicana, aun a sabiendas de que «liberalismo» y «republicanismo» son rubros muy generales que agrupan perspectivas de análisis con especificidades y divergencias significativas desde ciertos puntos de vista; sin embargo, son también dos tradiciones de pensamiento político a las que se puede atribuir ciertas posiciones básicas que implican concepciones y valoraciones alternativas en torno a la democracia y la libertad política del ciudadano. Una vez abordadas esas cuestiones, haremos un repaso a la situación de la ciudadanía en un contexto donde parece no haber solución de continuidad en el paso desde el ideal planteado por las llamadas «teorías clásicas» de la democracia, hasta su casi completo desdibujamiento en otras teorías que se autodefinen como «realistas». La parte final es un intento por atisbar vías para la rehabilitación de una ciudadanía posible que sea digna de ese nombre, en el marco de una democracia posible y que, no obstante, sea reconocible como «democracia».

20. 1. Democracia y liberalismo

El liberalismo en sus diversas vertientes es con seguridad la corriente de pensamiento político más extendida en el mundo occidental contemporáneo, especialmente después de la caída de la utopía comunista, y aunque la mayoría de los liberales de nuestro tiempo se declaran demócratas, el tipo de democracia que postulan merece atentas consideraciones.

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

Acerca de la nada sencilla relación entre democracia y liberalismo, H. A. Hayek afirma que: «la igualdad ante la ley conduce a la reivindicación de que todos los hombres tomen parte igual para determinar la ley. Tal es el punto de unión entre el liberalismo tradicional y el movimiento democrático. No obstante, no por ello dejan de tener otra preocupación esencial. El liberalismo... se preocupa sobre todo por limitar el poder de coerción que posee cualquier gobierno, ya sea democrático o no, mientras que el demócrata dogmático sólo reconoce un límite al gobierno: la opinión corriente de la mayoría. La diferencia de estos dos ideales aparece claramente si designamos el término al que se opone cada uno de ellos: la democracia se opone al gobierno autoritario, el liberalismo al totalitarismo. Ninguno de estos sistemas excluye necesariamente lo contrario del otro: una democracia puede ostentar poderes totalitarios y es concebible que un gobierno autoritario actúe según principios liberales».^{xlii}

En referencia al mismo asunto, N. Bobbio^{xliii} considera digna de análisis la presencia de partidos que se denominan a sí mismos liberal-democráticos o demócratas-liberales, pues «liberalismo» y «democracia» han tenido históricamente significados y propósitos distintos. Un gobierno liberal no es necesariamente democrático, puede ser monárquico u oligárquico, aunque generalmente el poder político está en manos de miembros de las clases pudientes, mientras el grueso de los individuos tiene pocas y muy acotadas posibilidades de participación en la política; por su parte, un gobierno democrático se caracteriza por un amplio margen de participación de la ciudadanía en la vida política, pero no necesariamente genera un Estado mínimo —que es usualmente postulado por los liberales como el más deseable porque permite elevar los márgenes de independencia individual. Así, pues, el *liberalismo* tiene como ideal el Estado mínimo, con poderes y funciones limitadas, congruente con un máximo disfrute de espacios de libertad para los individuos, por eso se opone tanto al absolutismo como al Estado social. La *democracia*, por su parte, es una forma de gobierno que desde sus orígenes griegos consiste no en el gobierno de uno o unos pocos, sino de todos o la mayoría de los ciudadanos.

De acuerdo con Bobbio, la doctrina liberal surge como contraposición al absolutismo, y tiene como uno de sus presupuestos filosóficos fundamentales una doctrina iusnaturalista de los derechos del individuo.^{xliv} Esos derechos se consideran inalienables, y se considera, asimismo, que la función principal de la sociedad política es velar por su observancia en favor de cada uno de los individuos que la componen. Por su parte, los demócratas se comprometen con una concepción según la cual los derechos y obligaciones de los ciudadanos se siguen de decisiones políticas, siempre criticables y revisables, en procesos donde la ciudadanía desempeña un papel protagónico.

Bobbio continúa su análisis afirmando que la conquista de los derechos individuales fue producto de arduas luchas sociales y políticas que tomaron varios siglos y se encaminaron, por un lado, a la limitación del poder político de los gobernantes, y, por otro, al establecimiento de derechos individuales para gozar de espacios de no-interferencia estatal y reconocimiento de la propiedad con independencia de la voluntad de los gobernantes; no obstante, la teoría liberal justifica «racionalmente» la sociedad política «como el resultado de un acuerdo

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

entre individuos en principio libres que convienen en establecer los vínculos estrictamente necesarios para una convivencia duradera y pacífica». De esta manera, «mientras el curso histórico —continúa Bobbio— camina de un estado inicial de servidumbre a estados sucesivos de conquista de espacios de libertad por parte de los sujetos, mediante un proceso de liberación gradual... En sustancia, la doctrina, bajo la especie de teoría de los derechos naturales, invierte el recorrido del curso histórico, poniendo al inicio como fundamento y por consiguiente como *prius* lo que históricamente es el resultado, el *posterius*». ^{xlv}

En virtud de esa inversión —esto no lo dice Bobbio—, ciertos liberales pueden justificar iusnaturalistamente un conjunto de derechos individuales, pueden postularlos como inalienables e indiscutibles bajo toda circunstancia, y pueden proclamar que el propósito fundamental de la sociedad política es su preservación, pero todo eso sólo pueden hacerlo al precio de tornar secundaria, superflua o abiertamente peligrosa la libertad política de los ciudadanos. Los procesos históricos desmienten una y otra vez la suposición liberal acerca del carácter secundario, superfluo o necesariamente riesgoso de la libertad política de la ciudadanía, y muestran que, si bien resulta imprescindible la limitación del poder político y la protección de ciertos derechos —no sólo individuales, sino también comunitarios y de participación política—, también lo es el establecimiento de instituciones que permitan el efectivo despliegue de la libertad política de los ciudadanos, de tal manera de fortalecerlos en sus luchas por la conquista, el mantenimiento o la transformación de derechos, la promoción de finalidades y proyectos políticos generales, locales o comunitarios, la vigilancia para que el poder político se emplee para lo que legítimamente ha sido instituido y se ejerza como legítimamente se supone que debe ejercerse —por ejemplo, al margen de alianzas entre clases gobernantes y clases económicamente poderosas para tomar medidas respaldadas con el poder del Estado y que, sin embargo, se realizan a costa de la mayor parte de la ciudadanía y también a sus espaldas.

Desde las revoluciones norteamericana y francesa, que dieron pie a las primeras democracias modernas, la antigua noción de democracia participativa, propia de las *polis* griegas y la *res publica* romana de los primeros siglos, cedió el paso a una concepción de la democracia entendida como representativa. Locke, Madison y otros escritores dejaron consignado desde el siglo XVIII que el tamaño de los Estados modernos no permitía el ejercicio de una democracia directa; quienes aspirasen a una forma democrática de gobierno en las nuevas condiciones, sólo podían lograrlo apelando a la representación política. Una sociedad política democráticamente organizada no sería aquella donde el conjunto de los ciudadanos deliberasen y tomaran las decisiones en conjunto, sino aquella donde tuviesen la posibilidad de elegir democráticamente a sus representantes o «fideicomisarios» para que ellos, en nombre de los electores, tomaran las decisiones políticas. De esa manera, se sentaron las bases para lo que podríamos denominar como un *modus vivendi* entre liberalismo y democracia. No obstante, el equilibrio ha sido frágil y se ha visto sometido a fuertes presiones, especialmente las provenientes de los poderes sociales fácticos (económicos, mediáticos, etc.), más interesados en la implementación de los principios liberales que en la de los principios democráticos. En esta circunstancia, aún si se aceptase que en las sociedades políticas actuales

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

«democracia» viene a significar «democracia representativa», no cabe obviar el hecho de que, como dice R. Aron: «el dogmatismo del liberalismo se opone al dogmatismo de la democracia. Éste pone el acento sobre el modo de designación de los gobernantes y el modo de ejercicio del gobierno; aquél, sobre los objetivos que el poder debe fijarse y los límites que debe respetar». ^{xlvi}

Tomando en cuenta las anteriores consideraciones en torno a las difíciles y frágiles relaciones entre liberalismo y democracia, resultan varios puntos que merecen ser subrayados:

- 1) La *igualdad de la ciudadanía* provee un punto de coincidencia entre liberales y demócratas, sin embargo, el foco de tal igualdad no se coloca en el mismo punto, porque...
- 2) La *preocupación esencial* de los liberales es la limitación del poder de los gobernantes y el aseguramiento del goce de iguales libertades privadas para los gobernados, mientras la preocupación esencial de los demócratas es la igual posibilidad de ejercicio del poder político por parte de los ciudadanos. Sobre la base de esa diferencia, no resulta difícil de entender que...
- 3) *Lo opuesto* al liberalismo es el totalitarismo, el absolutismo o el Estado social, en fin, formas de gestión política potencialmente invasivas de las relaciones inter-individuales, especialmente en asuntos relacionados con la propiedad privada y el libre intercambio de mercancías o servicios, mientras lo opuesto a la democracia es el autoritarismo, la monarquía, la oligarquía, en fin, formas de gestión política donde la libertad política de la ciudadanía se elimina o se reduce a expresiones mínimas, por tanto...
- 4) *Ninguno de los dos bandos se opone al opuesto del otro*: los liberales pueden congeniar con gobiernos autoritarios, monárquicos y oligárquicos —si respetan las libertades individuales—, mientras los demócratas pueden congeniar con gobiernos intervencionistas en cuestiones de propiedad e intercambio mercantil —si respetan el despliegue democrático de la libertad política por parte de las mayorías ciudadanas.
- 5) En torno a la relación entre *derechos y deberes de los ciudadanos*, los liberales subrayan la inalienabilidad de ciertos *derechos individuales*, a los que consideran prepolíticos e indiscutibles, mientras los demócratas plantean un mayor equilibrio entre *derechos y deberes*, a los que consideran como resultado de procesos políticos en todo caso revisables y corregibles. Esto tiene una relación estrecha con la circunstancia de que:
- 6) Los liberales consideran las *libertades individuales —prepolíticas— como el punto de partida*, y la constitución de un poder político limitado a preservarlas como el punto de llegada, mientras los demócratas consideran que *el punto de partida es la participación de la ciudadanía*, en ejercicio de su libertad política, y el punto de llegada es la cristalización de libertades, derechos y proyectos de diversos tipos y en distintos niveles de particularidad y generalidad. Como consecuencia de todo lo anterior:
- 7) Los liberales otorgan a la *libertad política* de los ciudadanos una importancia meramente instrumental para el mantenimiento de las libertades individuales

fundamentadas mediante argumentos iusnaturalistas o la consideran como potencialmente atentatoria contra ellas, mientras los demócratas consideran la libertad política de los ciudadanos como valiosa por sí misma, tanto para el establecimiento de márgenes de libertades de diferentes tipos —no sólo individuales—, como para la definición, evaluación y crítica de las grandes finalidades, y también para la formación de los ciudadanos como seres humanos completos, como personas no reducibles a modelos que los conciben como meros individuos interesados única o fundamentalmente en sí mismos.

Una vez asumida la democracia representativa como la alternativa disponible para la organización de sociedades políticas numerosas y geográficamente extensas, a los liberales que se empeñan en ser considerados como demócratas les preocupan dos tipos de cosas: primero, desean dejar bien sentado que el objetivo del poder político es el despliegue de la libertad individual, y que los límites del poder político están claramente delimitados por los derechos naturales o racionales de los individuos, y, por otro lado, que los gobernantes sean designados por medio del voto ciudadano, y que una vez en sus cargos, ejerzan el poder político en medio de limitaciones institucionales como contrapesos, rendición de cuentas, etc. El problema político fundamental para los liberales —se llamen o no demócratas— es la *limitación del poder* político frente a los ciudadanos concebidos como individuos-propietarios-egoístas-posesivos, y su supuesto es que la vía privilegiada para realizar esa limitación es la jurídica, no la política. Sobre esas premisas, la democracia postulada por los liberales consiste en lo que podríamos denominar una *democracia mínima*, en el marco de un *Estado mínimo*, con una *ciudadanía mínima* que constituye una sociedad *mínimamente política*, pero ampliamente administrativa que opera sobre bases de eficiencia y apego al derecho. En suma, desde la perspectiva liberal se opera una minimización de la política y una maximización del derecho.

20. 2. Democracia y republicanismo

Desde cierta perspectiva republicana, J. G. A. Pocock desarrolla un análisis del «ideal» de la ciudadanía desde tiempos de los griegos y romanos «clásicos», y encuentra que las versiones contemporáneas de ese ideal se encuentran atravesadas por una tensión no resuelta entre dos formas alternativas de entenderlo y darle cobro; una está representada por el jurista romano Gaius, la otra por Aristóteles. «Para Aristóteles y muchos otros —dice Pocock—, la política (alias la actividad de gobernar y ser gobernado) es buena en sí misma, no el requisito previo del bien público sino el bien público o la *res publica* correctamente definida. Lo importante es la libertad para tomar parte en las decisiones públicas, no el contenido de las decisiones tomadas. Esta definición no-operacional o no-instrumental de la política sigue formando parte de nuestra definición de la libertad y explica el papel de la ciudadanía en ella. La ciudadanía no es sólo un medio para ser libre; es la manera de ser libre en sí misma».^{xlvi} En este caso, la libertad política del ciudadano es la libertad para participar en la toma de las decisiones políticas —las decisiones relativas a los *polites* en el marco de su *polis*. La libertad política no es un simple medio para el logro de otros fines no políticos, sino una vía de realización de las potencialidades humanas, pues quien es

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

marginado de la participación política y pierde la posibilidad de gobernar y ser gobernado entre sus iguales, pierde la posibilidad de realizar uno de los más importantes rasgos del hombre entendido como un «ser político».

Muy otra es la concepción gaiana, la cual implica —a juicio de Pocock— «una segunda gran definición Occidental del universo político», en este caso, el ideal «no apunta a la definición del ciudadano, y, por consiguiente, en el sentido de Aristóteles, no es política en absoluto. Pero afecta tan profundamente nuestro entendimiento del ciudadano que debe ser considerada como parte de la historia del concepto. Esta es la fórmula atribuida al jurista romano Gaius, según la cual el universo tal como lo define la jurisprudencia es divisible en <personas, acciones, y cosas> (*res*)... Aquí nos movemos de lo ideal a lo real, aunque mucha de la *res* definida por el jurista es más ideal que material, y nos movemos del ciudadano como un ser político, al ciudadano como un ser legal, que existe en un mundo de personas, acciones, y cosas reguladas por la ley». ^{xlviii}

Lo que Pocock nos presenta de esa manera, son dos formas de entender la libertad, dos formas de entender el mundo político, dos modos de entender al ciudadano, y a fin de cuentas, dos modos de considerar al ser humano. En la primera, el ciudadano es concebido como un «ser político» (*zoon politikon*), en la segunda como un «ser legal» (*homo legalis*); en la primera, la libertad del ciudadano es concebida como un «estatus político», en la segunda como un «estatus legal»; en la primera se valora la libertad política, entendida como la libertad del *polite* para gobernar a sus iguales y ser gobernado por ellos, en la segunda se trata de la libertad civil, entendida como la libertad del *cive* anónimo de tiempos del imperio romano —del *cive* que ya no sueña con participar en deliberaciones en la asamblea, como lo habían hecho los *cives* de otros tiempos—, pero puede iniciar una *actio legis* para hacer valer ante los tribunales sus prerrogativas como individuo, como propietario de cosas, como súbdito del imperio; en la primera, la sociedad política es un mundo de hombres libres interactuando entre sí, en la segunda, se trata de un mundo de individuos interactuando con cosas por medio de leyes; la primera coincide con lo que luego sería identificado como un *citoyen* o un *citizen*, la segunda corresponde al *bourgeois*, al propietario individual que dispone de protección legal aunque carezca de libertad política; en la primera se alude al ciudadano en sentido político, en la segunda a un individuo propietario en sentido jurídico. La primera contiene los rasgos básicos de lo que hoy puede identificarse como una concepción republicana de la ciudadanía, la segunda articula los rasgos de lo que hoy puede considerarse como una concepción liberal de la ciudadanía. ^{xlix}

Ese «legado dividido» en torno al «ideal» de la ciudadanía se ha puesto de manifiesto de diferentes maneras en distintos momentos de la historia, y se pone de manifiesto en el momento actual, pues genera una duda fundamental: ¿acaso las nociones de *homo legalis*¹, *bourgeois*, individuo con derechos, propietario o súbdito, tienen el mismo registro de significación que la noción de *ciudadano*?

En torno al *homo legalis*, Pocock se pregunta si será equiparable el derecho a demandar y ser demandado con el de gobernar y ser gobernado. Algo similar cabe preguntarse del *bourgeois* con respecto al *citizen*: «mientras el *bourgeois* podía demandar y ser demandado —dice Pocock—, no estaba claro que él gobernara y

fuese gobernado, incluso cuando su *bourg* pudiera reclamar ser libre y soberano. En consecuencia, aunque muchas ciudades y *civitates* habían sido reducidas al estatus municipal de *bourgs* dentro de imperios y estados, y las palabras <*bourgeois*> y <*citizen*> se usaron intercambiamente como resultado, había siempre lugar para la duda de si tenían los mismos significados —si el *bourgeois* realmente disfrutaba, debía disfrutar, o quería disfrutar la libertad absoluta para gobernar y ser gobernado, afirmado por el ideal de ciudadanía en su sentido clásico o Aristotélico». ^{li} Hoy persisten esas dudas acerca de la posible intercambiabilidad o inintercambiabilidad del *polite* griego por el *cive* romano imperial, del *zoon politikon* aristotélico por el *homo legalis* gaiano, del *citizen* o el *citoyen* por el *bourgeois* o el *subject* modernos. «¿Cuál es —pregunta —Pocock— la diferencia entre un <ciudadano> clásico y un <súbdito> imperial o moderno? El primero gobernaba y era gobernado, lo cual significaba entre otras cosas que era un participante en la determinación de las leyes a las que estaría ligado. El segundo... podía ir a la corte e invocar una ley que le concedía derechos, inmunidades, privilegios, e incluso autoridad igual, y eso ordinariamente no podía serle negado una vez que él había establecido su derecho para invocarlo. Pero no podría meter las manos para hacer esa ley o para determinar lo que iba a ser». ^{lii}

¿Cómo se relacionan esas formas alternativas de entender el ideal clásico de la ciudadanía con la libertad política de los ciudadanos y con la democracia en las sociedades políticas? La fórmula gaiana del *homo legalis* es compatible con el *bourgeois*, el *subject* y el individuo posesivo tutelado por la ley a la manera liberal, todas esas figuras pueden habérselas perfectamente sin libertad política, entendida como la libertad para participar en la toma de las decisiones políticas; en cambio, la fórmula aristotélica del *polite* como alguien que gobierna y es gobernado es compatible con la significación legítimamente atribuible al ciudadano, *citizen*, *citoyen* de una democracia moderna. La libertad política parece ser una condición inexcusable de la ciudadanía. El ideal aristotélico resulta incomprensible fuera de una sociedad política democráticamente organizada, en cambio, el *homo legalis* puede perfectamente arreglárselas en un régimen autoritario, monárquico u oligárquico: al súbdito y al burgués les basta conservar su derecho a demandar y ser demandados, aunque no pueda predicarse de ellos que gobiernan y son gobernados.

La intención de Pocock no consiste en alegar la supremacía absoluta de uno u otro de esos dos ideales, pues encuentra serias limitaciones en ambos. Con la fórmula aristotélica se corre el riesgo de una dictadura de unos hombres sobre otros, de los ciudadanos sobre los no ciudadanos, y eso exige mantener abierta la discusión acerca de quiénes y por qué habrían de calificar como ciudadanos: ¿acaso las mujeres, acaso los inmigrantes? Con la fórmula gaiana, el riesgo es caer en una «dictadura de las cosas» y en una dictadura de los propietarios de las cosas, es decir, en una situación donde la batuta no la lleve la preocupación por la existencia de las personas, sino la preocupación por la posesión y el intercambio de las cosas, y donde las posibilidades de decisión política recaigan en quienes detentan más posesiones, o donde sólo quienes detentan cierta cantidad de posesiones estén en condiciones de decidir, o donde se decida en función de las cosas, o de las personas que poseen cosas.

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

El riesgo de la fórmula aristotélica es conjurado mediante la ampliación de los tipos de personas que califican para ser consideradas para la ciudadanía^{liii}; el riesgo de la fórmula gaiana es conjurado por la eliminación de cláusulas como las que exigían ser propietario para ser reconocido como ciudadano y tener acceso a las cortes; sin embargo, el reconocimiento formal de la igualdad ante la ley no impide que la dictadura de las cosas se ponga en juego en otros niveles, porque un ciudadano con escasos recursos económicos, aunque tenga formalmente los mismos derechos, cuando se enfrenta en un litigio con un gran magnate, ve seriamente reducidas sus posibilidades de éxito, pues no es lo mismo plantear un caso jurídico con ayuda de un defensor de oficio —saturado de casos, burocratizado, quizá en espera de algún nombramiento o ascenso que le dificulta una toma de decisiones independiente—, que por una prestigiosa firma de abogados —con amplio conocimiento del sistema, contactos personales y profesionales con los encargados de decidir, poder económico para convencer e incluso corromper, etc.

Quizá la ciudadanía actual es el resultado de una cierta combinación entre ambos ideales, pero cabría preguntarse de qué modo se hayan combinados y en qué proporción. Al parecer, la fórmula aristotélica es muy empleada en los discursos de legitimación política, mientras la gaiana marca la pauta de los diseños institucionales. La *democracia mínima* de nuestro tiempo es una democracia mínimamente democrática y mínimamente republicana, inserta en sociedades ampliamente imbuidas en marcos jurídicos de inspiración liberal.

H. Arendt, desde una posición republicana, se pronuncia a favor de la construcción de «un espacio público común... un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre pudiera insertarse de palabra y obra».^{liv} La autora reconoce que su concepción de la libertad humana como libertad política, como libertad de acción en el mundo, es retada por la experiencia de los regímenes totalitarios. Reconoce que si partimos de esa sola experiencia, «nos inclinamos a creer que la libertad empieza donde termina la política»^{lv}; plantea, sin embargo, que antes de la irrupción del totalitarismo en el siglo XX, en los siglos XVII-XIX los teóricos políticos consideraron la libertad política como la garantía de la seguridad. Para ellos, «el objetivo supremo de la política, «el fin del gobierno», era garantizar la seguridad; a su vez, la seguridad hacía posible la libertad, y la palabra «libertad» designaba una quintaesencia de actividades que se producían fuera del campo político».^{lvi} Esa tesis fue suscrita por autores como Hobbes, Spinoza y Montesquieu. «En esta concepción —continúa Arendt—, la libertad no es el objetivo no político de la política sino un fenómeno marginal, que en cierto modo configura el límite que el gobierno no debe sobrepasar, a menos que estén en juego la vida misma y sus propensiones y necesidades... [Así es como] toda la época moderna establece una separación entre libertad y política».^{lvii} Esta libertad alegadamente moderna, por llamarla así, coincide con la idea —expresada por Carlos I en el patíbulo— de que: «las prerrogativas y la libertad consisten en tener el gobierno de unas leyes por las cuales la vida y los bienes del pueblo son del pueblo mismo y no por participar en el gobierno, que es algo que no le corresponde».^{lviii}

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

En esa alocución atribuida a Carlos III momentos antes de su ejecución, aparece con extrema nitidez la «herencia dividida» de la que habla Pocock. Carlos III reconoce a sus súbditos como sujetos protegidos por las leyes, el súbdito es un *homo legalis*, pero no es un *homo politicus*, esto sólo lo es el soberano. De lo cual se infiere que esa libertad alegadamente moderna, por cuya exclusividad se pronuncia Carlos III al lado de Isaiah Berlin, es una libertad de súbditos, aunque sus destinatarios lleguen a ser identificados —abusivamente— como «ciudadanos», pues —volviendo a Arendt—, la libertad política como rasgo distintivo de una ciudadanía republicana, consiste en la participación activa para «dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado».lix Y eso, planteado en un nivel político y no meramente individual, sólo cabe esperarlo de un ciudadano, pero no de un súbdito.

A partir de una distinción entre artes creativas y artes interpretativas, Arendt identifica la libertad política con las segundas, y ello por tres razones: primero, porque la acción requiere ser ejecutada siempre de nuevo, por eso la política no puede ser hecha de una vez por todas, tiene que estar siendo hecha y rehecha todo el tiempo. «La continuidad de la existencia de las instituciones políticas, por bien o mal diseñadas que estén —dice Arendt—, depende de los hombres de acción; su conservación se consigue por los mismos medios que les dieron el ser».lx La segunda razón por la cual la política es más similar a las artes interpretativas consiste en que, para la actividad política como para las artes interpretativas, se requiere un «espacio de aparición», donde se está con otros hombres. En tercer lugar, porque la actividad política exige virtuosismo por parte de los «hombres de acción» como lo exige del ejecutante de cualquier instrumento musical. Esa misma analogía estaba ya presente en la conceptualización que se hacía de la actividad política en la *polis*, y hoy continúa vigente a juicio de Arendt, por eso sostiene que: «si comprendemos lo político en el sentido de la *polis*, su objetivo o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo»^{lxii}, aunque no el tipo de virtuosismo requerido para jugar solitarios, sino el requerido para participar con otros en un juego político, donde un solo jugador, por virtuoso que sea, no puede ganar por sí mismo ninguna partida.

El liberalismo ha tratado de expulsar o reducir a una mínima expresión la libertad política, es decir, el tipo de libertad relacionada con las acciones donde lo que está en juego no es mi vida, sino el mundo. No es sólo mi vida, sino nuestra vida, porque cuando se decide un proyecto político, se aprueba una ley o se dicta una sentencia contra alguien, el afectado no es un individuo encapsulado sin ninguna importancia para mí como si fuese otro individuo encapsulado; antes bien, un proyecto político injusto me afecta también a mí como conciudadano del afectado e incluso como prójimo suyo, y lo mismo ocurre ante la aprobación de una ley injusta o una sentencia judicial injusta. Los ciudadanos de hoy —o por lo menos muchos de ellos— han dado sobradas muestras de que no están dispuestos a renunciar a la libertad política como atributo inherente a su condición de ciudadanos y de seres humanos comprometidos en la construcción de un mundo más justo para ellos y para otros. La libertad política es irrenunciable porque, como dice Arendt: «sin tomar en cuenta que el hombre es un inicio y un iniciador, las posibilidades de que mañana sea como ayer siempre son abrumadoras».lxiii Un

ciudadano, concebido a la manera republicana, dispone de libertad política para ejercerla en aquellos asuntos en donde no considera deseable que mañana las cosas sean como ayer o como ahora. El ciudadano es un iniciador, un incitador, un promotor de mundos posibles, y lo es a nivel personal, comunitario y político en sentido amplio, que cubre espacios no necesariamente circunscritos a los márgenes de un Estado particular. A diferencia de eso, desde cierta perspectiva liberal, el individuo en tanto *homo legalis* es un ser egoísta irredimible, preocupado sólo por sí mismo y sus posesiones, aunque el mundo ruede. A semejante individuo no le importa mayormente la libertad política, como no sea para lucrar con ella como lo haría con otras posesiones posibles.

20. 3. ¿Entre purismo idealista y realismo cínico?

Una vez perfiladas las concepciones características de la libertad y la ciudadanía desde las perspectivas liberal y republicana, en este apartado voy a sostener la tesis de que el ideal republicano de ciudadanía constituye el baremo normativo en el que se basan los discursos de legitimación política de las sociedades que se autodefinen como democráticas (a); sin embargo, los diseños institucionales para dar cobro a la democracia y la ciudadanía actuales tienden a ser más congruentes con el concepto liberal (b). Sostendré, asimismo, que ese desnivel no corresponde a la distancia entre una concepción utópica y otra realista de la ciudadanía, la política y la democracia, sino a dos utopías alternativas, basadas en dos diagnósticos distintos de lo que son y pueden ser los ciudadanos en tanto personas y las sociedades políticas por ellos constituidas.

(a)

El principio de la «soberanía popular» constituye la base del principio democrático en las sociedades políticas contemporáneas. Esto se pone de manifiesto en una serie de documentos de enorme autoridad política en nuestros días. Por ejemplo, en la Sección 2 de la *Declaración de derechos de Virginia* se lee: «Qué todo poder está investido en el pueblo y consecuentemente deriva de él». ^{lxiii} El art. 6º de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* reza: «La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen derecho a participar personalmente, o a través de sus representantes, en su formación». ^{lxiv} En la actual Ley Federal de Alemania, art. 20.2, frase 1, dice: «Todo el poder público emana del pueblo» ^{lxv}, y en el art. 39º de la *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos* se dice: «Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste».

Ahora bien, si el pueblo estuviese constituido por meros súbditos o burgueses concebidos bajo el modelo del *Homo legalis*, ninguna de esas cuatro declaraciones normativas tendría sentido; para tenerlo, se requiere la presencia de ciudadanos. Se precisa una relación activa-pasiva con el orden civil. Activa en lo relativo a la creación del derecho político e individualizado ^{lxvi} pero pasiva por el carácter vinculante del derecho entre los miembros de la sociedad política. Ahora bien, la relación activa-pasiva es nítidamente congruente con las concepciones republicanas de ciudadanía y democracia; pero haría falta un considerable esfuerzo de abstracción para encontrar su congruencia con las correspondientes

concepciones liberales, que conciben al ciudadano como un *Homo legalis* —es decir, una especie de súbdito con derechos individuales—, y la democracia como un *modus procedendi* para la elección de un caudillo en quien la ciudadanía delega por completo la facultad para tomar la totalidad de las decisiones políticas.

Parece haber una zona de oscuridad que separa —o liga, según la interpretación— la idea de una sociedad política fincada sobre el principio de la soberanía popular por un lado, y, por otro lado, la consideración de los presuntos titulares de esa soberanía como suertes de súbditos cuya libertad política se reduce al derecho a sufragio. Esa zona de oscuridad es colmada por el mecanismo de la representación política, por medio del cual, el ciudadano es soberano en el momento de emitir su voto para elegir a quienes, una vez electos por el voto mayoritario, se convierten en los titulares efectivos de la soberanía alegadamente popular. ¿Es razonable conceder que la libertad política de los ciudadanos como titulares de la soberanía de la sociedad política se agote en el momento del sufragio? Hay quienes piensan que no —y de sus razones nos ocuparemos a continuación—, otros piensan que sí —y de sus argumentos nos ocuparemos un poco más adelante.

Entre quienes insisten en que el ciudadano es tal si, y sólo si, mantiene una relación activa con el orden civil^{lxvii} encontramos a autores que van de Aristóteles a Kant y Habermas. Éste último desarrolla un análisis acerca de cómo sería la circulación «legítima» e «ilegítima» del poder político en una sociedad que se proclama a sí misma como democrática, y ello no con la intención de plantear una propuesta propia acerca de cómo debieran ser la política y la democracia modernas, sino con la finalidad de reconstruir ese deber ser a partir de aquello que declaran y aquello con lo que se comprometen las «constituciones ejemplares» de las sociedades políticas occidentales contemporáneas. Así, pues, la referencia puntual es con respecto a los «Estados democráticos de derecho», donde se presume que la legitimidad se logra por vía de la legalidad. El resultado de la reconstrucción habermasiana es una teoría procedimental de la democracia, orientada a funcionar como «aguijón interno» que permita la crítica de la democracia a partir del establecimiento de la distancia entre lo que supone realizar y lo que efectivamente realiza, entre cómo supone realizarlo y cómo lo realiza, entre el papel presupuesto para los ciudadanos, y el papel que en efecto cumplen y están en condiciones de cumplir considerando el diseño político institucional de las actuales sociedades democráticas; entre lo que las constituciones ejemplares de la modernidad occidental consideran como válido, y la manera como se organizan fácticamente, en fin, entre la «facticidad» y la «validez» de la política, la democracia, el derecho y la ciudadanía actuales.

En su largo ensayo titulado *Facticidad y validez*^{lxviii}, Habermas desarrolla la tesis de que la sociedad política representada por un Estado moderno ya no puede entenderse más como *comunitas política*, sino que ahora se hace necesario ubicar el sistema político en el contexto más general del sistema social, como un subsistema suyo —articulado con otros subsistemas— que dispone de un poder político-administrativo, articulado jurídicamente, y fincado sobre los principios del Estado democrático de derecho. Ese poder político-administrativo cumple dos funciones para el sistema social, a saber: 1) aseguramiento del derecho, y 2)

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

consecución de fines colectivos. Ambas cosas se logran mediante ciertas formas de circulación del poder político, una «oficial» y «legítima», la otra «no-oficial» e «ilegítima». Esta segunda precisa el logro de una apariencia de legitimidad, la cual consiste en una simulación estratégica de la primera, pero justamente por su carácter de tramoya, orientada a la manipulación, constituye un engaño para los ciudadanos que componen los Estados actuales, pregonados de modo constante como Estados «democráticos», y cuyas constituciones legítimamente sancionadas los acreditan y los hacen exigibles como tales.

La circulación oficial (legítima) del poder en una democracia, otorga un lugar central al proceso político de formación de la opinión y la voluntad política entre la ciudadanía, esa formación se realiza de manera informal en la «esfera pública», donde el conjunto de los ciudadanos se convierte en participante al menos virtual o potencial en virtud de su autonomía política, y otra formal en los parlamentos, donde los representantes electos por los ciudadanos toman en última instancia las decisiones que mediante su sanción se convertirán en normas de derecho vinculantes.

Por su misma investidura, los representantes de los ciudadanos se comprometen a participar en procesos democráticos de producción del derecho, en un espacio de acción política donde el «poder comunicativo» —basado en el ofrecimiento y la escucha de argumentos en condiciones de simetría comunicativa por parte de los diversos participantes— se convierte en el criterio fundamental para la elaboración de las decisiones políticas. Se logra y se preserva así la legitimidad del orden político-administrativo por la vía de una legitimidad jurídica democráticamente construida, en procesos comunicativos donde se otorga prioridad a las opiniones de la ciudadanía y las decisiones se toman de cara a ella. Ahora bien, si las constituciones políticas occidentales son algo más que unos documentos mentirosos o susceptibles de pasarse por alto de modo sistemático en los procesos políticos de todos los días, entonces los ciudadanos pueden exigir que el proceso de formación de la opinión y la voluntad política sea realizado de esa manera, en el marco del ejercicio de un poder comunicativo que culminará en la producción de decisiones vinculantes. Los principios planteados en los documentos constitucionales se convierten en parámetros políticamente legítimos con base en los cuales la ciudadanía está en condiciones de denunciar legítimamente anomalías y proponer legítimamente cambios en los diseños y funcionamientos institucionales a partir de criterios que no se suponen puestos a discusión por el momento, sino plenamente vigentes y exigibles.

Por su parte, la denominada por Habermas como contracirculación no oficial (ilegítima) del poder, en el seno de una sociedad que, no obstante, se autodefine como democrática, se caracteriza por una simulación del proceso político de producción democrática del derecho, pero en realidad se basa en una instrumentalización del poder comunicativo en los ámbitos de la política deliberativa, la sociedad civil, y el espacio público político, con el resultado de una producción del derecho instrumentalmente programada, que se aleja decididamente de los principios democráticos y se traduce en una programación estratégica del aparato político-administrativo para lograr el mantenimiento del orden social y la realización de fines estratégicos del poder social aliado con los

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

titulares del poder político. Así, la idea democrática deviene ficción legitimatoria, los poderes sociales fácticos usurpan de manera ilegítima el lugar que correspondería ocupar a la ciudadanía en su conjunto, como interlocutora y beneficiaria de los resultados vinculantes de los procesos legislativos y ejecutivos, mientras los procesos judiciales se realizan con base en normas decididas ya de modo estratégico a partir de la opinión y la voluntad de unos cuantos, para su beneficio individual o sectario, a espaldas de la opinión y la voluntad de las mayorías ciudadanas, y en abierta contradicción con la autonomía política que se atribuye discursiva y constitucionalmente a la ciudadanía.

Habermas insiste en que no desea construir un deber ser desde lo que a él le parecería una ciudadanía, un derecho, una política y una democracia deseables, sino que pretende reconstruir las bases normativas del sistema que supuestamente rige y legitima las sociedades democráticas contemporáneas, con la finalidad de aclarar los riesgos a los que se enfrenta esa idealidad presupuesta en los conceptos de ciudadanía y democracia a la hora de cristalizarse en instituciones y formas concretas de proceder en la realización de la vida política cotidiana de las sociedades políticas occidentales modernas que se autoproclaman como democráticas y constituidas por ciudadanos. Sin embargo, es innegable que hay una utopía subyacente a la reconstrucción habermasiana, a saber, no eludir la responsabilidad de acercarse tanto como sea posible al ideal democrático tal y como se expresa en los documentos constitucionales y en los discursos de legitimación de las sociedades políticas contemporáneas. Ese ideal que se supone vigente en la actualidad, presupone la autonomía política de los ciudadanos y su derecho a participar activamente en los procesos discursivos de formación de la opinión y la voluntad política; es decir, que según ese ideal, la ciudadanía tiene derecho a una participación paritaria en el poder comunicativo que constituye la base legítima del poder político.

Ahora bien, el planteamiento explícito de la deseabilidad de una circulación legítima del poder político, donde la ciudadanía tenga una incidencia efectiva, implica el planteamiento de la tesis fáctica de que ello es posible, y esto, entre otras cosas, implica la postulación de un diagnóstico antropológico según el cual los ciudadanos, en tanto personas, son capaces de participar de manera activa y crítica en procesos discursivos, donde las decisiones puedan tomarse a partir de la «coacción sin coacciones de los mejores argumentos», sin que eso implique reconocer —como Habermas lo ha hecho de modo reiterado—, que en los hechos, la mayor parte de los procesos políticos consisten en simulaciones de procesos discursivos detrás de las cuales hay desde abiertas amenazas de violencia física hasta intentos de «manipulación» o «comunicación sistemáticamente distorsionada» con base en autoengaños, además de «negociaciones» que conservan la forma de procesos discursivos pero se realizan desde actitudes estratégicas y mutuamente objetivadoras. Ese abanico de posibilidades permite el despliegue de la tensión entre facticidad y validez, pues si bien se plantea un diagnóstico realista de lo que fácticamente ocurre, ello no implica que se esté dispuesto a renunciar a aquello que debería ocurrir en congruencia con los principios establecidos en las constituciones políticas ejemplares de occidente, y en

atención a los discursos políticos de legitimación de las sociedades que se autodefinen como democráticas y constituidas por ciudadanos.

(b)

A diferencia de los principios y propósitos expresados en los documentos presuntamente fundantes de las sociedades democráticas actuales, sus diseños institucionales característicos no contribuyen al logro de una circulación legítima del poder político; sino que esos diseños más bien parecen pensados para fortalecer las posibilidades de su contracirculación no oficial e ilegítima, en virtud de relaciones abierta o veladamente estratégicas, y en beneficio de los pocos que en las sociedades contemporáneas tienen a su disposición los poderes sociales fácticos, en alianza con los titulares del poder político. Esas son, a mi juicio, las consecuencias —pensadas o no—, de conceder un crédito excesivo a análisis políticos donde, en atención a un pretendido «realismo», se nos invita a conceder que la democracia actual «es como debe ser», con lo cual se borra de un plumazo toda posible tensión entre facticidad y validez.

En *Capitalismo, socialismo y democracia*, Schumpeter plantea una posición —exactamente opuesta a la de Habermas— según la cual: «el método democrático elabora la legislación y la administración como subproducto de la lucha por la conquista del poder».^{lxi} La política toda, y también la política basada en el «*modus procedendi*» de la democracia, es para Schumpeter un juego competitivo, donde la finalidad de los participantes no es la consecución de fines sociales, ni siquiera la elaboración de leyes, ni el manejo de la administración, sino algo más crudo y elemental, a saber, la conquista del poder; los participantes en el juego político tienen como objetivo último derrotar a sus oponentes mediante el empleo de toda suerte de mecanismos estratégicos.^{lxx} El desconocimiento de ese dato básico habría conducido según Schumpeter a «la teoría clásica de la democracia» a graves extravíos, pues se basa en supuestos falsos y conduce a conclusiones inaplicables por ser completamente ajenas a la «realidad».

Según la teoría descalificada por Schumpeter, la democracia consistiría en una forma de gestión de la política donde el conjunto de los ciudadanos elige representantes cuyas decisiones habrán de estar basadas en la «voluntad del pueblo» y orientadas al logro del «bien común»; pero para este autor, solamente si pudiese presuponerse la existencia del bien común, cabría presuponer una «sanción racional» para los procesos políticos, y como «no hay tal bien común, unívocamente determinado, en el que todo el mundo pueda estar de acuerdo o pueda hacerse estar de acuerdo en virtud de una argumentación racional»,^{lxxi} entonces los procesos políticos carecen de sanción racional. Este déficit trae consigo consecuencias muy serias, pues a falta del bien común, el concepto de voluntad del pueblo «se desvanece en el aire», y en esas circunstancias, resulta preciso reconocer que los procesos políticos carecen de «unidad racional». En suma, la democracia carece de sanción racional y de unidad racional.^{lxxii}

El propósito declarado de Schumpeter es construir una «concepción más realista» de la democracia, que no considere a los individuos de una manera ideal, sino que se base en la verdadera «naturaleza humana». Esa «naturaleza» tal y como es supuesta por este autor, es la de individuos racionales, egoístas, posesivos,

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

dotados de una razón de todo-y-nada, es decir, una razón apta para atender problemas lógicos y empíricos, pero incapaz de atender problemas normativos. Por tanto, las relaciones políticas son necesariamente estratégicas y análogas a las relaciones de mercado. Desde ese punto de vista, la única alternativa imaginable sería la de unos individuos dotados de una razón de todo-y-todo, pero esa alternativa es descalificada fácilmente por Schumpeter, y de ese modo se cree justificado para sostener que ya no queda en pie ninguna posible objeción a sus premisas antropológicas. Dice: «si pretendemos sostener que la voluntad de los ciudadanos constituye *per se* un factor político que estamos obligados a respetar, primero es preciso que exista esa voluntad. Es decir, tiene que ser algo más que un haz indeterminado de vagos impulsos que se mueven en torno a tópicos dados y a impresiones erróneas. Todo el mundo tendría que saber de un modo preciso lo que quiere defender. Esta precisión de las voliciones tendría que estar fundada en la capacidad para observar e interpretar correctamente los hechos que son directamente accesibles a cada uno para pasar por el tamiz de la crítica la información sobre los hechos que no lo son. Finalmente, de estas voliciones definidas y de estos hechos indagados, tendría que derivarse una conclusión clara y *rápida* respecto a los problemas especiales, conforme a las reglas de la deducción lógica, y esto con un grado tan alto de eficiencia general que pudiera sostenerse sin notorio absurdo que la opinión de un ciudadano sería aproximadamente tan buena como la de cualquier otro. Y todo esto tendría que realizarlo el ciudadano medio por sí mismo e independientemente de la presión de los grupos y de la propaganda».^{lxxiii}

Schumpeter pone la vara tan alta que los ciudadanos tendrían que ser suertes de filósofos platónicos para estar en condiciones de llegar, cada uno por su cuenta, a las mismas impecables conclusiones, tal y como él lo exige. En otras palabras, todos los ciudadanos requerirían tener una razón de todo-y-todo, pero si eso no es posible —como en efecto coincidimos en que no lo es— entonces a juicio de Schumpeter ya no cabe aspirar a que los ciudadanos de una democracia ejerzan su libertad política del tal modo que busquen el reconocimiento político de sus aspiraciones, la escucha seria y la toma de consideración efectiva de sus opiniones en el proceso de elaboración de la voluntad traducida en las decisiones políticas. La libertad de participación política del «ciudadano medio» se reduce a emitir su voto para elegir a un «caudillo», en quien delega completamente el poder político. Mediante el sufragio, el ciudadano entrega un cheque en blanco^{lxxiv} al caudillo.

En lugar de los emancipados y omniscientes seres racionales que exige Schumpeter como condición para aceptar las premisas de la teoría clásica de la democracia, él encuentra un paisaje político desolador, poblado por individuos incapaces de tener una voluntad definida, constantemente extraviados entre opiniones superficiales, desinteresados, irresponsables y ampliamente manipulables por la influencia de los grupos interesados. El resultado es que la voluntad de los ciudadanos es una «voluntad fabricada». Esa voluntad es «el producto y no la fuerza propulsora del proceso político».^{lxxv} Por consiguiente, el ciudadano medio «es miembro de una comisión incapaz de funcionar»^{lxxvi} o, por lo menos, es miembro de una comisión incapaz de funcionar del modo previsto por la

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

teoría clásica de la democracia. En suma, si ha de conservarse un mínimo «sentido de la realidad» es preciso partir del reconocimiento de la «naturaleza humana».

¿En qué podría consistir, entonces, la democracia? Schumpeter identifica en la teoría clásica de la democracia un fin subordinado y uno primario. El subordinado es la elección los representantes, el primario es que los representantes interpreten la voluntad popular y actúen guiados por ella. La «otra teoría de la democracia», propuesta por Schumpeter, a la que identifica como la «teoría del caudillaje competitivo», consiste en una inversión de esos dos fines. Ahora, el fin primario de la democracia será la elección del caudillo mediante sufragio en condiciones de competencia, el fin secundario consistirá en que el caudillo, democráticamente electo, detente una facultad absoluta para la toma de las decisiones políticas.^{lxxvii} En esta otra teoría, «democracia no significa ni puede significar que el pueblo gobierna efectivamente, en ninguno de los sentidos evidentes de las expresiones <pueblo> y <gobernar>. La democracia significa tan sólo que el pueblo tiene la oportunidad de aceptar o rechazar los hombres que han de gobernarle. Pero como el pueblo puede decidir esto también por medios no democráticos en absoluto, hemos tenido que estrechar nuestra definición añadiendo otro criterio identificador del método democrático, a saber: la libre competencia entre los pretendientes al caudillaje por el voto del electorado».^{lxxviii}

La libertad política del ciudadano se reduce al gris papel de votar para elegir un caudillo, y aun eso lo hace a partir de una «voluntad fabricada», pues «su decisión —glorificada ideológicamente en la expresión <llamada del pueblo>— no fluye de su iniciativa, sino que es configurada, y su configuración es una parte esencial del proceso democrático».^{lxxix} La «competencia por el caudillaje» es similar a la competencia económica, «no falta nunca por completo, pero difícilmente es alguna vez perfecta», para definir la democracia «basta la libre competencia por el libre voto»^{lxxx}; se excluye la insurrección militar, pero no se excluyen las situaciones de «competencia <desleal> o <fraudulenta> o de restricción de la competencia. Y no podemos excluirlas —dice Schumpeter—, porque, si lo hiciéramos, nos quedaríamos reducidos a una democracia ideal completamente ajena a la realidad... si lo que queremos no es filosofar sino comprender, tenemos que reconocer que las democracias son como deben ser».^{lxxxii}

¿De verdad podemos aceptar que las democracias actuales son como deben ser?, ¿acaso su *validez* se resuelve concediendo un crédito total a su actual *facticidad*? Si se llama *falacia naturalista* aquella que pretende determinar el deber ser a partir de un presunto ser «natural», la otra teoría de la democracia propuesta por Schumpeter incurre en una falacia naturalista por cuanto presume una «naturaleza humana» deprimente, como la base indiscutible desde la que se establece que la democracia es como debe ser, lo cual contiene, además de una enorme carga de cinismo político, una tendencia a incurrir en un segundo tipo de falacia, esta vez de tipo convencionalista, pues si pretende determinar el deber ser a partir de un mero diagnóstico de cómo son y cómo se hacen habitualmente (convencionalmente) las cosas, se culmina en una completa claudicación ante lo vigente. Donde la facticidad avasalla y determina por completo la validez, sin posibilidad de ningún tipo de retroalimentación, o nos encontramos ante el reino

de la absoluta determinación de lo real por lo convencional, o nos encontramos ante un teórico que incurre en una *falacia convencionalista*.

Otra ilustración de lo cercanas que pueden estar las autodenominadas concepciones realistas de la democracia con propuestas abiertamente cínicas, nos la proporciona R. Aron en *Sobre las libertades*, donde dice: «llamo libertad política a aquella de las libertades formales que garantiza al ciudadano una participación en los asuntos públicos, que le da la impresión de que, por medio de sus elegidos y eventualmente también de sus opiniones, ejerce una influencia sobre el destino de la colectividad».^{lxxxii} Me pregunto, ¿qué querrá decir Aron con su frase de: «le da la impresión de que... ejerce una influencia sobre el destino de la colectividad»? ¿por qué no decir directamente: «ejerce una influencia efectiva y legítima sobre el destino de la colectividad»? ¿acaso con el agregado «le da la impresión...» lo que hace Aron es aceptar el papel sólo aparente de la libertad política del ciudadano?, ¿acaso está asumiendo que la democracia, tal y como se define actualmente, y tal como se practica actualmente en virtud de los diseños institucionales no es más que un recurso para la manipulación política de los ciudadanos y que no hay manera de que sea de otro modo?, ¿acaso tendríamos que conformarnos con aceptar sin más que la contracirculación no oficial e ilegítima del poder político es la única forma de circulación posible del poder político en las sociedades que se autodefinen como democráticas?, ¿la libertad política del ciudadano no es más que una apariencia de libertad y no se puede aspirar a que sea más que eso?

Como quiera, existen muchos datos de la «realidad» cotidiana de las sociedades políticas que se autodefinen como democráticas, donde sus ciudadanos parecen ir más allá de los presupuestos que en torno a ellos dan por sentados las autodenominadas teorías realistas de la democracia. De eso nos ocuparemos en el apartado final del presente Capítulo.

20. 4. Entre lo deseable y lo posible

En *Salida, voz y lealtad*, A. O. Hirschman va más allá de los planteamientos de autores como Schumpeter y Kelsen^{lxxxiii}, pues, a su juicio, la ciudadanía no sólo dispone de los recursos a la «lealtad» a los partidos y candidatos, y de la posibilidad de «salida» mediante el voto por fórmulas alternativas en la siguiente jornada electoral, sino que también dispone de otro recurso, a saber: «la voz». Este último recurso, tan fundamental para el logro de la democracia como para estar en condiciones de presumir la presencia de una auténtica ciudadanía, se pasa por alto casi por completo en los análisis de teóricos cuyo excesivo apego a un «realismo» embebido en concepciones antropológicas reducidas, terminan por elaborar diagnósticos ayunos de toda pretensión de corrección, e *irreales* desde el momento en que pasan por alto una serie de efectivas aspiraciones y manifestaciones ciudadanas que *efectivamente ocurren* en los procesos políticos cotidianos de las democracias contemporáneas. Desde esas visiones reducidas de la persona y de la convivencia política, se pasa por alto que en los procesos políticos de todos los días se ponen en juego no sólo intereses egoístas y sectarios, sino también distintas visiones del mundo, escalas valorativas, motivaciones, propósitos y principios, no todos congruentes con la presunta «naturaleza» individualista-posesiva que se

atribuye arbitrariamente al conjunto de los ciudadanos de los más diversos confines del mundo, por analogía a los participantes que se presumen como típicos-ideales de las relaciones mercantiles.

Los ciudadanos, en calidad de electores, de candidatos a puestos de elección popular, de miembros de los equipos de gobierno y de personas calificadas para poner en juego su voz en la esfera política, hacen muchas cosas que son pasadas por alto en las autodenominadas teorías realistas, las cuales terminan por ser ampliamente irreales desde el momento en que dejan fuera de consideración manifestaciones de ejercicio de la libertad a la participación política por parte de los ciudadanos.

Más allá de los planteamientos de Hirschman —que también están imbuidos de criterios economicistas e irremediamente estratégicos—, es posible constatar que en las democracias actuales, tal y como efectivamente son, los ciudadanos hacen escuchar su voz de distintas maneras, con diferentes grados de efectividad, en pos de las más diversas causas y en apego a los más diversos principios éticos y políticos. Con la finalidad de aproximarnos a algunas de las modalidades de participación política mediante las cuales los ciudadanos contemporáneos hacen escuchar su voz en la esfera pública política, proponemos los siguientes siete modelos —desde luego puede haber más, y nuestra intención es meramente ilustrativa.

1. El modelo del lobby ha sido patrimonio casi exclusivo de los representantes de los grandes poderes sociales fácticos, como son los dueños de grandes empresas nacionales o transnacionales, los gestores de los medios de comunicación masiva, los representantes de organismos internacionales, los consultores gubernamentales en asuntos económicos y militares, los diplomáticos que representan a las grandes potencias económicas, entre otros. Para quienes ya forman parte de ese reducido círculo de poder fáctico, no resulta demasiado complicado tomar el teléfono y solicitar una audiencia con un equipo de parlamentarios o de magistrados, o bien con el presidente de un país. Pero no cualquier ciudadano tiene acceso a un lobby tan franco como lo tendría Carlos Slim o el embajador estadounidense en México. Esa ha sido una de las ventajas de las organizaciones de la llamada sociedad civil, que en los últimos años han logrado para los grupos organizados de la ciudadanía una mayor posibilidad de interlocución para el análisis y la propuesta de asuntos de interés público político que anteriormente sólo eran discutidos con un puñado de representantes de los grandes poderes fácticos. Sin embargo, esas mismas organizaciones de la sociedad civil plantean a la ciudadanía importantes retos para no permitir que se conviertan ni en negocios familiares o grupales, ni degeneren en instancias de legitimación de medidas en las que no se les consulta, pero se aparenta, y de esa forma se llena el requisito de disfrazar medidas unilaterales y estratégicas con los ropajes de la circulación legítima del poder político, basada en el poder comunicativo.

2. El modelo de las exclusas contiene otra de las formas en que las organizaciones de la sociedad civil participan con una voz que se pone a consideración en la esfera pública política, por ejemplo, mediante la presentación de iniciativas ciudadanas que se proponen ante las instancias parlamentarias para su análisis y discusión, y que si bien su recepción con frecuencia condicionada a

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

cierto número de firmas de ciudadanos no garantiza que se convertirán en leyes o medidas gubernamentales concretas, sí permite la introducción de voces alternativas en las instancias de decisión, y plantea a los representantes ciertos costos políticos en caso de no atender debidamente las iniciativas de las organizaciones ciudadanas.

3. El modelo de la consulta formal se ha usado y se usa con cierta irregularidad en las sociedades democráticas occidentales para preguntar de modo directo a la ciudadanía su opinión acerca de asuntos políticos que son por un lado muy polémicos y por otro de mucha importancia. Figuras como el referéndum y el plebiscito permiten a los ciudadanos no ser en ciertas medidas sólo espectadores pasivos de las decisiones políticas, y en los últimos años se han empleado crecientemente para decidir problemas en ámbitos locales, donde las medidas políticas revisten una importancia muy directa y vivencial para los ciudadanos.

4. El modelo de la caja de cristal tiene que ver con las consignas hoy en boga de la obligación de los gobernantes para actuar con transparencia y su obligación de rendir cuentas de sus acciones y sus gastos ante la opinión pública siempre que haya ciudadanos interesados en solicitar informaciones. Para tal efecto, se han diseñado procesos —todavía muy imperfectos— de acceso a la información pública por parte de la ciudadanía, que se convierte así en una potencial escrutadora activa de las acciones y omisiones de sus representantes políticos; de los gastos excesivos y las cuentas no aclaradas, y sobre la base de la información puesta así a su disposición, está en condiciones de plantear reclamos y hacer sugerencias que de otro modo difícilmente lograría cuajar por carecer de bases suficientes para ello. De ese modo, la caja de cristal se ha llegado a convertir en una caja de resonancia de voces ciudadanas para la denuncia de excesos por parte de los representantes políticos y para la solicitud de cambios en los diseños institucionales.

5. El modelo de la interlocución mediática ha tenido una importancia creciente en las últimas décadas, debido a la multiplicación de espacios informativos apoyados por el rampante desarrollo tecnológico. Sin embargo, no siempre la multiplicación de espacios ha significado mayor pluralidad de voces, sino que en muchos casos ha significado mayor concentración en unas cuantas cadenas de tamaño descomunal que engullen tanto las audiencias como las ganancias económicas y pueden decidir con un alto grado de eficiencia lo que la ciudadanía podrá expresar y lo que la ciudadanía podrá escuchar. Frente a procesos políticos cruciales, las grandes cadenas mediáticas tienden a cerrar filas en torno a una posición y de ese modo asfixian las posibilidades de escuchar las otras voces, y también tienden a la presentación de visiones unilaterales, donde las contiendas políticas aparecen como sendas epopeyas de buenos contra malos, de héroes contra villanos. Sin embargo, aún con los problemas de concentración —que ameritan un trabajo político importante a fin de restablecer la pluralidad de voces—, también ha habido espacios que dan cabida a otras posiciones. En México, por ejemplo, la abrumadora mayoría de los medios tienden a mantener en las horas decisivas posiciones oficialistas, y tienden, asimismo, a acallar o satanizar posiciones alternativas, lo cual plantea la necesidad de una mayor pluralidad mediática, como condición para el logro de una ciudadanía mejor informada, con mayores canales

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

de expresión de sus preocupaciones y proyectos, y con mejores elementos de juicio para tomar sus decisiones en el momento adecuado.

6. El modelo de la resistencia pacífica se ha empleado en diferentes partes del mundo, y ha sido abanderado por personajes tan conocidos y respetados como Mahatma Gandhi y Martin Luther King, el primero con sus huelgas de hambre, o sus vallas humanas para bloquear accesos estratégicos, la negativa al pago de impuestos, etc., el segundo con sus peticiones a no usar autobuses donde la población de color tenía prohibido ocupar los sitios destinados de modo exclusivo para ciudadanos blancos, etc. La resistencia pacífica ha sido un medio de expresión de las demandas de la ciudadanía cuando ninguna de las opciones anteriores ha sido posible o eficaz.

7. El modelo del asedio, o de gritos y sombrerazos, está probablemente en el último peldaño de las formas en que los ciudadanos pueden hacer escuchar su voz de manera pacífica. En las manifestaciones en las afueras del congreso para pugnar por la aprobación o no aprobación de una ley, o en las manifestaciones de maestros frente a la SEP o frente a la Secretaría de Gobernación para ser recibidos por los titulares de esas dependencias, o en las marchas para solicitar seguridad pública o respecto al sufragio, etc., los ciudadanos llevan pancartas, hacen pintas, distribuyen volantes y gritan consignas para hacer saber al resto de la ciudadanía cuales son sus aspiraciones no resueltas o insuficientemente atendidas. Este tipo de manifestaciones de la voz ciudadana tienden a generar solidaridad entre otros ciudadanos, que salen a ofrecer frutas, agua o alimentos a los manifestantes, o se incorporan a sus movilizaciones aunque el reclamo no se relacione de modo directo con sus intereses o preocupaciones personales; sin embargo, en otras ocasiones genera molestias, claxonazos con mentadas de madre y animadversión hacia ciertos grupos. No obstante, conviene recordar que cuando se recurre a este tipo de manifestaciones ciudadanas, es generalmente porque no hay condiciones para acceder a las otras formas —más elegantes y formales— de hacer escuchar la voz de la ciudadanía, y si se piensa que el siguiente paso podría ser la insurrección armada o el simple y llano derrotismo, este tipo de manifestaciones se muestra como una válvula de escape para evitar conflictos mayores y para permitir, en muchos casos, tener la posibilidad de acceso a alguna de las modalidades de emisión de la voz ciudadana arriba comentadas.

La presencia recurrente de los ciudadanos en la esfera público política en manifestaciones más o menos cercanas a alguno de los siete modelos anteriores, nos indica que la ciudadanía de las democracias actuales no parece estar dispuesta a renunciar a su derecho legítimo, basado en su membresía activa en el orden civil, a participar con su voz en los procesos de formación de la opinión y la voluntad política. Esos siete modelos están organizados por grados de elegancia y formalidad. Los ciudadanos de las capas perfumadas de la sociedad recurren usualmente a los primeros, mientras los ciudadanos con aroma a sudor suelen apelar a los últimos. No porque quieran ser menos elegantes o tengan un gusto compulsivo por la disrupción, ajena a las instrucciones contenidas en los manuales de urbanidad y buenas maneras, sino porque en ocasiones no tienen otros recursos a su disposición, y se actúa con los recursos de que se dispone. Cuando estas manifestaciones son las que más proliferan, eso es una señal de que la voz de la

CAPÍTULO VI. LIBERTAD Y CIUDADANÍA

ciudadanía carece de canales institucionales más adecuados para hacerse escuchar, tal y como es su legítimo derecho en una democracia.

Para terminar esta parte, quisiera comentar cinco aspectos que ponen de manifiesto la importancia que a mi juicio revisten esas manifestaciones de la voz ciudadana. En primer lugar, corroboran de modo fehaciente que los ciudadanos no son necesariamente individuos ocupados de modo exclusivo en sus intereses privados. En segundo lugar, que son capaces de ponerse de acuerdo para la defensa o la promoción de proyectos políticos alternativos en sintonía con sus aspiraciones. En tercer lugar, permiten introducir un necesario contrapeso a la enorme influencia que los representantes de los grandes poderes fácticos ejercen sobre los representantes políticos, debido al alto grado de poder e influencia que les permite cabildear de modo intensivo y extensivo frente a las instancias ejecutivas, legislativas y judiciales. Sin ese contrapeso, el buen «lobby» de los poderes sociales fácticos no tendría ninguna contrapartida proveniente del grueso de la ciudadanía, que en tal circunstancia, se limitaría a observar pasivamente cómo sus supuestos representantes tendrían un mandante legítimo constantemente traicionado y ninguneado con tal de beneficiar a un mandante ilegítimo, pero con un poder más tangible y mejor obedecido. En cuarto lugar, la expresión de la voz ciudadana en la esfera público política permite incrementar las posibilidades de que sus demandas sean incorporadas a la agenda política de los decididores efectivos, quienes por mala fe o por ignorancia, jamás considerarían por sí mismos ciertos temas que, solamente en virtud del empleo de su voz por parte de la ciudadanía, se les muestran como proyectos políticos deseables, y ya sea que recuperen y canalicen esas demandas y preocupaciones con fines estratégicos para la obtención del voto en las próximas elecciones, o por razones de mantenimiento de la gobernabilidad, incremento de su popularidad, o por auténtica preocupación por participar en la construcción de una política honorable, se convierten en agendas a atender. Finalmente, en quinto lugar, el ejercicio de la voz, por parte de la ciudadanía, resulta una condición indispensable para estar en condiciones de afirmar, más allá de intenciones manipulatorias, que las democracias actuales están constituidas por ciudadanos, entendidos como miembros activos del orden civil, y no por meros súbditos de los caudillos que tienen a bien elegir.

La vigencia efectiva de la libertad política de los ciudadanos, de la democracia y de la misma ciudadanía, se encuentra estrechamente relacionada con el logro de una distribución equitativa de recursos políticos; pero los recursos políticos que se está en condición de movilizar suelen estar en una relación directa con recursos generales (económicos, culturales, profesionales, etc.) que una persona requiere para lograr su pleno desarrollo. En la Roma republicana tardía e imperial, muchos ciudadanos vivían de las donaciones de políticos, que de esa forma producían numerosas «clientelas» a su disposición, bien dispuestas para ser movilizadas en el momento preciso en su favor o en contra de sus adversarios políticos, el hambre no es amiga ni de la ciudadanía ni de la democracia ni de la libertad.

Notas

ⁱ Aron, R. *Ensayo sobre las libertades*, p. 216.

ⁱⁱ En sus *Investigaciones filosóficas*, L. Wittgenstein hace alusión al «extraño uso» que los filósofos acostumbran dar a ésta o aquella palabra. No se trata de un asunto menor, sino al contrario, se trata de algo tan importante que, incluso puede decirse esto: «los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *hace fiesta*» (*Op. cit.*, § 38. Las cursivas corresponden al original)

ⁱⁱⁱ Ver: Kelsen, H. *Compendio de teoría general del Estado*, pp. 155-156.

^{iv} Acerca de las nociones de «libertad como indeterminación» vs. «libertad como proyecto», ver: Frondizi, R. *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, pp. 153-304.

^v Constant, B. «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», p. 68

^{vi} «Entre los antiguos el individuo, soberano casi habitualmente en los negocios públicos, era esclavo en todas sus relaciones privadas... Entre los modernos al contrario, el individuo, independiente en su vida privada, no es soberano más que en apariencia aún en los Estados más libres». (*Ibid.*, pp. 68-69)

^{vii} *Ibid.*, p. 67.

^{viii} *Ibid.*, p. 86.

^{ix} *Ibid.*, p. 87.

^x *Ibid.*

^{xi} *Ibid.*, p. 89.

^{xii} *Ibid.*, p. 92.

^{xiii} El filósofo y pedagogo norteamericano Lawrence Kohlberg propone distinguir tres formas de juicios morales basadas en tres tipos de razones. Dicho de manera muy sumaria: los juicios morales «preconvencionales» se basan en razones centradas en la maximización de beneficios y la minimización de pérdidas a nivel individual; los juicios «convencionales» consisten en justificar las propias acciones y posiciones a partir de la vigencia fáctica o legal de normas; finalmente, los juicios posconvencionales consisten en la apelación a principios generales que pueden ser aceptados como (si fuesen) universalmente válidos, independientemente de su vigencia fáctica o formal en un contexto determinado. Dicho en otros términos, en los juicios preconvencionales el individuo pone el énfasis en sí mismo; en los convencionales el peso mayor recae en lo aceptable grupalmente, y en los posconvencionales se apela a principios con pretensión de validez a nivel universal. Cfr. Reimer, J. «De la discusión moral al gobierno democrático», en Kohlberg, L. y otros. *La educación moral según Lawrence Kohlberg*, pp. 21-47.

^{xiv} Berlin, I. «Dos conceptos de libertad», p. 137. «El primero de estos sentidos que tienen en política las palabras *freedom* o *liberty* —que emplearé con el mismo significado— y que, siguiendo muchos precedentes, llamaré su sentido «negativo», es el que está implicado en la respuesta que contesta la pregunta de que «cuál es el ámbito en el que el sujeto — una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas». El segundo sentido, que llamaré positivo, es el que está implicado en la respuesta que contesta la pregunta de que «qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra». (*Ibid.*, pp. 136-137)

^{xv} *Ibid.*, p. 143.

^{xvi} «La respuesta a la pregunta de que «quién me gobierna» es lógicamente diferente de la pregunta de que «en qué medida interviene en mí el gobierno». En esta diferencia es en lo que consiste en último término el gran contraste que hay entre los dos conceptos de libertad negativa y libertad positiva. Pues el sentido «positivo» de la libertad sale a relucir, no si intentamos responder a la pregunta de que «qué soy libre de hacer o de ser», sino si intentamos responder a la de que «por quién estoy gobernado» o «quién tiene que decir lo que yo tengo y lo que no tengo que ser o hacer». La conexión que hay entre la democracia y la libertad individual es mucho más débil de lo que les parece a muchos defensores de ambas». (*Ibid.*, p. 145)

^{xvii} *Ibid.* Las cursivas son mías.

^{xviii} Berlin, I. *Op. cit.*, p. 163. Así como detrás de la argumentación de Constant se traslucía su posición crítica con respecto a los llamados jacobinos y, concretamente, al pensamiento de Rousseau; a lo largo de la argumentación de Berlin se trasluce su intención de desacreditar las posibles razones en las que pudiesen sustentarse regímenes fascistas, con los que se acababa de librar la segunda guerra mundial, y comunistas, con los que el enfrentamiento ideológico alcanzaba puntos álgidos en el momento en que apareció el escrito que estamos comentando.

^{xix} *Ibid.*, p. 174.

^{xx} *Ibid.*, p. 176. Las cursivas son mías.

^{xxi} *Ibid.* Las cursivas son mías.

^{xxii} *Ibid.*, pp. 179, 182.

^{xxiii} *Ibid.*, p. 182.

^{xxiv} Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II 37¹⁻³.

^{xxv} Como se verá, hay un cierto tipo de abordaje de la ciudadanía a partir del paradigma del sujeto como persona, que puede prestarse para la justificación de otro tipo de visión unilateral, distinta a la de Berlin, pero de eso ya tendremos oportunidad de ocuparnos.

^{xxvi} Ver arriba, Capítulo II de este trabajo.

^{xxvii} En la argumentación de Mill por momentos parece que este autor va más allá del paradigma del sujeto como individuo natural, y también más allá de la vertiente egoísta-estratégica de dicho paradigma, debido a las recurrentes observaciones en torno a la importancia de las relaciones sociales para la constitución de los sujetos. Esas observaciones invitan a pensar que Mill considera a los protagonistas de la vida civil como personas distintamente socializadas y no como individuos naturales, abstractos, necesariamente egoístas, etc.; sin embargo, sus declaradas influencias de autores como W. von Humboldt no parecen haber sido suficientes para llevar a Mill a un punto en que pudiera poner seriamente en cuestión su proclividad a entender a los miembros de la sociedad política como individuos naturales cuyo egoísmo los convierte de modo necesario en amenazas potenciales para los otros individuos, sea como gobernantes o como gobernados. Así, en los análisis de Mill acerca de la libertad no aparecen las implicaciones que se seguirían de reconocer al sujeto como una persona cuya proclividad al egoísmo o a la solidaridad, al cálculo estratégico o al apego a la corrección normativa, etc., tendría que ser reconocida como imprevisible en buena medida, y no dada por sentada de modo apriorístico.

^{xxviii} «Excepto en algunos de los gobiernos populares de Grecia, los gobernantes se concebían en una forma necesariamente antagónica hacia el pueblo que gobernaban». (Mill, J. S. *Sobre la libertad*, p. 8)

^{xxix} «Se comprendió que expresiones como <gobierno propio> y <poder del pueblo sobre sí mismo> no expresan el verdadero fondo del asunto. El <pueblo> que ejerce el poder no siempre es el mismo pueblo sobre el que se ejerce... la voluntad del pueblo significa prácticamente la voluntad de la parte más numerosa o más activa del pueblo, es decir, la mayoría de los que logran que se les acepte como mayoría. En consecuencia, el pueblo puede desear oprimir a cierta parte de sus miembros y las precauciones para impedirlo son tan necesarias como las que se toman contra cualquier otro abuso del poder... la <tiranía de la mayoría> se cuenta entre los males contra los que la sociedad necesita estar en guardia». (*Ibid.*, p. 12)

^{xxx} *Ibid.*, p. 14.

^{xxxi} *Ibid.*, p. 20.

^{xxxii} Pettit, P. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, p. 96.

^{xxxiii} La relación activa del ciudadano con el orden civil consiste en el derecho a participar en la producción de normas jurídicas vinculantes para otros ciudadanos particulares mediante contratos privados o por medio de una *actio*, y en un mayor nivel de generalidad, consiste en su derecho a participar en los procesos de formación de la voluntad política para el establecimiento de normas jurídicas generales, sea que lo haga en persona o por medio de representantes democráticamente elegidos para tal efecto.

^{xxxiv} En ninguno de esos casos, la exigencia de libertad se finca en un interés egoísta, ni individualista. Pero todos esos tipos de reclamos de libertades serían incomprensibles a partir de las solas premisas del paradigma del sujeto como individuo natural, y sin embargo, constituyen tipos de defensas de la libertad que la ciudadanía de nuestro tiempo da a diario muestras de tener en alta consideración. Y si es así, conviene analizar sus implicaciones, aunque para ello no basten los recursos conceptuales propios del paradigma del sujeto como individuo natural y haya necesidad de apelar también al paradigma alternativo del sujeto como persona.

^{xxxv} Las personas identificadas con una comunidad no tienen que habitar un espacio geográfico común, aunque pueden hacerlo, y tampoco se precisa una coincidencia entre la demarcación de una comunidad con una sociedad política formalmente establecida, aunque puede haber tal coincidencia; por consiguiente, los miembros de una comunidad de pertenencia no son

necesariamente coterráneos ni conciudadanos, aunque pueden ser una u otra cosa, basta con que se ubiquen en algún punto de un amplio espectro de agrupaciones humanas cuyos miembros se asumen a sí mismos como partícipes de algo en común que resulta altamente significativo para ellos. Desde ese punto de vista, los miembros de un grupo religioso como los testigos de Jehová son miembros de una comunidad que no reconoce las fronteras políticas tradicionales, otro tanto ocurre con una comunidad de ecologistas de diversos confines del globo, con comunidades establecidas a partir de una pertenencia étnica particular, etc.

^{xxxvi} Desde la perspectiva colectivista-subyugante del paradigma del sujeto como persona, *P* valorará las cosas que se valoran en *C* porque se valoran en *C*, creará las cosas que se creen en *C* porque se creen en *C*, y hará las cosas que se hacen en *C* porque se hacen en *C*. No hará falta ninguna razón adicional. La libertad comunitaria se pondrá por encima de cualquier otro tipo de libertad.

^{xxxvii} En torno al concepto de «autenticidad», ver: Taylor, C. *Ética de la autenticidad*; ver también: Thiebaut, C. *La vindicación del ciudadano*.

^{xxxviii} Mill, J. S. *Sobre la libertad*, p. 21.

^{xxxix} Hoy se reconoce que muchos Estados no representan naciones, y que algunas comunidades reconocidas como naciones se encuentran repartidas entre distintos Estados.

^{xl} Ver arriba, Capítulo III de este trabajo.

^{xli} H. Kelsen dice, a este respecto: «La democracia es la consigna que durante los siglos XIX y XX domina casi totalmente sobre los espíritus. Precisamente esta es la razón de que haya perdido, como todos los lemas, su sentido intrínseco. Copiando la moda política, este concepto —el más explotado entre todos los conceptos políticos— resulta aplicado a todos los fines y en todas las ocasiones posibles, y adopta significados contradictorios en ciertos casos, cuando no ocurre que la irreflexión usual del lenguaje político vulgar lo rebaja a una frase convencional que no responde a ningún sentido determinado». (Kelsen, H. *Esencia y valor de la democracia*, pp. 11-12)

^{xlii} Hayek, F. A. *Constitution of Liberty*, p. 103. Citado por Aron, R. *Op. cit.*, pp. 123-124.

^{xliii} Bobbio, N. *Liberalismo y democracia*.

^{xliv} Según esta doctrina, todos los hombres tienen algunos derechos que les vienen dados por naturaleza, son anteriores a cualquier agrupación social o política, pueden ser reconocidos mediante la búsqueda racional monológica y no precisan ni pruebas históricas, ni voluntad humana, ni consideraciones circunstanciales de jerarquías sociales, poder u opinión.

^{xlv} Bobbio, N. *Liberalismo y democracia*, p. 14-15.

^{xlvi} Aron, R. *Sobre las libertades*, p. 223.

^{xlvii} [*To Aristotle and many others, politics (alias the activity of ruling and being ruled) is a good in itself, not the prerequisite of the public good but the public good or res publica correctly defined. What matters is the freedom to take part in public decisions, not the content of decisions taken. This nonoperational or noninstrumental definition of politics has remained part of our definition of freedom ever since and explains the role of citizenship in it. Citizenship is not just a means to being free; it is the way of being free itself*] (Pocock, J. G. A. «The Ideal of Citizenship since classical Times», p. 32)

^{xlviii} [*I want to turn now to a second great Western definition of the political universe. This one is not aimed at definition of the citizen, and therefore, in Aristotle's sense, it is not political at all. But it so profoundly affects our understanding of the citizen that it has to be considered part of the concept's history. This is the formula, ascribed to the Roman jurist Gaius, according to which the universe as defined by jurisprudence is divisible into «persons, actions, and things» (res)... Here we move from the ideal to the real, even though many of the res defined by the jurist are far more ideal than material, and we move from the citizen as a political being to the citizen as a legal being, existing in a world of persons, actions, and things regulated by law*] (*Ibid.*, p. 34)

^{xlix} Resulta sumamente riesgoso hablar de bulto de «liberales» y «republicanos», pues hay de liberales a liberales y de republicanos a republicanos, sin embargo, bastaría que se reconociese que en general los autores liberales, aun con sus matices que pueden ser de mucha importancia, se acercan a la caracterización gruesa que se plantea aquí, y otro tanto del lado de los republicanos.

¹ [*Over many centuries, the legalis homo will come to denote one who can sue and be sued in certain courts, and it will have to be decided whether this is or is not the same as the zoon politikon, ruling and being ruled in an Aristotelian polis*] (Pocock, J. G. A. *Op. cit.*, pp. 36-37)

^{li} [*While the bourgeois might sue and be sued, it was not clear that he ruled and was ruled, even when his bourg might claim to be free and sovereign. In consequence, although many cities and civitates had been reduced to the municipal status of bourgs within empires and states, and the words <bourgeois> and <citizen> were used interchangeably as a result, there was always room for doubt whether they conveyed the same meanings —whether the bourgeois really enjoyed, should enjoy, or wanted to enjoy the absolute liberty to rule and be ruled asserted by the ideal of citizenship in its classical or Aristotelian sense*] (*Ibid.*, p. 37)

^{lii} [*What is the difference between a classical <citizen> and an imperial or modern <subject>? The former ruled and was ruled, which meant among other things that he was a participant in determining the laws by which he was to be bound. The later... could go into court and invoke a law that granted him rights, immunities, privileges, and even authority, and that could not ordinarily be denied him once he had established his right to invoke it. But he might have no hand whatever in making that law or in determining what it was to be*] (*Ibid.*, p. 39)

^{liii} En este sentido, la situación de las mujeres ha mejorado sensiblemente en el último medio siglo, aunque queda mucho camino por recorrer, pero sigue siendo grave la situación de millones de inmigrantes indocumentados que en el mundo actual se hallan sometidos a todo tipo de vejaciones por su falta de reconocimiento formal como ciudadanos en los países donde residen, donde trabajan, donde tienen a sus hijos, pero donde, al no contar con su carta de nacionalización, cuentan como personas de segunda clase.

^{liv} Arendt, H. «¿Qué es la libertad?», p. 160.

^{lv} *Ibid.*, p. 161.

^{lvi} *Ibid.*, pp. 161-162.

^{lvii} *Ibid.*, p. 162.

^{lviii} Citado por Arendt, H. «¿Qué es la libertad?», p. 162.

^{lix} *Ibid.*, p. 163.

^{lx} *Ibid.*, p. 166.

^{lxi} *Ibid.*, p. 167.

^{lxii} *Ibid.*, p. 183.

^{lxiii} Citado en: Varios autores. 1789-1989. *Bicentenario de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, p. 9.

^{lxiv} Citado en: *Ibid.*, p. 13.

^{lxv} Citado por Alexy, R. «Los derechos fundamentales en el Estado constitucional democrático», p. 37.

^{lxvi} Lo primero se logra mediante la participación del ciudadano, sea personalmente y/o por medio de sus representantes en los procesos de formación de la opinión y la voluntad política, lo segundo, se pone de manifiesto cuando dos ciudadanos particulares establecen, conforme a derecho, contratos donde se obligan a ciertas cosas, o cuando un particular inicia una *actio* (querrela) contra otro particular o contra el Estado para reclamar el cumplimiento de un derecho.

^{lxvii} Tal y como ha quedado establecido en Capítulos anteriores, no todos los autores se refieren a este asunto mediante la expresión de «relación activa con el orden civil», pero hemos argumentado que la consideración aristotélica del ciudadano como «gobernante» —y no sólo gobernado— tiene ese mismo registro, y otro tanto ocurre con la consideración roussoniana y kantiana del ciudadano como «soberano» —y no sólo como súbdito.

^{lxviii} Cfr. Habermas, J. *Facticidad y validez*, especialmente en los Capítulos VII y VIII, denominados, respectivamente, «Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia» y «Sobre el papel de la sociedad civil y del espacio público político», pp. 363-406, 407-468.

^{lxix} Schumpeter, J. A. *Capitalismo, socialismo y democracia*, p. 364.

^{lxx} «Para comprender cómo la política democrática sirve a un fin social tenemos que partir de la lucha de la competencia por el poder... y darnos cuenta de que la función social se cumple, por decirlo así, subsidiariamente en el mismo sentido que la producción es subsidiaria a la obtención de un lucro». (*Ibid.*, p. 359)

^{lxxi} *Ibid.*, 322.

^{lxxii} Carece de unidad racional por la inexistencia de la voluntad del pueblo, y carece de sanción racional por la inexistencia del bien común. En esas condiciones, el único posible valor ético de las

decisiones políticas es el que descansa en el apego a las «formas democráticas» de elección de los gobernantes, no en las calidades de las decisiones tomadas.

^{lxxiii} *Ibid.*, p. 325.

^{lxxiv} Una vez electo el caudillo, los electores «tienen que respetar la división del trabajo entre ellos mismos y los políticos que eligen... la acción política le corresponde a él [al caudillo]... [mientras los electores] tienen que abstenerse de darle instrucciones acerca de lo que tiene que hacer». (*Ibid.*, p. 374)

^{lxxv} *Ibid.*, p. 335.

^{lxxvi} *Ibid.*, p. 334.

^{lxxvii} «Se recordará que una de nuestras principales dificultades acerca de la teoría clásica se centran en la afirmación de que «el pueblo» tiene una opinión definida y racional sobre toda cuestión singular y que lleva a efecto esta opinión —en una democracia— eligiendo «representantes» que cuidarán de que esa opinión sea puesta en práctica. Así, pues, la elección de los representantes se considera como el fin que se subordina al fin primario del sistema democrático, que consiste en investir al electorado del poder de decidir las controversias políticas. Supongamos que invertimos el orden de estos dos elementos y ponemos en segundo lugar la decisión de las controversias por el electorado, y, en primer lugar, la decisión de los hombres que han de efectuar la elección... [como resultado, en la otra teoría de la democracia] el método democrático es aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo». (*Ibid.*, p. 343)

^{lxxviii} *Ibid.*, p. 362.

^{lxxix} *Ibid.*, p. 359.

^{lxxx} *Ibid.*, p. 345.

^{lxxxii} *Ibid.*, p. 346.

^{lxxxiii} Aron, R. *Op. cit.*, p. 144.

^{lxxxiii} En su libro *Esencia y valor de la democracia*, H. Kelsen desarrolla un alegato donde, por razones de «realismo» político, concede a los ciudadanos una libertad política más o menos tan reducida como la que les atribuye Schumpeter.

Capítulo VII. Identidad y ciudadanía

21. Identidad formal... y otras identidades

En los últimos años, numerosos análisis y debates en torno a la ciudadanía se han basado de manera puntual en el conocido trabajo de T. H. Marshall, *Ciudadanía y clase social*. Esta obra ayuda a entender cómo la *institucionalización formal* de la ciudadanía moderna se fue cristalizando al son de la emergencia de distintas generaciones de derechos. En el siglo XVIII se registró la consolidación de los *derechos civiles*: «necesarios para la libertad individual de la persona, libertad de palabra, pensamiento y fe, derecho a poseer propiedad y concluir contratos válidos, y el derecho a la justicia»; luego, en el XIX, se posicionaron los *derechos políticos*, que autorizan al ciudadano «a participar en el ejercicio del poder político, como miembro de un organismo dotado de autoridad política o como elector de los miembros de tal organismo»; finalmente, en el XX, emergen los *derechos sociales*, que comprenden «toda la variedad desde el derecho a una medida de bienestar económico y seguridad, hasta el derecho a compartir plenamente la herencia social y a llevar la vida de un ser civilizado según las pautas prevalecientes en la sociedad».ⁱ Desde una mirada como ésta, *ser ciudadano* –o «miembro pleno de la sociedad»–, *es un problema de posesión de derechos*.

El trabajo de Marshall aporta una sólida base para comprender la tensión existente entre las tendencias a la desigualdad de las clases sociales en el marco de la economía de mercado, y el impulso hacia la igualdad formal de los ciudadanos de un Estado, en virtud de tener a su disposición el mismo conjunto de derechos; sin embargo, con todo y reconocer la importancia de los problemas que aborda, algunos analistas contemporáneos insisten en señalar la importancia, no menor, de una serie de cuestiones que la obra de Marshall deja fuera. Por ejemplo, D. Millerⁱⁱ considera al análisis de Marshall como basado en el diagnóstico de una sociedad homogénea, compuesta por individuos pertenecientes a una «civilización común», pero si se acepta el «pluralismo radical» como rasgo característico de las sociedades contemporáneas, de inmediato surgen problemas no previstos en el análisis de Marshall: ¿por qué habría de bastar con el establecimiento de derechos comunes en un contexto plural?, ¿por qué presuponer la adhesión efectiva de una ciudadanía plural a unos derechos (formalmente) iguales para todos?, ¿qué papel desempeña la identidad de los ciudadanos en su relación efectiva con los derechos formalmente establecidos?

W. Kymlicka y W. Normanⁱⁱⁱ identifican la formulación marshalliana con una noción de «ciudadanía-como-condición-legal» o «como-posesión-de-derechos», mientras se identifican a sí mismos con una noción alternativa de ciudadanía

«como-actividad-deseable»; en ésta noción alternativa, no sólo importa el estatus formal del ciudadano en términos jurídicos, sino también, y de manera destacada, *importa su identidad*, pues en ella residen las razones de la «actitud», la «participación política» y la «responsabilidad» del ciudadano. Con base en la noción de ciudadanía-como-condición-legal importa determinar formalmente si alguien es o no un ciudadano, con base en la noción de ciudadanía-como-actividad-deseable, importa averiguar el sentido de la actuación efectiva del ciudadano, y si esa actividad puede ser considerada o no como aceptable —en términos normativos—; desde la primera noción se da por sentada una ciudadanía «pasiva» y «privada», desde la segunda es preciso averiguar las razones del grado de pasividad o actividad, y del énfasis en lo privado o en lo público.

Desde un ángulo distinto, A. Giddens critica el «optimismo», el «evolucionismo» y la «ingenuidad» de las ideas de Marshall con respecto a las sucesivas etapas de institucionalización de los derechos de la ciudadanía, especialmente por el carácter aparentemente «espontáneo» y de «benevolencia estatal» con que se describe el proceso, sin considerar las luchas ciudadanas como parte central de las razones de las sucesivas —y seguramente inconclusas— emergencias de derechos. Si atendemos consideraciones como éstas, somos llevados a pensar que cuando los ciudadanos se organizan para pugnar por la transformación de marcos legales e institucionales de su sociedad política, lo hacen en virtud de desniveles entre esos marcos y lo que para ellos significan en virtud de sus identidades concretas.

Otros autores echan de menos una cuarta generación de derechos, a los que llaman «comunitarios», «colectivos», «especiales» o «grupales», cuya ausencia en la reconstrucción marshalliana se explica porque a mediados del siglo XX difícilmente se consideraba la posibilidad de establecer derechos cuyos sujetos fuesen colectividades, y no individuos; se suponía que la ciudadanía, entendida como membrecía plena en una sociedad estatal, implicaba una relación biunívoca del ciudadano-individuo con el Estado, y parecía impensable que esa relación pudiese admitir el reconocimiento de identidades diferenciadas en virtud de la pertenencia o adhesión de los ciudadanos de un Estado a diversas colectividades, algunas de ellas sin correspondencia con la sociedad estatal considerada como un todo, ni con parcelas formalmente definidas de esa sociedad estatal.

Ahora bien, ¿se supone que corrigiendo las imprecisiones y completando el cuadro marshalliano de los tipos de derechos, tendríamos ya una visión satisfactoriamente comprehensiva de lo que significa hoy ser un ciudadano y del conjunto de problemas relativos a la ciudadanía? A juzgar por los cuatro frentes de crítica recién mencionados, la respuesta es no. Lo contrario implicaría aceptar la tesis de que la ciudadanía es reducible a los derechos de la ciudadanía, y junto con ella, de algún modo, la tesis de que *la política es reducible al derecho*, con lo cual:

a) Se renunciaría a considerar las implicaciones que trae para la ciudadanía la pluralidad identitaria característica de las sociedades políticas de nuestro tiempo.

b) Se omitiría la valoración de las razones por las cuales los ciudadanos habrían de comprometerse —y se comprometen o no en la práctica— con el ejercicio pleno de sus derechos y los de sus conciudadanos, así como con el cumplimiento de sus deberes u obligaciones de orden jurídico-político, en virtud de su compromiso con deberes u obligaciones que revisten para ellos importancia

existencial, muchas veces con independencia de su grado de institucionalización estatal.

c) Se dejarían de lado las razones de la participación de la ciudadanía en los procesos políticos tendientes al logro de la continuidad y/o la transformación de las bases de convivencia de la sociedad política general y de las sociedades políticas particulares de las que forman parte, y se omitiría, asimismo, la consideración de las razones explícitas o implícitas por las cuales los ciudadanos adoptan actitudes pasivas o activas con respecto a los asuntos políticos en sus distintos niveles.

d) Se haría caso omiso de los distintos ámbitos (estatales y no-estatales, jurídicos y extra-jurídicos) de participación política donde se realiza la formación del ciudadano como persona, con una identidad grupal y personal no susceptible de ser establecida *a priori*. Si se ignoran esos espacios y sus implicaciones para la ciudadanía, se recorta de modo arbitrario el trasfondo que permite al ciudadano plantear uno u otro sentido para su actividad: en lo referente a sus acciones y omisiones en los espacios políticos construidos en torno al Estado y en aquellos cultivados por vías no estatales —desde las asociaciones y movimientos comunitarios locales hasta los que agrupan ciudadanos de distintos Estados, de los más diversos confines del planeta, en torno a problemas reacios a ser atendidos en el nivel estrictamente estatal o estrictamente individual.

Cada uno de esos cuatro frentes nos remite de algún modo al problema de la *identidad concreta* del ciudadano como un asunto que, por un lado, resulta central para entender el sentido de su actuación (del ciudadano), y por otro lado, va más allá de una identidad susceptible de ser abordada en términos de estatus jurídico. En suma, parece haber buenas razones para considerar que ni la política es reducible al derecho, ni la ciudadanía es reducible a los derechos de la ciudadanía. Si la cuestión de *¿quién es el ciudadano?* no es reducible a la cuestión de *¿cuáles son los derechos del ciudadano?*, entonces resulta pertinente la pregunta que interroga por su *identidad concreta* como algo no reducible a su *identidad formal*.

21. 1. La fiesta^{iv} de la identidad

La identidad del ciudadano considerado como persona puede plantearse en torno a preguntas como: *¿«quién soy yo»?* o *¿«quién es el ciudadano?»*. Esas preguntas y sus respuestas pueden ser *explícitas* o *implícitas*, pues seguramente existen muchos ciudadanos que nunca se han planteado críticamente la pregunta de *¿qué significa para mí ser ciudadano?*, mientras otros tantos quizá lo hayan hecho alguna vez; como quiera, todos ellos precisan mantener una cierta posición a ese respecto, así sea a nivel intuitivo. Por tanto, sea que se lo pregunte y se lo responda de manera implícita o explícita, la posición que mantiene el ciudadano respecto a su condición de miembro de la sociedad política constituye un marco de referencia en relación con lo que cree poder o no poder hacer —por razones fácticas o normativas—, lo que considera deseable o indeseable, lo que considera como un asunto estrictamente suyo (privado) y lo que entiende como un asunto de interés público.

G. Leyva nos ayuda a entender la identidad de las personas y los grupos sociales como algo no fijo, sino en proceso de constante elaboración y transformación, por eso la define como «lo que enlaza y unifica una serie de experiencias a lo largo del tiempo».^v La consideración de la *dimensión temporal* en

referencia a la identidad abre la posibilidad de la aparición de cambios profundos o superficiales en los entendimientos de las personas y los grupos, en su modo de considerarse a sí mismos y de ser considerados por otros, en virtud de nuevas acciones, o bien de nuevas interpretaciones. El que la Persona *P* o el grupo *G* sean identificables y reidentificables como siendo *P* y *G* a lo largo del tiempo, no significa su permanencia sin cambios, pues pensar eso implicaría atribuirles identidades metafísicas, como cuando se dice que «El hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios» (y si ya «fue hecho» no puede ser de otro modo), o «el hombre es un ser naturalmente egoísta» (y si así es por naturaleza, no podría ser de otro modo); una identidad establecida de manera apriorística y metafísica se considera de suyo insuperable. Pero, si en lugar de concebir la identidad de las personas y los grupos como un problema de orden metafísico, se le concibe como un problema de orden «narrativo», entonces lo que «enlaza y unifica una serie de experiencias a lo largo del tiempo» en *P* o *G*, serán las narraciones por medio de las cuales se interpreta cómo y por qué, de haber sido de algún modo, ha llegado a ser de otro. En virtud de esas narraciones, *G* y *P* serán identificables y reidentificables como siendo *P* y *G* a lo largo del tiempo, a lo largo de sus transformaciones físicas, ideológicas, de actitudes, de hábitos, de gustos y preferencias, etc. De esta manera, en el entendimiento de las identidades, se abre la posibilidad de considerar las transformaciones, o bien de atender solamente elementos considerados como constantes. Hay, pues, una contraposición entre la idea de la identidad como lo que permite identificar(se) a una persona o grupo en devenir, y la idea de que los elementos fundamentales y distintivos de una persona o grupo son inmunes al paso del tiempo; en esta última hipótesis, la dimensión temporal constituye una variable nula en los procesos de adscripción de identidad; en el primero, en cambio, se trata de una variable de la mayor importancia para entender quién es —en el sentido de quién ha llegado a ser y quién podría llegar a ser—, una persona o un grupo, por ejemplo: un ciudadano, una comunidad particular o una sociedad estatal.

Entre quienes conciben la identidad como algo acuñado e irrebasable, hay dos grandes bandos. Por un lado están quienes la asumen como un asunto estrictamente individual, por el otro, quienes la consideran como algo estrictamente colectivo. Para los primeros, la identidad del ciudadano concreto es un *asunto subjetivo*, planteable y resoluble *in foro interno* por parte de cada individuo, a partir de un trasfondo metafísico común a todos; tal es el caso de quienes suscriben el paradigma del individuo natural en cualquiera de sus dos vertientes. Para los segundos, la identidad es entendida como un *asunto colectivo*, donde los principales rasgos identitarios sitos en la subjetividad de cada persona, están ahí en virtud de su pertenencia a una unidad esencial mayor, a saber, su grupo; este último es el tipo de posición característico de quienes suscriben el paradigma de la persona en su vertiente colectivista subyugante. Entre unos y otros, se plantea una dicotomía entre lo estrictamente individual y lo estrictamente colectivo, pero sin considerar las posibles mediaciones entre lo uno y lo otro.

Frente a ese tipo de posiciones, hay quienes conciben la identidad como una construcción realizada en el marco de una relación dialéctica entre la subjetividad de cada persona y sus *relaciones intersubjetivas* —con otras personas— y con las «cosas» del mundo circundante, sean elementos naturales o simbólicos, o incluso elementos naturales simbólicamente ya preinterpretados; de acuerdo con esta

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

tercera perspectiva, en el contexto de sus múltiples y complejas relaciones (consigo mismo, con los otros y con lo otro), los grupos y las personas aprenden, desarrollan y reelaboran los lenguajes con los cuales interpretan, valoran y se insertan con su acción en el mundo. Por consiguiente, la identidad se relaciona con el modo como yo me defino, me ubico en el mundo y me identifico a mí mismo en el contexto del mundo, pero también con el modo como lo hacemos nosotros, como lo hacen los otros con respecto a mí y con respecto a mi grupo, etc. Éste es el caso de quienes suscriben el paradigma de la persona en su vertiente de la autonomía condicionada.

Sólo cuando a la dimensión relacional o intersubjetiva se le atribuye el papel de bisagra en los procesos de construcción de la identidad del ciudadano concebido como persona, es posible conceder importancia a una noción como la de *reconocimiento*, en su relación con la de *identidad*. Tal como señala P. Ricoeur, si un análisis centrado en la sola noción de identidad puede centrarse en la interpretación del *ego*, un análisis que considere también el papel del *alter ego* como fundamental para la construcción del *ego*, no puede sino conceder un lugar importante al logro de un reconocimiento recíproco entre *ego* y *alter*, en una relación donde cada uno de ellos comprende que es *ego* para sí mismo, pero *alter ego* para el otro y viceversa. «En la noción de identidad –dice Ricoeur– hay solamente la idea de lo mismo, en tanto reconocimiento es un concepto que integra directamente la alteridad, que permite una dialéctica de lo mismo y de lo otro. La reivindicación de la identidad tiene siempre algo de violento respecto del otro. Al contrario, la búsqueda del reconocimiento implica siempre la reciprocidad».vi El abordaje de identidad y reconocimiento en términos de la «dialéctica de lo mismo y lo otro», exige subrayar el elemento intersubjetivo: la relación.

Por otro lado, la pregunta por la identidad puede estar basada en *autocomprensiones* personales o grupales, pero también en *imputaciones* hechas por terceras personas o grupos. Un ciudadano puede preguntar «¿quién soy yo?», pero también «¿quién eres tú?», «¿quién es él?», «¿quienes somos nosotros?», o puede plantear preguntas generales del tipo de: «¿quién es el ser humano?», «¿quién es el ciudadano?» o «¿quién es el ciudadano mexicano?». Asimismo, puede preguntar «¿cuál es mi, o tu, o su, o nuestro, lugar en el mundo?», y también puede plantear la pregunta de «¿qué me permite identificarme, identificarte, identificarlo, identificarnos o identificarlos, como siendo el (los) mismo(s) a lo largo del tiempo?». En todos esos casos, el desnivel existente entre la *autocomprensión* y la *imputación* marca una diferencia significativa a la hora de interpretar la identidad concreta del ciudadano, pues optar por la sola autocomprensión es algo completamente distinto a optar por la sola imputación, y también es algo muy diferente a optar por una estrategia que tome en cuenta ambas vías de interpretación, en el marco de una relación «dialéctica» como la sugerida por Ricoeur. En el primer caso, el ciudadano es sólo sujeto en la constitución de su identidad, en el segundo es sólo objeto, en el tercero es, y puede ser, ambas cosas de manera recursiva y retroalimentativa.

A partir de este brevísimo repaso a la noción de identidad, aparecen tres frentes de posible disensión, a saber: 1) la determinación del *sujeto*, consistente en la triple alternativa entre que la identidad sea establecida mediante procesos de *autocomprensión* personal o grupal, o bien por medio de procesos de *imputación*

realizada por terceras personas o grupos, o bien mediante el recurso a ambas posibilidades de manera no excluyente, sino dialéctica, retroalimentativa; 2) la consideración de la *temporalidad* y mutabilidad de la identidad de personas y grupos, donde las alternativas se plantean entre que la identidad —como conjunto de atributos distintivos de una persona o grupo— pueda considerarse como algo ya cristalizado, o bien como una elaboración caracterizada por la provisionalidad, e inmersa en procesos de constante devenir, impredecible en parte debido a las posibilidades abiertas para la realización de distintas acciones y discursos, de diferentes interpretaciones y valoraciones; 3) el énfasis *ontológico*, consistente en la alternativa entre que la identidad personal o grupal constituya un problema atendible en términos: 3a) fundamentalmente objetivos, donde los rasgos distintivos se consideran como ya acuñados por la naturaleza, la divinidad, la esencia del grupo, etc., o bien: 3b) fundamentalmente subjetivos, donde los rasgos distintivos de la identidad se atribuyen al mero individuo, a sus pasiones, instintos, intereses, etc., o bien: 3c) fundamentalmente intersubjetivos donde esos rasgos son asociados con relaciones históricamente situadas con otras personas y grupos.

Con lo dicho hasta aquí ya se ve porque puede considerarse que la noción de la identidad del ciudadano puede «hacer fiesta». Es preciso tomar decisiones tanto si lo que se busca es optar por una u otra de las alternativas disponibles, o bien, por razones heurísticas, mantener abierto el abanico de posibilidades.

21. 2. Pruebas de identidad

C. Taylor apunta que: «mi identidad es <lo que yo soy>», y agrega que eso «es justamente lo que se quiere decir cuando se me pide que dé una prueba de identidad».^{vii} Más allá de Taylor, se podría preguntar: ¿qué tipo de «prueba» se me puede solicitar para establecer quién soy yo?, es decir, ¿a qué tipo de «prueba» puedo ser sometido por parte de aquel que desee establecer mi identidad en un momento dado? Se me pueden hacer pruebas de diferentes tipos; eso dependerá de la cara de mi identidad que resulte relevante en cada caso. Si estoy llegando al aeropuerto de Barajas, el oficial de inmigración me pedirá pruebas de mi identidad bajo la forma de documentos con validez jurídica, en los cuales esté asentada mi nacionalidad, mi edad, mi situación migratoria, etc.; pero ocurrirá algo distinto si soy objeto de interrogación por parte de un filósofo inglés del siglo XIX, pues tal vez él querrá buscar pruebas para averiguar si presento o no los rasgos distintivos de un ser «racional» y «civilizado». Si no paso la «prueba» de identidad a la que me somete el oficial de inmigración español, corro el riesgo de ser puesto en un avión de vuelta a México. Si no paso la prueba del filósofo inglés decimonónico, corro el riesgo de ser considerado como un ser irracional o incivilizado, y si eso ocurre, el filósofo podría estar extendiendo —de manera intencional o no— un aval <racional> a quienes desearían tomar ciertas medidas sobre mí, alegando la intención de sacarme de mi situación de atraso, inmadurez o salvajismo, en fin, para liberarme de mi irracionalidad y/o de mi carácter de ser incivilizado. Hay todavía un tercer tipo de «prueba» a la que se me podría someter para establecer mi identidad, por ejemplo, cuando llego a vivir a una nueva casa, mi nuevo vecino podría sentirse tentado a preguntarme cuál es mi religión o si soy ateo, qué opino acerca de la legalización del aborto o cuál es mi posición con respecto a la (presunta) <perdida de valores> de los jóvenes.

Cada uno a su manera, mis interrogadores estarán buscando averiguar cuál es mi identidad, pero la dimensión relevante de mi identidad es distinta en cada uno de los tres casos. A mi nuevo vecino, por ejemplo, le interesa conocer mi horizonte de preferencias y valoraciones. Le interesa aquella faceta referida por Taylor cuando asevera que «mi identidad me sitúa en el paisaje moral; entre todas las posiciones posibles, me otorga una. Me coloca en un lugar antes que en un no-lugar espantoso e invivible».^{viii} En realidad, en los tres casos se me otorga un lugar en función de mi identidad. El oficial de inmigración me da la bienvenida a España o me declara *personae non gratae* y me envía de regreso a casa; el filósofo decimonónico me coloca al lado de los seres racionales y civilizados o como imberbe aprendiz de ser racional y civilizado. Mi vecino se cerciora de la posible cercanía o lejanía, compatibilidad o incompatibilidad, de nuestros (los suyos y los míos) horizontes morales y políticos. El lugar o el no-lugar al que se me confina es distinto en cada uno de los tres casos, y ello ocurre porque se refieren a tres dimensiones distintas, que podrían tener una diferente significación de cara a la constitución de mi «identidad concreta» —entendida aquí como multidimensional, compleja y no plenamente acuñada ni permanente, sino en un proceso de devenir abierto a impredecibles posibilidades de elaboración. En lo que resta del presente Capítulo, procuraré considerar las implicaciones respectivas de esas tres posibles dimensiones de la «identidad concreta» del ciudadano, a las cuales denominaré de manera respectiva: identidad formal, identidad metafísica e identidad concreta.

21. 3. La identidad del ciudadano como identidad formal

Desde el punto de vista de la identidad formal, la pregunta de «¿quién es un ciudadano?» se responde por referencia al estatus jurídico de un sujeto considerado como miembro pleno de una sociedad estatal. La pregunta existencial «¿quién soy yo?» del ciudadano *considerado como persona*, resulta irrelevante y fuera de lugar desde este tipo de mirada, pues la identidad del ciudadano (el aspecto relevante de ella desde el punto de vista formal) se puede deducir o suponer a partir de su relación con el orden jurídico vigente en su sociedad política de adscripción, así como de la relación de esa sociedad política con otras. Prevalece, pues el establecimiento de la identidad por imputación, y se relega a un segundo plano la autocomprensión y autovaloración del ciudadano mismo en torno a quién es él.

Alguien podría objetar lo anterior diciendo que la identidad formal de un ciudadano permite también imputarle ciertos rasgos más allá de los jurídico-formales, por ejemplo, a partir del imaginario según el cual la «nacionalidad» implica el compromiso del ciudadano con su «nación» de pertenencia (bajo el supuesto de la identificación entre Estado y nación). Si este fuese el caso, entre los rasgos atribuibles al ciudadano a partir de su identidad formal estaría su compromiso moral con su «nación». Una afirmación semejante encuentra apoyo en el hecho de que cuando alguien legaliza su condición como ciudadano de un segundo Estado, a su documento se le llama «Certificado de nacionalización» o «Carta de naturalización», ¿por qué no llamarlo simplemente «Carta de membresía estatal» o «Certificado de ciudadanía»? No parece haber un desliz ingenuo o distraído en las palabras «naturalización» y «nacionalización», sino más bien una especie de cláusula patriótica implícita, es decir, el supuesto —o el buen deseo— de que el nuevo ciudadano podrá ser considerado no sólo como un sujeto de derechos

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

y obligaciones jurídicas formales —equiparables a los derechos y las obligaciones vinculantes para cualquiera de sus conciudadanos—, sino también como «uno de nosotros» en el sentido de una adscripción identitaria de orden no sólo legal, sino de efectiva adhesión, significativa y quizá emotiva, en fin, un compromiso del ciudadano con la nación entendida como comunidad de pertenencia existencial; el nuevo ciudadano será, desde esta lectura, alguien que ha cambiado su «naturaleza»; alguien que, al entrar a formar parte de los miembros de una *asociación* estatal, se incorpora también como miembro de la respectiva *comunidad* nacional —sin importar, en este caso, si se parte de lo que R. Beiner identifica como «la nación en sentido étnico» o bien de «la nación en sentido cívico».

Para efectos de los tipos de pruebas que acreditan la identidad formal de un ciudadano, resulta secundario si se cumple o no con esta presunta cláusula patriótica, pues incluso en caso de no existir, eso no hace ninguna mella en la validez de los documentos jurídicos con los cuales un ciudadano concreto acredita su identidad formal. La adhesión interna o vivencial del ciudadano a su sociedad política no aporta ni resta nada a la identidad que le es imputable desde el punto de vista formal. Esto se pone de manifiesto en una crónica aparecida hace algún tiempo en la Revista *Letras libres*. La crónica fue escrita por el ciudadano inglés W. Self, quien llegó en cierta ocasión al aeropuerto J. F. K. de Nueva York procedente de Londres. Self relata cómo, ese día, su pasaporte británico estuvo a punto de no ser suficiente para permitirle su ingreso a «Legalandia» (por problemas de drogas en su juventud). Las dudas de los oficiales de inmigración estadounidenses se disiparon cuando Self mencionó que su madre era norteamericana y él había sido registrado en la embajada estadounidense en Londres; por consiguiente, era ciudadano estadounidense. Los oficiales corroboraron la información y luego de un rato, uno de ellos le preguntó: «—¿Entonces, Mister Self... ¿qué cree que es usted exactamente?». —«Um, bueno, supongo que un ciudadano dual». —«Mister Self, he sido oficial de inmigración por 35 años, y déjeme decirle algo, o son peras o son manzanas... No me interesa si decide vivir en Londres. Ni siquiera me importa si viaja con un pasaporte británico, pero déjeme decirle esto, (su voz comienza a vibrar de emoción) ¡Cuando usted viene a los Estados Unidos de América, usted es un ciudadano estadounidense!». [Entonces, dice Self con ironía] Me pongo firmes, el Himno de batalla de la República colma mi oído interno mientras circulo hábilmente por el Lincoln Memorial con mi carromato, salgo y marchó hacia delante para recibir el Pulitzer. —«¡Sir, yes Sir!», ladro. Cuando salimos [el otro oficial de inmigración] me da mi pasaporte británico, —«Ni siquiera quiero tocar esto (dice, su voz también se ahoga en patriotismo) porque me ofende verte viajar con tal documento». Ahora, unos meses después [continúa Self], soy el orgulloso dueño de un pasaporte estadounidense, y de entrada me siento bastante extraño. A decir verdad, *nunca he creído que mi nacionalidad me defina más que mi talla de zapatos...* Pero, considerándolo, sopesando los factores geopolíticos, históricos y culturales, he caído en la cuenta de que tener dos pasaportes significa una cosa, solamente una cosa: filas más cortas para embarcar, en cualquier lado del Atlántico. No soy pera ni manzana, sino una cáscara de plátano deslizándose a través de inmigración».^{ix}

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

La crónica de Self ilustra muy bien cuál podría ser el alcance legítimamente atribuible a la identidad formal del ciudadano, es decir, el tipo de identidad que puede acreditarse por medio de un pasaporte, una *carte d'identité* o un carné de identidad. Ni la prueba de identidad formal exhibida por Self antes de abordar un avión en Londres lo hace un patriota británico, ni la exhibida al bajar del avión en Estados Unidos lo convierte en un patriota norteamericano; sencillamente, el documento exhibido allá le otorga derechos allá, y otro tanto ocurre con el documento exhibido de este lado del Atlántico.

Desde un punto de vista estrictamente formal, un ciudadano mexicano dispone de una identidad formal equiparable a la de cualquier otro ciudadano mexicano, y dispone de una identidad formal completamente distinta a la de un ciudadano nigeriano, pues mi estatus legal como ciudadano mexicano en México es completamente distinto al estatus de un ciudadano nigeriano en México, y viceversa, en Nigeria mis derechos como ciudadano mexicano no serían equiparables a los de un ciudadano nigeriano. No obstante esto, con respecto a la identidad formal de los ciudadanos modernos considerada en general, se puede decir que, en cierto sentido, a la mayoría de ellos les es imputable una identidad formal similar, aunque formen parte de sociedades estatales distintas. ¿Cómo es posible esto? Por la similitud de los contenidos, pues los derechos formalmente atribuibles a un ciudadano alemán en Alemania son aproximadamente los mismos que los derechos atribuibles a un ciudadano guatemalteco en Guatemala —y así por el estilo, en la mayoría de los Estados de Europa y América. Lo que dice la constitución de uno y otro país con respecto a los derechos del ciudadano puede ser muy parecido (y muy parecido al cuadro marshalliano referido arriba), pues bien, desde el punto de vista formal, con eso bastaría para imputar a ambos ciudadanos —uno alemán y otro guatemalteco—, una identidad formal análoga, en el sentido de atribuirles un estatus jurídico análogo, si bien a cada uno en relación con su Estado respectivo; no obstante, es bien sabido que la práctica de los derechos, los mecanismos institucionales para hacerlos valer, las condiciones sociales, económicas y culturales, y la conciencia de su importancia, no es equiparable en Guatemala y Alemania. Si se consideran todos estos factores, entonces sería altamente probable que la identidad concreta de un ciudadano alemán sea muy distinta a la de uno guatemalteco, pero ese tipo de consideraciones trasciende con mucho el ámbito de lo que resulta relevante desde el punto de vista de la identidad estrictamente formal del ciudadano.

Al interior de un Estado específico, cada ciudadano con su carnet de ciudadanía (o su acta de nacimiento, etc.) tiene una identidad formal igual a la de cualquier conciudadano suyo. La pregunta de *quién es el ciudadano* se responde diciendo: «es aquel individuo que puede probar jurídicamente su estatus como miembro pleno de ésta o aquella sociedad estatal, y que por ese hecho, se considera poseedor del conjunto de derechos atribuibles a todo miembro pleno de su respectivo Estado». Cuando un individuo ofrece pruebas de su identidad formal como ciudadano, se hace acreedor al disfrute del mismo conjunto de derechos disponibles para él y para cualquiera de sus conciudadanos, por eso, desde el punto de vista formal, los rasgos que trae consigo el reconocimiento de la identidad del ciudadano pueden ser *deducidos* o *supuestos* a partir del marco jurídico formalmente establecido en el Estado respectivo, y en el marco jurídico

internacional. Dado un Estado *E*, donde cada ciudadano *C* dispone de un conjunto de derechos *D*, si se establece la identidad del individuo *I* como *C* de *E*, entonces *I* dispone de *D*. Establecida la identidad formal de *I*, éste cuenta ya con el estatus que le abre acceso al conjunto de rasgos relevantes para determinar formalmente *quien es*. Por consiguiente, desde una perspectiva formal, jurídica, *la identidad de C puede ser deducida o supuesta*, y en todo caso, *imputada*, sin necesidad de detenerse a hacer averiguaciones adicionales. No importa lo que diga *C*, ni lo que piense *C'*, ni lo que sienta *C''*, ni lo que valore *C'''*, ni cómo se relacione *C''''* con *C'''''* —siempre que no lo hagan en contravención a ordenamientos jurídicos vigentes en *E*—. Si sabemos lo que significa poseer una identidad formal de *C* en *E*, entonces ya podemos hacer las respectivas imputaciones con respecto a *quién es C* y quiénes son *C'*, *C''*, *C'''*, *C''''* y *C'''''*, aunque sólo sea desde el punto de vista formal.

La identidad formal del ciudadano no es un asunto de poca importancia, al contrario, tiene mucha porque a diferencia de las relaciones jerárquicas de las sociedades europeas o americanas durante el siglo XVII, hoy, tanto en Europa como en América, se acepta formalmente que todos los ciudadanos disponen de un estatus jurídico igual: no hay (formalmente) nobleza y pueblo llano, no hay (formalmente) ciudadanos de primera clase y ciudadanos de segunda clase. La identidad formal del ciudadano y el estatus legal que trae consigo reviste una gran relevancia en el momento actual, como lo muestra la situación de millones de migrantes que se han visto precisados a abandonar su Estado de adscripción formal, y se han desplazado a otros por razones económicas, religiosas, políticas o de otro tipo. Muchos de esos migrantes no están hoy en condiciones de acreditar su identidad formal como ciudadanos en el país donde residen, y en virtud de esa situación, se ven sometidos a procesos de discriminación, explotación laboral y negación sistemática de derechos. En ciertos casos cuentan como ciudadanos de segunda clase, en otros, de plano, como personas de segunda clase. Muchas ocasiones se les niega inclusive la posibilidad de acceder al disfrute de los que se denominan pomposamente como «derechos humanos», es decir, derechos atribuibles a todo ser «humano», con independencia de su identidad formal y de su estatus jurídico-migratorio (en virtud de tratados internacionales formales). En la práctica, la imposibilidad de acreditar la identidad formal como ciudadano de un Estado puede hacer aparecer a una persona como inexistente desde el punto de vista jurídico-formal, inexistente como persona, o bien existente, pero como persona de segunda clase.

Lo anterior se ilustra vívidamente en otra situación aeroportuaria, esta vez se trata de la trama de cierta película donde el personaje protagónico, llamémosle Alguien, con su carta de identidad formal que lo acredita como ciudadano de Alguistán, llega al aeropuerto del Otralandia; al presentar su documentación, Alguien es informado de que no podrá abandonar el aeropuerto porque durante su trayecto se produjo el derrocamiento del gobierno de Alguistán. El nuevo gobierno ha proclamado la erección de un nuevo Estado: la «República Libre y Democrática de Alguistán». Por el momento, Otralandia no tiene relaciones diplomáticas con el nuevo régimen y no reconoce a la nueva República. Esa situación coloca a Alguien en una especie de limbo. Su identidad formal como ciudadano de Alguistán ya no lo acredita; no puede internarse en territorio otralandiense, pero tampoco puede abordar un avión de regreso a casa, puesto que no puede acreditar *quién es*, se ve

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

obligado a pasear su cuerpo y sus pensamientos sin identidad formal por los pasillos del aeropuerto. Si Alguistán ya no existe, sería un sinsentido lógico elemental presumir la existencia de un ciudadano de Alguistán. De pronto Alguien parece haber cruzado la delgada línea que divide el ser del no ser. Cuando abordó el avión él era Alguien con una identidad formal, al descender del avión ya no tiene una identidad formal: ¿acaso ya no es Alguien? Al esfumarse su identidad formal, Alguien parece haberse vuelto irrelevante como persona, o quizá siempre lo fue desde el punto de vista formal; quizá desde ese punto de vista, Alguien nunca ha importado como persona (con gustos, ideales, preferencias, hábitos, valores, relaciones, creencias, etc.). Quizá, hasta ese momento, Alguien no ha sido más, ni menos, que aquello que ha sido capaz de acreditar mediante sus documentos de identidad formal, pero, por el momento, no es reconocible como Alguien.

La ilustración anterior pone de manifiesto tanto la importancia crucial como las limitaciones de la noción de identidad formal del ciudadano. Por su identidad formal, todos los ciudadanos de un Estado poseen un estatus jurídico equiparable. Lo que son y lo que no son, lo que están autorizados y desautorizados a hacer, sus derechos y sus obligaciones formales, todo eso se convierte en un asunto de orden jurídico. Los ciudadanos, en tanto detentadores de una identidad formal, son seres abstractos, o, podríamos decir: abstractamente iguales, y celebramos el impulso de la ciudadanía en el sentido del establecimiento de la igualdad formal de los ciudadanos, pero: ¿acaso son ciudadanos abstractos quienes dan vida a las instituciones de una sociedad?, ¿son ciudadanos abstractos quienes se pasan los altos, no respetan la fila, tiran la basura en las calles, pagan sus impuestos, votan en las elecciones, o hacen masivas manifestaciones públicas contra los gobiernos que consideran ilegítimos? Todo parece indicar que ese tipo de cosas las realizan ciudadanos concretos, con una identidad formal que les otorga un estatus jurídico, pero con identidades concretas plurales, y por eso mismo inabarcables desde la sola perspectiva de su identidad formal. En virtud de su identidad concreta, el ciudadano, además de tener un estatus jurídico, dispone de un horizonte de ideas, valoraciones, formas de relación, hábitos y expectativas concretas. Si, y sólo si la identidad concreta de los ciudadanos no es reducible a su identidad formal, entonces aunque en Alemania y Guatemala los ciudadanos tengan formalmente unos derechos muy similares, eso no nos autoriza para afirmar que su identidad concreta como ciudadanos sea tan similar como podría suponerse o deducirse a partir de una comparación de sus respectivos derechos y obligaciones de orden jurídico, formalmente establecidos en sus respectivos Estados.

Como miembro de una categoría lógico-jurídica, el ciudadano es el destinatario de una normatividad igual para él y sus pares. Desde esa normatividad se establece que el ciudadano puede (si lo desea) hacer muchas cosas, todas las que no estén prohibidas (relación nula con el orden jurídico), además dispone de derechos (relación activa con el orden jurídico), y tiene obligaciones (relación pasiva con el orden jurídico). Más allá de los ordenamientos jurídicos formales, resulta irrelevante ¿quién es el ciudadano en tanto persona? En virtud de su identidad formal, el ciudadano es un *homo legalis*, pero no es un *homo politicus* — al menos no en el sentido republicano de esta expresión.

22. Concepciones metafísicas de la identidad del ciudadano

En el epígrafe anterior apelamos de modo recurrente a ilustraciones de ciudadanos en aeropuertos. Es un dato relevante que mucha de la vida de los ciudadanos contemporáneos se relaciona con puertos –aéreos, marítimos, informáticos y de otros tipos. Aún cuando muchos ciudadanos no hayan cruzado nunca una aduana internacional, con mucha probabilidad lo ha hecho buena parte de: la música que escuchan, los libros que leen, la ropa que llevan puesta, las cremas que se untan, las películas con las que se asustan, emocionan o enternecen, los alimentos que se llevan a la boca, las creencias religiosas que profesan, y una porción considerable de sus ideas morales, estéticas y políticas. Hace poco más de dos mil años, Cicerón argumentó que una república no debe fundarse cerca de un puerto, pues la entrada y salida constante de ideas y mercaderías impide la consolidación de las tradiciones y virtudes cívicas. A juicio del filósofo y político romano, en eso radicó uno de los principales infortunios de las *polis* griegas, las cuales se ubican en su mayoría junto a puertos marítimos, y en esas circunstancias: «rodeadas por las aguas nadan ellas mismas como las instituciones y costumbres».^x Dieciocho siglos después, Rousseau^{xi} mostró de modo reiterado preocupaciones similares a las de Cicerón.

Ahora bien, mantener una sociedad política aislada de influencias externas no parece ser un propósito viable en la «Aldea global» de nuestros días –como no lo fue en la cosmopolita urbe donde habitó el romano ni en la Francia dieciochesca donde desarrolló su obra el ginebrino. En lugar sociedades políticas uniformes, estables y en relativo aislamiento, los Estados contemporáneos lucen como enormes puertos de entrada y salida de todo tipo de ideas, objetos y modos de ser. Por eso, los ciudadanos de nuestro tiempo serían bien caracterizados como «ciudadanos de frontera»^{xii}, pues constantemente se ven precisados a desplazarse de manera física y/o simbólica entre fronteras de diferentes tipos.

En *Ciudadanos y consumidores*, N. García Canclini presenta un diagnóstico de la ciudadanía contemporánea, según el cual, ésta se caracteriza por una gran movilidad sociocultural y una aguda crisis identitaria. Algunos de los factores detonantes de esa situación serían los siguientes: a) las instituciones políticas locales y nacionales –desde donde se solían tomar las decisiones de política interna, incluyendo las políticas culturales y la promoción de identidades nacionales–, se están replanteando debido a su pérdida de peso relativo ante los conglomerados económicos transnacionales; b) los patrones de asentamiento y convivencia se transforman debido a la migración constante del campo a las ciudades y a otros países; c) lo propio de cada región y país va perdiendo más y más espacio, o bien se replantea ante el «predominio de los bienes y mensajes provenientes de una economía y una cultura globalizadas»^{xiii}; d) ello trae consigo una constante «redefinición del sentido de pertenencia e identidad [de los ciudadanos], organizado cada vez menos por lealtades locales o nacionales y más por la participación en comunidades transnacionales o desterritorializadas de consumidores»^{xiv}; e) todo eso contribuye a la transformación del ciudadano, quien está pasando de ser «representante de la opinión pública» a simple «consumidor»; f) los espectáculos mediáticos alejan al ciudadano de la posibilidad de cultivar hábitos y capacidades argumentativas y críticas; g) la desregulación, privatización y concentración de los medios, se traduce en una reducción de las voces y un

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

silenciamiento de la diversidad todavía prevaleciente; h) las posibilidades de decisión tienden a concentrarse cada vez más en las elites «tecnológico-económicas» en detrimento de las instancias estatales y, con más razón de las mayorías ciudadanas, sin apenas espacios para hacer escuchar sus voces; i) como resultado de todo esto, «las sociedades se reorganizan para hacernos consumidores del siglo XXI y regresarnos como ciudadanos al XVIII».^{xv}

He ahí un diagnóstico, a mi juicio muy certero, de lo que ha traído consigo el hecho de habitar un «mundo pequeño», repleto de eficientes puertos, y poblado por ciudadanos de frontera, pero por ciudadanos que no siempre han contado con las condiciones para afirmar o transformar sus identidades desde perspectivas argumentativas y críticas. Desde luego ha habido y hay circuitos de auténtica deliberación en torno a las identidades concretas de la ciudadanía, y las implicaciones de su reconocimiento –o no reconocimiento. Pero esos circuitos son todavía marginales. Las grandes autopistas económicas, informativas y culturales, las de acceso masivo y presencia reiterada, se han caracterizado por su empeño en mantenerse en una mesa de ping-pong, donde se ponen en juego dos concepciones metafísicas con las cuales se pretende seguir dando cuenta de la identidad de los ciudadanos de hoy, con la misma convicción y naturalidad que hace más de dos milenios, como si, entre tanto, nada hubiera pasado, ni en el mundo filosófico ni en el mundo político ni en el mundo económico y social en sentido amplio. De un lado de esa mesa de ping-pong se coloca la concepción de la identidad del ciudadano como susceptible de ser supuesta o deducida a partir de un diagnóstico antropológico metafísico, que caracteriza al ser humano como un individuo natural –ya sea egoísta-posesivo o solipsista-normativo–; del otro lado de la mesa, se supone o se deduce la identidad del ciudadano a partir de su pertenencia a una comunidad esencial, generalmente de alcance nacional, pero a veces también relacionada con algún grupo étnico, religioso, racial o de otro tipo. Con cierta frecuencia se combinan ambas concepciones metafísicas de la identidad del ciudadano, sin que parezca haber en ello ningún problema de orden lógico, epistemológico, ético o político.

Arriba (§ 21) establecimos la diferencia entre la autocomprensión y la imputación como vías alternativas o complementarias para el establecimiento de la identidad del ciudadano. Si el problema de la identidad es abordado desde el punto de vista de la autocomprensión, la pregunta relevante será: «¿quién soy yo?»; en cambio, si es abordada desde la perspectiva de la imputación, se preguntará: «¿quién es el ciudadano?», o de manera más adecuada: «¿qué es?» En el primer caso se abrirán posibilidades para el reconocimiento de una diversidad de «quienes», y por tanto, para la realización de ajustes y reconceptualizaciones de identidades previamente interpretadas: tanto para la re-afirmación de identidades como de nuevos reconocimientos, pues podría ocurrir que los ciudadanos concretos respondiesen en diferentes sentidos a las cuestiones en torno a quiénes consideran que son, quiénes aspiran a ser, y quienes son los otros; en cambio, en el segundo caso, se tenderá a ofrecer respuestas homogeneizantes en torno a *qué es* el ser humano y *qué es*, por tanto, el ciudadano, en una ecuación compuesta por dos términos: el grupo relevante por un lado y el individuo natural por el otro.

Las respuestas en torno a la identidad del ciudadano comprometidas con la presunción de una esencia metafísica, optan por la sola vía de la imputación, y

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

resultan análogas a las ofrecidas con respecto a su identidad formal por lo menos en un sentido: a todos los individuos comprendidos en una determinada categoría lógica se les imputan rasgos iguales o suficientemente similares, y se considera que las relaciones entre ellos deben ser planteadas y resueltas en función de esos rasgos. En caso de registrarse la presencia de particularidades no comprendidas en los rasgos considerados como esenciales, tales particularidades se consideran como secundarias. Sólo se subrayan los rasgos considerados *a priori* como esenciales. La dimensión temporal no juega ningún papel, a no ser como escenario para la constante y repetitiva representación de lo mismo. Si bien en ciertos casos se reconoce la posibilidad de influencias sociales que limiten o potencien esos atributos esenciales, y hasta algunas diferencias entre unos y otros individuos, se da por sentada la presencia de un fondo esencial, común e irrebasable, de atributos intemporales. Desde una perspectiva como ésta, la determinación de la identidad del ciudadano puede comenzar preguntando: «¿qué es el ciudadano?». La respuesta será algo parecido a esto: «el ciudadano es un individuo natural con tales y tales rasgos esenciales», o bien: «el ciudadano es una persona que en virtud de su pertenencia a tal comunidad esencial, presenta tales y tales rasgos». Luego, a partir de los rasgos atribuidos, puede preguntarse: «¿cómo han de ser planteadas las instituciones políticas para vérselas con él?». Contestando esta segunda cuestión, al parecer, ya no quedaría mucho más que preguntar. De ahí en adelante, se asume que el reto consiste en ir afinando los mecanismos institucionales, lo cual puede ser bien descrito –desde perspectivas como éstas– en términos de un trabajo de «ingeniería institucional». Así, lo que comienza como una pregunta en torno a la identidad del ciudadano, termina convirtiéndose en una empresa de intervención ingenieril sobre las instituciones políticas.

Preguntas similares a las enunciadas arriba podrían plantearse también en términos no-metafísicos, en cuyo caso: a) no bastará con preguntar *qué* es el ciudadano, antes bien, será indispensable preguntar *quién* es en tanto persona concreta, perteneciente a éste o aquél grupo humano, en éste o aquél tiempo y espacio histórico; b) eso implica la renuncia a una pretensión de esencialidad e irrebasabilidad del lado de las respuestas logradas; c) puede haber reconstrucciones con pretensión de universalidad, pero en todo caso se asumirán como propuestas revisables y corregibles; d) se mantendrán abiertas las posibilidades para la emergencia de identidades no previstas, para la construcción de nuevas identidades, para la exigencia de nuevos reconocimientos y para la elaboración, por parte de los mismos ciudadanos, de respuestas «razonables» –basadas en razones de orden fáctico y/o normativo– para pronunciarse a favor o en contra de modos de ser y de pensar, ya sea que se hallen plenamente reconocidos en un espacio y tiempo determinado, o bien que aspiren a lograr tal reconocimiento; por consiguiente, e) se tratará de respuestas no acabadas, en tanto haya ciudadanos que –parafraseando a H. Arendt–, sean capaces de «iniciar algo nuevo». En suma, las respuestas en torno a la identidad del ciudadano planteadas desde una perspectiva no-metafísica mantendrán el estatus de interpretaciones humanas: revisables, corregibles, y en todo caso ubicables en tiempos y espacios históricos concretos, sin que eso implique negar la posibilidad de plantear ciertas hipótesis con pretensión de universalidad, pero sin que ninguna «pretensión» –sea

particular o universal—, pueda ser esencializada en un momento dado, y así, sustraída de ulteriores interpretaciones y críticas.

De ese modo, mientras desde una perspectiva metafísica la identidad del ciudadano se plantea en términos de la «naturaleza» o la «esencia» de los individuos o los grupos, desde una perspectiva no-metafísica, se concibe como un problema de «seguimiento narrativo» y «seguimiento argumentativo» (ambas nociones de C. Pereda^{xvi}), abordable a partir de la hipótesis de una «condición humana», distinta de una «naturaleza humana», pues la «condición» implica un reconocimiento de la historicidad y múltiples posibilidades de despliegue en los terrenos de la praxis, la interpretación, la crítica y la «variación imaginativa»^{xvii} tanto en lo fáctico como en lo simbólico y lo normativo. En los dos siguientes apartados (22. 2 y 22. 3) nos vamos a concentrar en el análisis de las dos posiciones metafísicas arriba señaladas, mientras en el epígrafe final (23) de este Capítulo nos referiremos a la identidad del ciudadano tal y como puede ser planteada en términos no-metafísicos, como identidad narrativa.

22. 1. Identidad del ciudadano como individuo «natural»

La concepción metafísica de la identidad del ciudadano que considera a éste como un individuo natural se bifurca en dos vertientes ya comentadas en el Capítulo II. La primera (a) es la del *individuo natural egoísta-posesivo*; la segunda (b) es la del *individuo natural solipsista-normativo*. En el primer caso, se considera al ciudadano como un individuo irremediamente egoísta, tal como aparece en diagnósticos planteados por autores que van de Antifonte a una serie de teóricos contemporáneos que se identifican a sí mismos como «libertarios»; en el segundo caso, el ciudadano aparece como un individuo con un sentido de justicia que puede considerarse como universal *a priori*, siempre que sea correctamente desplegado; este diagnóstico es identificable en los análisis de autores estoicos, pero también en los trabajos de ciertos liberales normativistas contemporáneos.

(a)

De acuerdo con la doctrina metafísica que atribuye al ciudadano la identidad de un individuo con tendencia natural al egoísmo, la función de los ordenamientos jurídicos y las instituciones políticas en general, consiste en frenar y/o canalizar «artificialmente» esas tendencias «naturales» para evitar la mutua destrucción de la sociedad y de los individuos que la componen; las instituciones políticas son consideradas como «artificios» estratégicos para mantener a raya las tendencias potencialmente destructivas de los individuos; pero mientras dure la vigencia de tales artificios, podrá presuponerse una oposición constante entre lo que esos artificios establecen y las tendencias naturales e insuperables de los ciudadanos en tanto individuos naturales. El sofista antiguo Antifonte lo plantea así: «lo que las leyes mandan es una imposición extraña. Lo que la naturaleza manda es una necesidad que es parte de nuestro modo de ser. La ley es una convención artificial, no un desarrollo natural. Pero la naturaleza es natural, no convencional, por consiguiente, si tú transgredes las leyes, estarás libre de vergüenza y castigo, provisto que los que participen contigo en la convención no lo sepan, pero no de otro modo; mientras que si buscas reprimir, más allá de los límites de lo que es posible, lo que es inherente a tu naturaleza, el daño que así resulte no podrá ser ni más pequeño por mantenerse en privado, ni más grande por haberse hecho

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

público; puesto que el daño se causa no por lo que la gente piensa, sino por lo que realmente acontece. El punto hacia el cual tales consideraciones se dirigen es este: *que muchas de las obligaciones impuestas por la ley son hostiles a la naturaleza*». ^{xviii}

Quienes aceptan la validez de este tipo de imputaciones metafísicas en torno a la identidad del ciudadano, consideran que una vez establecido *qué es* el individuo, lo urgente es avocarse al planteamiento de diseños institucionales para habérselas con él tal y como es –no como debería ser, porque entonces se enfilarían a un fracaso seguro. Es decir, lo primero es elaborar un diagnóstico antropológico impecable en torno a qué tipo de criatura es de modo irremediable el individuo natural revestido con los ropajes del ciudadano, y cuando se sabe qué hay detrás de ese ser aparentemente civilizado que puebla las sociedades políticas (antiguas o modernas), se requiere meditar sobre las previsiones legales e institucionales necesarias para habérselas con semejante criatura.

A los procesos de aprendizaje social de los individuos no se les otorga un papel realmente sistemático, pues no se les reconoce aptitud para transformar de modo radical los rasgos esenciales del individuo natural metafísicamente presupuesto; por consiguiente, no importa si el individuo es un joven o un viejo; no importa si es un banquero, una «madre de mayo» o una mujer campesina; no importa si ha habitado toda su vida en un céntrico apartamento parisino, en un suburbio de Río de Janeiro o en un pequeño poblado de la sierra chiapaneca; no importa el tipo de relaciones sociales que cultiva y ha cultivado a lo largo de su vida, en uno u otro espacio social, en uno u otro tiempo histórico; de cualquier manera, su racionalidad es entendida como un mecanismo para el cálculo de costos y beneficios, se da por sentado su egoísmo, su proclividad para considerarse a sí mismo como el ombligo del mundo, y se parte del supuesto de su afán posesivo, su proclividad al lucro y su incansable búsqueda de satisfactores individuales. Es decir, se atribuye a todos los individuos, y con ello a todos los ciudadanos, una identidad que bien podría ser la de un próspero traficante de esclavos holandés del siglo XVIII. Si un yanomami de la selva amazónica tiene una idea distinta a esa de lo que es él y los miembros de su tribu, eso no afecta el diagnóstico metafísico del individuo natural, egoísta y posesivo, sino, antes bien, constituye una prueba contundente del salvajismo y la irracionalidad del yanomami.

Al establecer como dato firme una cláusula de relación biunívoca entre racionalidad y egoísmo, se obtiene como consecuencia que la razón del individuo no puede ser sino una razón de todo-y-nada, apta para vérselas con problemas de explicación del mundo y relación instrumental con las cosas del mundo –incluyendo, en el reino de las «cosas», a sus conciudadanos, y desde luego, a cualquier otro individuo que se atravesase en su camino–, pero incapaz para el discernimiento de asuntos de corrección normativa susceptibles de desempeño intersubjetivo, e incapaz, asimismo, para la empatía, la solidaridad o cualquier tipo de actitud desinteresada. Esto se explica porque, desde una perspectiva como ésta, yo como individuo me encuentro en una tensión irresoluble contigo como antagonista potencial: si tanto yo como tú somos irremediablemente egoístas y posesivos, si para mí y para ti ser racionales significa actuar de manera estratégica, entonces resulta irracional pensar que pudiésemos ponernos de acuerdo con respecto a qué sea bueno, justo o deseable para ambos, más allá de mis y tus

intereses presentes. En vez de buscar algo tan descabellado como eso, yo intentaré sacar ventaja de ti, y tú harás lo mismo conmigo. Actuar de otro modo sería irracional. De este modo, se nos atribuye a todos un comportamiento similar al de un inescrupuloso comerciante que siempre actúa como si estuviese a mitad de una transacción de la que busca sacar la mayor raja posible. Si un indio mixe de nuestros días participa con gusto y convicción en las faenas del «tequio» para beneficio comunitario, eso contará como una muestra de su irracionalidad, y de la irracionalidad de quienes piensan, sienten y actúan de manera análoga a él; en todo caso, resultaría aceptable hacer cálculos de costos y beneficios para ver si me resulta más ventajoso participar en el tequio o tirarme descansar para luego disfrutar gratis los beneficios generados por la labor de los otros: eso sí es racional.

Ahora bien, considerando la presencia de enemigos externos, los individuos egoístas-estratégicos –los únicos individuos racionales que pueblan el mundo– podrán establecer contratos sociales para unir sus fuerzas contra sus enemigos reales o potenciales, internos o externos: eso es racional, pero sería irracional aspirar a su compromiso con la solución de los problemas de la sociedad política considerada en su conjunto, o con los problemas de sus conciudadanos, más allá del interés egoísta de cada uno. Si yo contribuyo de algún modo para el mantenimiento de la sociedad de la que soy miembro, es para recibir a cambio algún provecho, por ejemplo, una protección imposible de lograr contando exclusivamente con mis solas fuerzas, y sé que tú haces lo mismo, por la misma razón. En caso de haber identidades colectivas, serán el resultado de la suma de identidades individuales egoístas, o bien serán irracionales. Es decir, que según esto, todos los ciudadanos somos miembros de la sociedad por la misma razón que seríamos socios de una empresa de protección o prestación de servicios, a la que haríamos ciertos pagos a cambio de recibir ciertos beneficios. Si un ciudadano se compromete con su sociedad más allá de eso, será irracional.

Entre los mundos objetivo, subjetivo e intersubjetivo, la identidad de cada individuo egoísta se resuelve fundamentalmente en el ámbito subjetivo a partir de disposiciones egocéntricas sitas en cada uno en la misma medida que en cada otro, en virtud de determinaciones naturales insuperables; las relaciones con las otras personas adquieren el aspecto de relaciones con cosas, puesto que los otros son para mí medios instrumentales o bien obstáculos para el logro de mis proyectos privados –los únicos racionales. Mis relaciones con los otros cuentan, por tanto, como relaciones objetivas, con cosas con respecto a las cuales no puedo sino mantener una actitud instrumental, pero en modo alguno podrán considerarse como relaciones propiamente intersubjetivas que pudiesen dar lugar a compromisos vinculantes con alguna pretensión de corrección susceptible de ser considerada como racional. En suma, frente a nuestros conciudadanos y frente a cualquier otro individuo, nos comportamos como lo hace un depredador forestal ante los árboles del bosque, estamos dispuestos a sacrificar a cualquiera, pero optaremos por el que nos cueste menos trabajo o nos reditúe mayores beneficios. Si un ciudadano se conduce de un modo diferente, será irracional.

Resulta casi sorprendente percatarse de que supuestos como los anteriores se encuentran a racimos en diagnósticos de autores de teoría política que, no obstante ello, se empeñan en enfatizar que sus análisis son completamente «neutrales», estrictamente apegados a los «hechos», y por tanto, limpiamente «realistas». Se

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

trata de autores que insisten una y otra vez en declarar su empeño por averiguar *cómo son* las cosas, en lugar de ponerse a averiguar *cómo deberían de ser*. Pero con tantos y tan fuertes presupuestos, *quizá no estén realizando sus análisis con la <mente en blanco>*, como suponen. Quizás ni sus diagnósticos ni sus propuestas de «ingeniería social» son tan neutrales como su pretensión de cientificidad les exigiría. Puede decirse de esos autores que, a lo sumo, son tan neutrales como podrían serlo los diseñadores expertos del mundo descrito por G. Orwell en 1984: sus presupuestos se les aparecen tan «naturales» que ya ni siquiera los perciben, por eso los asumen de la manera más dogmática que cabe imaginar.

Ahora bien, considerando el carácter metafísico de este tipo de diagnósticos, estos autores se hallan lógicamente imposibilitados para acreditar la existencia de normas o valores con pretensiones de corrección normativa, a menos que se trate de «leyes de naturaleza», «derechos naturales» o algo así, en todo caso, deducibles de la misma naturaleza de donde deducen la identidad metafísica de los homúnculos con que pueblan sus mundos sociales y políticos. Cuando hacen eso, colocan a sus individuos egoístas-rationales-posesivos, incapaces de ponerse de acuerdo entre sí con respecto a lo que es justo, bello o bueno, en un orden cósmico donde no sólo está escrito de antemano lo que *son*, sino también lo que *deben ser*. No sin ironía, podría decirse que, en efecto, semejante orden cósmico sería el reino de la más absoluta libertad; quizá por eso, muchos de los principales defensores de ese tipo de posturas en la filosofía política contemporánea se autodenominan como «libertarios».

(b)

Luego de una larga deliberación acerca de cómo entender la justicia, Cicerón pone en boca de Lelio la concepción de justicia que, finalmente, todos los participantes en el diálogo estarán dispuestos a aceptar: «la verdadera ley es una recta razón, congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones; pero que, aunque no inútilmente ordena o prohíbe algo a los buenos, no conmueve a los malos con sus preceptos o prohibiciones. Tal ley, no es lícito suprimirla, ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por entero, ni podemos quedar exentos de ella por voluntad del senado o del pueblo, ni debe buscarse un Sexto Elio que la explique como intérprete, ni puede ser distinta en Roma y en Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestro y jefe común de todos, autor de la ley, juez y legislador, al que, si alguien desobedece huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza humana, por más que consiga escapar de los que se consideran castigos».^{xix}

He aquí otra concepción de la «naturaleza humana», y otra concepción metafísica de la identidad del ciudadano. En este caso, ante la pregunta de ¿qué es el ciudadano? (¿cuál es su identidad metafísica?), se responderá: «es un ser dotado de una razón que, si la emplea *rectamente*, le permitirá llegar a las mismas conclusiones a las que llegaría cualquier otro ser racional, incluyendo a Dios. Y ello tanto respecto al ser, como al deber ser». Una vez obtenida esa respuesta, se continuará preguntando: ¿cómo debe entonces plantearse la institucionalización de la sociedad política? La respuesta será: «las leyes e instituciones de la sociedad

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

deben ser congruentes con los mandatos de la recta razón, y las acciones de los ciudadanos que se relacionen con los asuntos públicos deben realizarse en atención a lo establecido por esas leyes e instituciones, coincidente con lo que podría concluir cada ciudadano por sí mismo si emplease su razón de modo adecuado».

Desde el siglo XVII, en la teoría política se ha cultivado una concepción análoga a la anterior, salvo en dos cosas. Primero, en lugar de la «recta razón» se habla de un «sentido de justicia» que permite a cada individuo –a partir de una exploración subjetiva, solipsista– arribar por sí mismo a conclusiones normativas impecables e iguales a las que cualquier otro individuo racional llegaría, siempre que cuente con el consabido sentido de justicia, razone honestamente, y sepa deshacerse de sus prejuicios contextuales. Segundo, en lugar de «leyes naturales» o «divinas», se habla de «derechos naturales» o «principios de justicia», accesibles a cada individuo del modo descrito.

Como en la vertiente del individuo natural egoísta-posesivo, en esta vertiente del individuo solipsista-normativo se considera que los procesos de aprendizaje en los contextos sociales e históricos concretos donde los individuos se desenvuelven no hacen gran cosa para transformar sus rasgos naturales. En el caso de la segunda vertiente, las influencias históricas y contextuales pueden mantenerse a raya para que no enturbien el innato sentido de justicia. Cualquier ciudadano que razone de la manera adecuada, llegará por sí mismo a las mismas conclusiones que cualquier conciudadano suyo que haga lo propio, o de cualquier ser racional sea o no sea su conciudadano, todos pueden llegar a las mismas conclusiones racionales: cada uno por su cuenta. Si un ciudadano vietnamita no comparte los resultados de las impecables intuiciones normativas a las que han llegado –supuestamente cada uno por su cuenta– los ciudadanos o los líderes políticos norteamericanos, peor para el vietnamita, porque podrá decretarse, con apego al (único concebible) *sentido de justicia*, su equivocación. Ese error probablemente hará preciso el envío de tropas norteamericanas a Vietnam, para hacerlo entrar en razón.

Puesto que cada individuo podrá reconocer por sí mismo la corrección de las leyes e instituciones justas cuando éstas realmente lo sean, se espera el logro de sociedades virtuosas, donde los individuos podrán hacer o creer todo tipo de cosas en las más diversas materias, siempre y cuando se apeguen de manera puntual a los principios básicos que proveen a la estructura social una impecable base normativa común, planteada sobre los firmes cimientos de una razón de todo-y-todo, apta para vérselas con problemas de explicación del mundo y relación instrumental con las cosas del mundo, pero además, capaz de discernir de manera impecable los asuntos de justicia a partir de un ejercicio meramente subjetivo que puede desembocar en un resultado plenamente Racional –con mayúscula. Las relaciones intersubjetivas no cuentan gran cosa, como no sea a manera de obstáculos para llegar a la única solución justa. La determinación de lo justo no tiene nada que ver con que yo y tú nos pongamos de acuerdo, pues tus opiniones y las mías no pasan de ser opiniones contingentes. Aquí lo importante es determinar Lo Justo con mayúscula, y para eso *no* hay necesidad de mediar palabra. Tú podrás averiguarlo por tu cuenta y yo por la mía. Si tú razonas bien y yo hago lo propio, cada uno llegará por sí mismo a las mismas conclusiones que el otro; si discrepamos, uno de nosotros estará equivocado y requerirá ser sacado de su error.

Entre los mundos objetivo, subjetivo e intersubjetivo, la identidad se resuelve fundamentalmente en un vaivén entre el ámbito subjetivo y el objetivo, sin pasar por el intersubjetivo; desde el ámbito subjetivo, cada uno puede emprender sus procesos de establecimiento de las bases normativas verdaderas, mediante el adecuado despliegue de su sentido de justicia; las relaciones con otros individuos adquieren el aspecto de relaciones entre virtuosos sabedores de lo justo, o bien relaciones entre quienes están en lo cierto y quienes se equivocan y requieren ser corregidos: entre «buenos» y «malos». Si este tipo de doctrina sobre la identidad metafísica del individuo llega a caer en manos de un individuo o un pueblo con poder e influencia sobre otros, puede convertirlo en un temible fundamentalista que andará paseando sus ejércitos por todas partes para instaurar la única forma racionalmente concebible de ser «racional», «justo» y «civilizado».

22. 2. Identidad del c. como miembro de una comunidad «esencial»

La concepción de la identidad metafísica del ciudadano como miembro de una comunidad esencial ha corrido a cargo de políticos interesados en movilizar a la ciudadanía, y también de teóricos políticos. Entre mediados del siglo XIX y hasta la Segunda Guerra Mundial, variantes de esta doctrina contaron con distinguidos representantes intelectuales, quienes la cultivaron bajo la forma de nacionalismos que, haciendo abstracción de las –posiblemente muchas– diferencias culturales, étnicas, históricas y de otros tipos, de los distintos sujetos y grupos comprendidos en cada Estado formalmente establecido, buscaron o inventaron elementos identitarios colectivos que pudiesen enlazar de modo esencial al conjunto de los ciudadanos de cada Estado como miembros de una «Nación». De ese modo –a querer o no– contribuyeron a dar una pátina de racionalidad, o de plano un fuerte aval en términos de autoridad intelectual, a mitos identitarios nacionales que germinaron por todas partes del mundo, y alimentaron formas de «chovinismo», muchas veces belicista, y otras tantas asociado con doctrinas racistas o evolucionistas, que hacían aparecer a los otros, o bien como inferiores por naturaleza, o bien como salvajes a los que nosotros, los «civilizados», teníamos la misión de rescatar de su atraso, aunque fuese a garrotazos, para montarlos en la ola de la modernidad, la ciencia, la democracia, la libertad y el progreso.

Esa doctrina no parece tener hoy demasiados defensores abiertos en el mundo de la teoría política; sin embargo, seguimos viendo como florecen una y otra vez aquellas semillas que creíamos aniquiladas en virtud de las traumáticas experiencias de las dos más grandes guerras que ha protagonizado el género humano en toda su historia, y en virtud de que mucho del combustible ideológico que las alimentó, consistió precisamente en distintas versiones de la tesis de que cada ciudadano debe ser concebido como miembro natural de una, y sólo una comunidad esencial, a saber: su Nación. Esa circunstancia convierte al ciudadano de una Nación en un sujeto con una identidad metafísica radicalmente distinta a cualquier ciudadano de cualquier otra Nación, y lo coloca en una circunstancia permanentemente defensiva u ofensiva; en todo caso, presto para el combate *contra los otros*.

Hoy mismo, en las escuelas de educación básica en México, los estudiantes cantan consignas perfectamente identificables con ese viejo chauvinismo belicista. Por ejemplo, todos los lunes, los niños mexicanos le cantan a la Patria cosas como

éstas: «Mexicanos, al grito de guerra/ el acero aprestad y el bridón...» y para tener la certeza de la victoria militar: «Que en el cielo tu eterno destino, por el dedo de Dios se escribió». También puede haber un chauvinismo estatal, por eso los niños mexiquenses cantan, además de lo anterior: «El Estado de México es una/ prepotente existencia moral/ porción es de la prístina cuna/ de la gran libertad nacional... Son sus hijos, su carne y su sangre/ en la pena, sufridos y estoicos/ en la guerra, patriotas y heroicos...». Y los jóvenes estudiantes normalistas —futuros profesores—, además de los dos cantos anteriores, entonan algo que dice así: «Desde el fondo del azul lago/ del Anáhuac emergió/ una *raza* formidable/ que a la guerra puso en pie/ que a las tribus y a los clanes/ más altivos abatió/ e hizo el trono mexicano/ con valor, denuedo y fe», y también algo como esto: «*Raza* de bronce, *raza* orgullosa/ *raza* que vence, *raza* gloriosa...».

Muchos de los niños y jóvenes que cantan esas cosas, se encontrarán unos pocos años después trabajando en Estados Unidos en calidad de inmigrantes indocumentados, y quizá por suerte, en las escuelas mexicanas se hacen mal incluso algunas cosas que se hacen con mucha frecuencia y durante muchos años; de otro modo, ya habríamos sabido de atentados terroristas en Nueva York, pero perpetrados por fundamentalistas mexicanos. Ya sea que tengan poco o mucho éxito, esas incitaciones para estar siempre prestos a tomar las armas contra los otros, esa machacona insistencia en que formamos parte de una «prepotente existencia moral», que constituimos una «raza» aparte («raza de bronce, raza orgullosa, raza que vence, raza gloriosa»), y que Dios está de nuestro lado (por cierto, Bush y Bin Laden también alegan que Dios está de su lado), son ilustraciones muy claras de lo que hoy no parece estar en la pluma de muchos teóricos políticos dispuestos a defenderlo, pero sí está muy presente en el ambiente político e ideológico de nuestro tiempo; y parece ser ampliamente promovido y aceptado por políticos y ciudadanos de diferentes grupos sociales, en distintas «naciones», «etnias», «comunidades tradicionales», etc., ya sea que coincidan o no con las sociedades estatales de las que forman parte.

Taguieff habla de una «visión esencialista de los grupos humanos», según la cual, cada grupo estaría «dotado de una *identidad esencial* a la que se adhieren todos sus miembros», por consiguiente, «el individuo es reducido a nada más que un representante más o menos típico de lo que imaginamos es el grupo dentro de la naturaleza abstracta o de su esencia».xx Este tipo de postura es muy actual. A diario tenemos oportunidad de leer en los periódicos los estragos que ocasiona alrededor del mundo. Si tan sólo consideramos unas cuantas de las confrontaciones más sangrientas durante los últimos 20 años, veremos que muchas de ellas encuentran su justificación más señalada —aunque en muchos casos no su razón de fondo— en la afirmación y defensa de presuntas *identidades colectivas esenciales*. Los intentos de «limpieza étnica» en la ex-Yugoslavia a partir de mitos identitarios esencialistas de serbios, croatas y musulmanes, las confrontaciones entre católicos y protestantes en Irlanda, las sangrientas e interminables disputas entre judíos y árabes en Israel, los más de tres millones de desplazados y más de un millón de muertos en Sudán, los atentados de la ETA en España, etc. Si consideramos esto, quizá valga la pena echar otro vistazo a esta doctrina consistente en que el ciudadano tiene una identidad metafísica en virtud de su pertenencia a una colectividad esencial.

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

Así como las dos vertientes de la doctrina de la identidad del ciudadano como identidad metafísica de un individuo natural se relacionan estrechamente con lo que en el Capítulo II analizamos en términos del «paradigma del sujeto como individuo natural», así también, la doctrina de la identidad del ciudadano como identidad metafísica en virtud de su pertenencia a una colectividad esencial se asocia de manera puntual con lo que en ese mismo Capítulo analizamos bajo el rubro de la «vertiente colectivista-subyugante» del «paradigma del sujeto como persona». Dentro del paradigma del sujeto como persona, se ubicaron dos vertientes, una de ellas, a la que denominamos «de la autonomía condicionada» se relaciona con un tipo de identidad no-metafísica que analizaremos en el epígrafe siguiente (23), pero la otra coincide en sus términos con la concepción de identidad metafísica del ciudadano que aquí nos ocupa, a saber: la doctrina de la identidad metafísica del ciudadano como miembro de un grupo humano esencialmente distinto de todos los demás, la cual se enlaza, además, con un concepto de razón caracterizado en el Capítulo III en términos de una «razón situada de alcance local», es decir, una razón común –o al menos comunicable– entre los miembros de un grupo considerado como esencial, pero potencialmente inconmensurable en las relaciones entre personas pertenecientes a colectividades esenciales distintas.

La doctrina metafísica del ciudadano como miembro de una colectividad esencial se basa en cinco tesis (o consignas), a saber: 1) lo importante es el todo, no la parte; 2) nosotros somos esencialmente distintos a todos los demás, y mejores que ellos; 3) sería absurdo pensar que uno de nosotros dejase voluntariamente de pertenecer a nuestra colectividad esencial, 4) nuestro sentimiento colectivo se coloca por encima de cualquier razón que pueda ser aducida en contra de nuestros rasgos identitarios esenciales, y por consiguiente: 5) debemos pensar y vivir sólo conforme a las normas de nuestro grupo esencial.

De acuerdo con la primera consigna, dada una colectividad esencial, lo importante es la colectividad: cada miembro individualmente considerado resulta secundario, prescindible. Eso se ilustra en una sociedad como la espartana de hace veinticinco siglos, donde se enseñaba a los niños, desde su más tierna infancia, que su *polis* estaba por encima de cualquiera de ellos, por eso, según se cuenta, los espartiatas preferían regresar a casa yacientes sobre sus escudos antes que volver derrotados de una campaña militar.^{xxi} Pero semejante consigna ya no parece tan impecable en sociedades como la inglesa y la norteamericana, donde a los niños se les enseña desde muy pequeños que lo más importante es el *individuo*, ¿cómo pueden convivir en sociedades como esas, al mismo tiempo, y sin aparente contradicción, las doctrinas individualistas-naturalistas con este tipo de doctrinas comunitaristas-esencialistas que colocan el centro de gravedad en la Patria, y no tienen empacho en hacer llamados constantes al individuo para morir por ella?, ¿acaso no hay algo de esquizofrenia en ese ping-pong que atestiguamos y hasta cultivamos con tanta naturalidad allá y acá? Se trata, en efecto, de un vaivén entre las nociones del individuo natural por un lado, y de la comunidad esencial por el otro; entre la pura razón (abstracta) del individuo solitario por un lado, y el puro sentimiento (patriótico) comunitarista-nacionalista-esencialista del ciudadano por el otro.

La segunda consigna podría resumirse así: «nosotros [somos] los mejores de entre los humanos, los más humanos de entre los humanos»^{xxii}; según esto,

nosotros somos esencialmente distintos a los otros, y mejores que ellos. No hace falta proclamar a los cuatro vientos que uno forma parte de una raza «aria» o de una raza «cósmica» para estar comprometido —en ocasiones de manera muy íntima— con ese tipo de posiciones tribalistas. Así como Hitler abandonó el estadio de Berlín para no verse precisado a entregar la medalla de oro al atleta norteamericano (¡para colmo negro!) que ganó los 100 metros planos en la Olimpiada de 1936; así también vemos a los fanáticos del país *X* pisoteando, desgarrando y quemando la bandera del país *Y* que los venció en un partido de fútbol; así vemos a los ciudadanos del país *A*, dando su apoyo por enésima vez a sus gobernantes en virtud de su versión de que esta nueva campaña militar internacional es «por nuestra seguridad y la de nuestros hijos» y de paso, «por la libertad y la democracia», o por el bien de los ciudadanos que toca en turno ir a rescatar, aunque ellos no quieran. Esto no es nada nuevo, G. H. Sabine lo relata en relación con el imperio romano en estos términos: «el estado universal de los estoicos se prestaba con facilidad a una especie de imperialismo sentimental que permitió a los conquistadores [romanos] imaginarse que no hacían sino asumir lo que la teoría política [moderna] de lengua inglesa ha denominado «la carga del blanco» (*white man's burden*) y que estaban llevando los beneficios de la paz y el orden a un mundo políticamente incompetente»^{xxiii}; así también, vemos a ciudadanos europeos protestando airadamente por la presencia de asiáticos y africanos en sus respectivos países, en una actitud que Habermas llama «chovinismo del bienestar»^{xxiv}; y así vemos a civilizados ciudadanos norteamericanos cazando con sus escopetas a inmigrantes mexicanos y centroamericanos (es decir, seres inferiores) que se atreven a pasar por sus plantaciones en su camino a la conquista del «sueño americano»; y así vemos a los creyentes de determinados credos religiosos, convencidos de que sus únicos «hermanos» son quienes comparten su religión, mientras el resto de la humanidad vive en el error. Por otro lado, es interesante ver como esas actitudes de superioridad de grupo conviven en nuestras sociedades —y de nueva cuenta, sin que nadie parezca notar contradicción alguna— con doctrinas que dan por supuesta: la igual dignidad humana de todas las personas o la aceptación de la existencia de derechos humanos universales.

La tercera consigna reza que si uno es miembro de una colectividad esencial (un grupo religioso, una nación, un grupo étnico, una raza, una comunidad tradicional, etc.), no hay posibilidad de salida: sería absurdo suponer que uno de nosotros dejase, por su propia voluntad, de pertenecer a nuestra comunidad esencial. Quien intentará hacer tal cosa, sería juzgado como un traidor y un ser desnaturalizado. ¿No es eso lo que se deja entrever en las alocuciones de los primermundistas oficiales de inmigración norteamericanos en la crónica de Self arriba relatada? Pero si no se puede salir voluntariamente, ¿qué ocurre si en un momento dado dejamos de compartir ciertas creencias, valores o formas de vida del grupo al que supuestamente pertenecemos de modo esencial? Se abrirían dos posibilidades: la primera es aguantarnos, y continuar como si nada pasara, haciendo y solapando cosas que nos parecen injustas, degradantes o de algún modo incorrectas; la otra posibilidad es denunciar esas cosas para intentar transformarlas, pero en ese caso nos arriesgamos a toparnos de frente con las implicaciones de la cuarta consigna del comunitarismo-esencialista.

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

La cuarta consigna consiste en que, si nos asumimos como miembros de un grupo especial, con rasgos esenciales distintivos, tendemos a considerar que nuestro sentimiento colectivo debe colocarse siempre por encima de cualquier razón que pueda aducirse, sea por parte de alguien de dentro o de fuera. Si es de dentro, el crítico es un traidor y merece el castigo más severo, si es de fuera, es un enemigo. Por consiguiente, si pienso distinto no importa, de hecho no importa lo que yo piense o sienta, frente a la majestad del sentimiento colectivo, el cual representa la misión superior que mi grupo está destinado a jugar en el orden cósmico. La adhesión al metafísico sentimiento colectivo no es un acto de razón: es un acto de fe. ¿Qué importa mi pobre opinión personal frente a esa majestad metafísica representada por el sentimiento colectivo de mi comunidad esencial? Desde luego, nada, y si una opinión personal no importa nada, entonces nuestro «repliegue identitario» se completa de manera perfecta, sin fisuras, pues no puede haber razón alguna –ni de dentro ni de fuera– capaz de conmovirlo.^{xxv}

La quinta consigna puede expresarse así: «tú debes pensar y vivir a imagen de tu comunidad».^{xxvi} La primera idea que nos viene a la mente con respecto a esto es la obligatoriedad del empleo del velo en ciertos países islámicos, pero cabría preguntarse si un antídoto como la prohibición del velo islámico en Francia e Inglaterra podría estar basada en una actitud tan comunitariamente auto-centrada y esencialista como la de los musulmanes que propugnan por el mantenimiento del uso del velo. Si esto no es una épica de «buenos» contra «malos» o de seres racionales contra irracionales, entonces todavía cabe hacerse las preguntas.

Uno de los puntos de más álgida discusión entre liberales y comunitaristas (esencialistas o no), ha consistido en que mientras los primeros se muestran inflexibles en la defensa de sus criterios liberal-individualistas, los segundos hacen otro tanto con criterios atribuidos a la «etnia», la «raza», la «cultura» o la «comunidad» de que se trate, como una colectividad que reclama su irrestricto «derecho a la diferencia». El problema se desencadena cuando un principio individualista-liberal^{xxvii} choca con una forma de vida comunitariamente sedimentada.^{xxviii} En tal caso, el liberal alega que su posición es «universalista», mientras el relativista-esencialista alega que su posición es por lo menos parcialmente inconmensurable con las doctrinas liberales-individualistas. En ambos casos resulta aplicable la crítica de Taguieff en el sentido de que, por esta vía, se busca «someter a los miembros de un grupo determinado a las normas que se suponen propias de ese grupo [sea una etnia, un Estado liberal particular o una metafísica humanidad, cuyos rasgos concebidos desde una posición concreta se asumen como abstractamente válidos para todos]; en definitiva [se busca], controlar las opiniones y los comportamientos de todos aquéllos que pertenecen a su denominada «comunidad»».^{xxix} Y es importante subrayar que ello ocurre en ambos casos, tanto desde la perspectiva del liberal dogmático como desde la del comunitarista dogmático. Se plantea, así, una disputa –que muestra otra faceta del ping-pong del que venimos hablando– entre un universalismo apriorístico, que se niega a escuchar razones porque se supone basado en el empleo de una razón neutral, y un relativismo diferentista que se niega a escuchar razones porque prefiere apelar a sentimientos comunitarios presuntamente indiscutibles. ¿Acaso hay alguna salida no violenta cuando se plantean así las posiciones en juego?

Esas cinco consignas se avienen mal con los rasgos que en general se han atribuido y se atribuyen a la ciudadanía, y sin embargo, han sido endosadas a la ciudadanía desde tiempos antiguos y lo siguen siendo, de manera muy señalada, en los países que actualmente se proclaman a sí mismos como campeones de la libertad, la democracia y el individualismo posesivo.

A juicio de García Canclini, hoy pueden considerarse agotadas las «concepciones ontológico-fundamentalistas de las identidades... Ya no podemos considerar a los miembros de cada sociedad como perteneciendo a una sola cultura homogénea y teniendo por lo tanto una única identidad distintiva y coherente. La transnacionalización de la economía y de los símbolos ha quitado verosimilitud a ese modo de legitimar las identidades».xxx Cabría añadir que, si bien ya no se sostienen estas posiciones «ontológico-fundamentalistas» acerca de las identidades, centradas en comunidades que se asumen como esenciales y cerradas sobre sí mismas; tampoco lo hacen las posiciones, igualmente «ontológico-fundamentalistas» que tienden a concebir al ciudadano como un mero individuo natural. Esas posiciones, colocadas a ambos lados de la mesa de ping-pong, no son ni las únicas posibilidades disponibles para interpretar la identidad del ciudadano, ni las más adecuadas, tal como lo intentaremos mostrar en el epígrafe siguiente. Pero antes, en el siguiente apartado, con el que cerramos este epígrafe (22) haremos un repaso de las implicaciones que tiene, en relación con este debate, la clásica distinción planteada por F. Tönnies entre «comunidad» y «asociación».

22. 3. «Comunidad» vs. «asociación»: un falso dilema

En *Comunidad y asociación*, el sociólogo alemán F. Tönnies formuló un dilema que, desde entonces, ha gozado de gran aceptación como si se tratase de una descripción acabada de las dos únicas alternativas concebibles para plantear las relaciones de las personas con las colectividades, y de paso, las relaciones de los ciudadanos con el Estado y otras asociaciones interesadas por un lado, y por el otro, con la familia y otros grupos menudos con los que las personas realizan verdaderas identificaciones vitales y permanentes, aunque en un nivel emotivo, no racional. A mi juicio, en esta clásica distinción hay claras resonancias del ping-pong del que vengo hablando desde hace rato. La tönniana es sólo una de las variantes de esta manida oposición.

De acuerdo con Tönnies, las formas en que los seres humanos se vinculan entre sí pueden plantearse a tenor de dos conceptos diferentes: ya sea como «comunidad» (*Gemeinschaft*) o bien como «sociedad o asociación» (*Gesellschaft*). La comunidad se refiere a una agrupación fincada sobre impulsos emocionales, no racionales, la asociación se basa en intereses racionalizados; la noción de comunidad es adecuada para referirse a relaciones como las familiares, que son íntimas, privadas, la noción de asociación es más apta para habérselas con las sociedades políticas, y con todo tipo de asociaciones públicas a las que se ingresa en virtud de un interés egoísta; la comunidad es una formación «orgánica», la asociación es una formación «mecánica», un «artificio»; en la comunidad importa el todo, no las partes, en la asociación importan las partes (los individuos) que se unen de manera «provisional e interesada» para lograr propósitos individuales; la pertenencia a la comunidad dura desde el nacimiento hasta la muerte, a la asociación se ingresa «como a un país extraño», y se puede entrar y salir;

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

considerar mala o incorrecta a una comunidad es «violar su significado», en cambio a una asociación se la puede criticar racionalmente; la pertenencia a una comunidad cala en el alma de sus miembros, en cambio la asociación se rige por criterios legales, formales, externos a la persona; la pertenencia a una comunidad implica una completa *communio* de sus miembros entre sí, en cambio a una asociación se entra con miras a lograr un propósito y cada uno de los miembros conserva su independencia en todo lo que no se refiera a ese propósito; la pertenencia a una comunidad es un fin en sí misma, por eso se identifica con una «voluntad esencial», en cambio, la incorporación a una asociación es sólo un medio para el logro de un propósito externo a ella, por eso se identifica con una «voluntad arbitraria» o «instrumental».xxx1 Mientras la comunidad se relaciona con la «fe», la «devoción», la «ternura», los «afectos», la «belleza», la «veracidad» y el gusto de hacer las cosas, la asociación se relaciona con la «razón» calculadora, la «duda», la «mentira» y la búsqueda de ventajas sobre los otros, tal como lo muestra Tönnies en el caso del comerciante: «La voluntad de enriquecerse vuelve al comerciante falto de escrúpulos y egoísta, un individuo para el que todos los seres humanos salvo sus amigos más cercanos constituyen sólo medios e instrumentos para sus fines o propósito; representa la encarnación de la asociación. En sus palabras, la voluntad racional se expresa de manera muy directa. Las palabras que elige están calculadas según su efecto, por consiguiente las palabras veraces, cuando no sirven para esa función, se vuelven con facilidad mentiras, hecho que constituye un método excelente. La mentira se permite en el comercio porque no cuenta como engaño... la mentira se vuelve elemento característico de la asociación».xxx2

Las consideraciones de Tönnies son muy interesantes, de hecho, retratan muy bien el estilo de los debates más recurrentes en torno a estos temas al menos durante los últimos cien años —seguramente mucho más—, sin embargo, a mi juicio, en ellas se plantea un falso dilema, el cual alimenta la certidumbre de que sólo hay dos formas de entender la identidad del ciudadano: en ambos casos, como una identidad metafísica. De un lado se coloca la concepción de la identidad del ciudadano entendido como individuo natural, congruente con el concepto del ciudadano como miembro egoísta-estratégico de una «sociedad» o «asociación» a la que ha ingresado por medio de un contrato voluntario, en atención a sus intereses egoístas exclusivamente, a la manera de Hobbes o Nozick; del otro lado se coloca la concepción metafísica de la identidad del ciudadano como miembro de una comunidad esencial, sin posibilidad de salida ni crítica, a la manera de las doctrinas comunitaristas-esencialistas de las que nos ocupamos en el apartado anterior. De un lado de la mesa queda la sola razón calculadora sin rastros de sentimiento, del otro lado queda el puro sentimiento sin rastros de razón.

Así, pues, tal como lo plantea Tönnies, del dilema quedan excluidas las dos posibilidades representadas por: 1) el sujeto solipsista-normativo del lado del paradigma del individuo natural, y 2) el sujeto de la autonomía condicionada —condicionada por su específica formación en contextos históricos concretos— del lado del paradigma de la persona. Es decir, se excluyen dos sendas posibilidades de analizar la identidad del ciudadano como sujeto susceptible de actuar sobre la base de orientaciones de corrección normativa, sea porque acepta la existencia de leyes eternas acerca de lo justo (1), o porque actúa sobre la base de una autonomía no solipsista y tampoco considerada como infalible, sino intersubjetivamente

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

elaborable, desempeñable y revisable (2). Así, pues, la dicotomía tönianiana deja de lado toda posibilidad de actuación normativamente orientada, a menos que ésta se despliegue en relación con un miembro de la propia comunidad de pertenencia íntima y emotivamente vivenciada.

Ahora bien, de las dos posibilidades analíticas que quedan fuera, una de ellas nos remite de vuelta a concepciones metafísicas, según las cuales existe Una, y sólo una recta razón, o Un, y sólo un sentido de justicia verdaderamente racional y, por consiguiente, universalizable *a priori*, sin consultar a nadie más; la otra alternativa excluida representa una concepción no-metafísica, pues se reconoce enraizada en tiempos y espacios históricos concretos, y no niega la importancia de los criterios de bondad al lado de los de justicia. Supongamos que, en virtud de esas enormes lagunas, decidimos abandonar como eje de discusión la dicotomía tönianiana, y volvemos a concentrarnos en las posibilidades abiertas por la imagen de la mesa de ping-pong; en tal caso, ocurriría que para conceder que la identidad del ciudadano sólo puede concebirse como la de un individuo natural –en cualquiera de sus dos vertientes– o la de un sujeto perteneciente a una comunidad esencial, nos veríamos precisados a conceder tres cosas, a saber: 1) que la razón de los ciudadanos, en tanto seres humanos, sólo puede entenderse o bien como razón abstracta o como razón de alcance local; 2) que los ciudadanos como sujetos sólo pueden ser concebidos como individuos naturales o como miembros de comunidades esenciales, y 3) que las relaciones entre los ciudadanos son, o bien necesariamente egoístas, o bien regidas por criterios normativos universalizables *a priori*, o bien regidas por criterios estrictamente locales, propios de cada comunidad esencial e irrebasables.

Esas tres hipótesis podrían recibir una aceptación muy amplia en nuestros días, sin embargo, por amplia que pudiese ser su acogida, al menos podría concederse el beneficio de la duda para atender tres hipótesis alternativas, a saber: 1') la razón del ciudadano es una razón situada, y comunicable a escala humana; 2') el ciudadano como sujeto es una persona capaz de conducirse de manera autónoma y de mantener pretensiones de corrección normativa, aunque no desde una razón abstracta, sino desde el horizonte interpretativo y valorativo que ha construido como miembro de comunidades de comunicación donde ha aprendido los lenguajes en virtud de los cuales se interpreta y valora a sí mismo, e interpreta y valora a los otros y a lo otro, y 3) las relaciones entre los ciudadanos pueden ser planteadas en cualquiera de las opciones abiertas por un concepto amplio de razón práctica, donde caben consideraciones pragmáticas (estratégicas), ético-políticas (relacionadas con marcos interpretativos y valorativos locales, y relacionados con aspiraciones a una vida buena, tal y como se interpreta en esos ámbitos), y jurídico-políticas, susceptibles de ser entendidas en términos de la búsqueda de una justicia imparcial, y sin embargo, siempre revisable, incluso en sus pretensiones de imparcialidad.

Si las tesis 1'), 2') y 3') no son descabelladas, entonces cabe la posibilidad de interpretar la identidad del ciudadano en términos no-metafísicos, como una «identidad narrativa», la cual puede mantener en pie tanto la pretensión de racionalidad como la de rectitud normativa, tanto la búsqueda de la originalidad personal como la participación en relaciones no sólo instrumentales con otras personas, y ello sin apelar a ningún expediente de tipo esencialista, ni a nivel

personal, ni a nivel comunitario. En lo siguiente nos ocuparemos de analizar esta posibilidad.

23. La identidad del ciudadano como identidad «concreta»

En la Roma republicana se daba importancia al *ius scriptum* y al *ius non scriptum*; a las *mores* tradicionales de los ciudadanos y también a las *leges* formalmente estatuidas de la *res publica*. Por eso, Cicerón se muestra tan entusiasta con aquel verso de Ennio según el cual: «la república romana se funda en la moralidad tradicional de sus hombres». Ese verso, dice Cicerón: «me parece proferido como por un oráculo, tanto por su brevedad como por su veracidad». Roma habría sido impensable si no hubiese contado con unos «hombres sin tales costumbres ciudadanas». ^{xxxiii} Hay, pues, un reconocimiento de que una cosa son las *leyes* formalmente vinculantes para el ciudadano, y formalmente exigibles por él ante los tribunales, y otra sus *costumbres*; éstas pueden ser compatibles con aquéllas –como asegura Cicerón en el caso de los ciudadanos que engrandecieron Roma–, pero pueden ser contrarias y erigirse en obstáculos para su cumplimiento, y pueden, asimismo, no mantener ninguna relación directa con el marco legal e institucional de la *res publica*, y no obstante, ser consideradas como importantes y valiosas por los ciudadanos.

También los griegos tomaban en serio la diferencia y la interrelación entre las *enráphoi nómoi* y las *agráphoi nómoi*, entre las leyes escritas y las leyes no escritas. Las primeras eran formalmente instituidas para la regulación de la vida de la *polis*, y su infracción era motivo de enjuiciamiento ante un tribunal; las segundas no estaban escritas, sin embargo, eran reconocidas de manera general por los ciudadanos, quienes asumían como su deber observarlas; por eso su infracción era motivo de vergüenza y reproche, si bien no de un juicio formal ante los tribunales.

Ahora bien, con la noción de identidad formal del ciudadano (§ 21), sólo se ilumina una de las dos mitades de ese complejo, mientras se deja a la otra en la más completa oscuridad. Llamemos *dimensión vivencial* de la identidad del ciudadano a la parte referida a sus costumbres, creencias y valores en el marco de *formas de vida* concretas, asentadas en buena medida sobre reglas no escritas, pero interpretadas y actualizadas de modo habitual en los tratos cotidianos; por otro lado, llamemos *dimensión formal* de la identidad del ciudadano a aquella susceptible de serle imputada al miembro pleno de una sociedad política sobre la base de los ordenamientos jurídicos vigentes, pero haciendo abstracción de su grado de cumplimiento o incumplimiento y de las razones de una u otra cosa.

Cuando la identidad del ciudadano es abordada desde una perspectiva estrictamente formal, se enfatiza únicamente aquello que se encuentra establecido en las leyes vigentes de su sociedad política, pero desde un abordaje semejante puede pasarse por alto la autocomprensión y la autovaloración del ciudadano concreto, incluso en lo relativo a su pertenencia a una sociedad política formalmente establecida. En el otro extremo, un abordaje de la identidad que desatendiese por completo la dimensión formal, podría no estar referido al tratamiento de la identidad de ciudadanos en tanto ciudadanos, sino simplemente de personas en tanto partícipes en determinadas formas de vida, con costumbres,

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

creencias, formas de relación y querencias particulares; éste es el caso de las identidades de cuya reconstrucción se ocupan etnógrafos, antropólogos culturales y sociólogos cualitativos, pero no específicamente los estudiosos de la ciudadanía y la política.

Ahora bien, si nuestro cometido aquí es explorar posibilidades para el entendimiento de la identidad del ciudadano, en tanto identidad: a) *concreta* y no sólo formal, b) *del ciudadano* y no de cualquier tipo de personas; entonces resulta preciso considerar al sujeto de esa identidad en tanto miembro formal de un orden jurídico-político, y también en tanto partícipe en determinadas formas de vida concretas. Tales formas de vida no se prestan para ser supuestas o deducidas a partir de ordenamientos jurídicos, pero se relacionan de una u otra forma con la observancia o transgresión de esos ordenamientos, bien como apoyos o como obstáculos. Esas formas de vida incluyen también elementos con registros ubicados al margen de lo jurídicamente exigible, ya se trate de acciones, formas de interacción, formas de pensar o valoraciones que se sustraen a lo comprendido como parte de la estructura jurídico-política básica de un Estado. Si se consideran estas posibilidades, entonces resulta que nuestro propósito al abordar la identidad del ciudadano en términos de «identidad concreta», sólo podría ser colmado si se toman en serio las dimensiones formal y vivencial en su interrelación.

¿Qué ocurre si solamente atendemos el ala formal del problema? Un análisis de las leyes escritas permitiría imputar al ciudadano determinada identidad formal; bastaría con establecer las consecuencias de los supuestos legales y atribuirlos al ciudadano abstractamente considerado. Siempre habría un margen abierto para interpretaciones alternativas, y por tanto, para conflictos entre interpretaciones rivales, pero ¿cuál sería el objeto de esas interpretaciones y esas disputas? No el ciudadano concreto, sino las normas y principios legales que dan asiento a su condición formal, legal. ¿Qué ocurre cuando se presenta una *distancia* entre los supuestos del derecho escrito y las formas de vida de los ciudadanos?

En México, esa situación de distancia entre la dimensión formal y la dimensión vivencial de la identidad del ciudadano, no ha sido la excepción sino la norma. En 1827, recién consumada la Independencia, M. Busto publica su *Catecismo civil o instrucción elemental de los derechos, obligaciones y gobiernos en que debe estar impuesto el hombre libre*; con ese tipo de obras se intentaba enseñar a los niños –futuros ciudadanos– mexicanos, cuáles eran sus derechos y obligaciones formales, en qué consistían las nuevas instituciones políticas formalmente establecidas, y cómo habrían de relacionarse con ellas y por medio de ellas. En el *Catecismo civil* de Busto (y en muchos otros publicados por ese tiempo^{xxxiv}) se planteaban preguntas seguidas de sus respuestas, para que los niños las aprendieran de memoria. Una vez realizada esa labor de memorización, se suponía que los estudiantes sabrían lo *qué significaba ser un ciudadano mexicano*, y se conducirían de la manera debida en su oportunidad. Veamos un ejemplo. Pregunta: Cuando se dice que los ciudadanos mexicanos «son iguales ante la ley, ¿qué ha de entenderse? Respuesta: Que sus derechos son igualmente respetados o sostenidos por ella: es decir, que tanto cuida de la conservación, perfectibilidad, propiedad, libertad, etc., del pobre como del poderoso, y que tanto éste como aquel pueden ser aptos e idóneos para los empleos teniendo instrucción y virtudes; y que

deben ser igualmente castigados cuando quebranten las leyes sin atender a su condición o fortuna».^{xxxv}

Supongamos que en 1827 estuviese vigente una Constitución política donde se acreditase lo dicho en el mencionado *Catecismo civil*,^{xxxvi} ¿eso significa que por estar *escrito en la Constitución*, podía considerarse ya como una *forma de vida*?, ¿tales postulados se podían acreditar como parte de la identidad vivencial de los ciudadanos?, o dicho de otro modo: ¿se podía presuponer una convergencia entre leyes y costumbres? Si atendemos las crónicas de aquella época, la respuesta es un enfático *no*. Más aún, ciento ochenta años después, todavía no se ha logrado tal cosa en México, como lo acreditan múltiples casos de los últimos años, donde no parece que los derechos de los ciudadanos sean «igualmente respetados» cuando se trata de «pobres o poderosos», «sin atender a su condición o fortuna»; lejos de eso, en la práctica cotidiana pareciera haber en México unos «derechos» para una periodista, y otros para un gobernador aparentemente coligado con una red de pederastas adinerados; unas «leyes» para los manifestantes oaxaqueños, otras para los policías oaxaqueños y otras para los gobernadores oaxaqueños; unas para los victimarios de militares y otras para los victimados por militares; unas «leyes» para los hijos de la esposa de un ex-presidente, y otras para cualquier hijo de vecino; incluso al interior de las prisiones, unos reos tienen más «derechos» que otros, o mejor dicho: *algunos tienen privilegios*.

¿Cómo es eso posible?, ¿no se supone (formalmente) que entre conciudadanos no puede haber «privilegios», pues a diferencia del *ancien régime*, ahora no hay «súbditos» sino ciudadanos con los mismos *derechos* y no cabe la existencia de clases de ciudadanos con *privilegios especiales*? Sí, eso se supone, y hasta puede concederse como un dato de la identidad formal de un ciudadano mexicano (en tiempos de M. Busto, y también hoy), pero nada de eso puede presuponerse como constitutivo de la identidad vivencial de un ciudadano mexicano. La identidad vivencial no es ni deducible ni supponible a partir del marco legal formal, antes bien, es elaborada y reelaborada por los ciudadanos en tanto personas y miembros de grupos concretos, durante sus experiencias de todos los días. La diferencia entre las dimensiones formal y vivencial de la identidad del ciudadano es especialmente relevante en países donde los privilegios (informales) se burlan constantemente de los derechos (formales): ya sea «en lo oscurito», o bien a plena luz del día. Cualquiera que haya vivido en México durante algún tiempo, ha de saber que es un «charolazo», una «palanca», una «mordida» o un «coyote». Son instituciones sociales aunque *no* son instituciones *formales*.

Ya hemos referido en otra parte de este documento la obra de F. Escalante, donde se refiere a los «ciudadanos imaginarios» del siglo XIX mexicano.^{xxxvii} De esos «imaginarios» ciudadanos, bien podría decirse que su identidad formal era absolutamente contrastante con su identidad vivencial, pues aunque se reconociese formalmente que todos eran iguales ante la ley, eso no tenía mayor relevancia en una situación concreta de interacción entre un hacendado y un campesino, entre un clérigo y un campesino, entre un militar y un campesino, entre un propietario de minas y un campesino. La identidad concreta de esos «ciudadanos imaginarios» implicaba una abierta distancia entre los predicados que les eran atribuibles en virtud de su identidad formal, y los que lo eran en virtud de su identidad vivencial como personas concretas y como miembros de determinados grupos sociales

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

concretos, es decir, como hacendados, clérigos, militares, dueños de minas o (simples) campesinos. Así, en lugar de las normas formalmente establecidas en el derecho, los «imaginarios» ciudadanos mexicanos se veían precisados a conducirse conforme a las «reglas del juego» que efectivamente se jugaba en esa sociedad —sin importar si recordaban o no las enseñanzas del *Catecismo civil*. Jugar de acuerdo con las reglas del juego que efectivamente se jugaba, era para algunos condición de ascenso social y económico, para otros resultaba indispensable para conservar y hacer valer sus *privilegios* especiales, y para la mayoría era condición de supervivencia. Esas «reglas del juego» no estaban contenidas en documentos legislativos formalmente vinculantes —y, desde luego, tampoco en los catecismos civiles—; sin embargo, desatenderlas implicaba fracasar en el «juego».

Seguramente el caso mexicano no es *sui generis* en el sentido de la posible distancia entre, por un lado, la identidad formal imputable a los ciudadanos en virtud de su membresía en un orden jurídico-político formalmente establecido y vigente, y, por otro lado, su identidad vivencial, construida al compás de su participación cotidiana en formas de vida concretas, pero no siempre congruentes con los principios legales. En uno de sus escritos, A. Cortina dice que: «una buena parte de los países de habla hispana se encuentra enfrentada a un problema realmente espinoso: sus constituciones, recientes las más de las veces, han sido elaboradas con todo esmero por expertos en derecho constitucional comparado y por filósofos formados en los países más desarrollados. Son constituciones moralmente perfectas en su impecable formulación; son, en su mayoría, constituciones rawlsianas»^{xxxviii}; sin embargo, lo «espinoso» del problema se pone de manifiesto cuando se constata la distancia que media entre esos «filósofos kantianos», esas «constituciones rawlsianas», y esos pueblos —a los que la autora caracteriza como— «hobbesianos». (Ignoro si los pueblos iberoamericanos son hobbesianos, si sus filósofos son kantianos y sus constituciones son rawlsianas, aunque dudo mucho que puedan hacerse semejantes generalizaciones; me interesa, sin embargo, subrayar lo siguiente:) Cortina llama la atención sobre las diferencias que puede haber entre los marcos conceptuales de los filósofos, las bases jurídicas establecidas por los legisladores —y presuntamente tuteladas por los tribunales—, y las formas de vida habituales de los ciudadanos. La identidad vivencial de los ciudadanos se pone de manifiesto en esas formas de vida, y puede llegar a ser limpiamente distinta de su identidad formal. Ahora las preguntas son: ¿sería posible eliminar esa distancia?, ¿sería *deseable* hacerlo?

Una forma de reducir la distancia entre las dimensiones formal y vivencial de la identidad del ciudadano podría colocarnos en los linderos del *Mundo feliz* huxleiano, por ejemplo, sometiendo a los ciudadanos a procesos de condicionamiento clásico análogos a los empleados por Pavlov con los perros de sus experimentos: suena una campana, señal de proximidad de comida, el perro comienza a salivar; o bien: se da una señal por parte de una autoridad estatal, es indicio de un premio o un castigo inminente, el individuo reacciona de acuerdo con un condicionamiento que opera en él de manera automática. Si esto se hiciera, quizá no habría infractores de la ley, aunque sería altamente discutible si habría ciudadanos, y si se estaría respetando o no la dignidad humana, en caso de tener esto alguna importancia en un contexto semejante. Pero si esa no es una alternativa demasiado tentadora —y desde luego no lo es para quienes pensamos que los

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

problemas políticos no son reducibles a problemas instrumentales, pues abarcan problemas éticos y morales de modo irrenunciable—, podríamos considerar esa distancia como un presupuesto a tener en cuenta en todos aquellos casos donde las instancias jurídico-políticas no agotan la totalidad de los aspectos existenciales comprendidos en la identidad vivencial de los ciudadanos en tanto personas complejas, con gustos, aficiones, convicciones y hábitos de los que, en ciertas áreas, no tienen obligación de rendir cuenta ante ninguna autoridad política formal, y ni siquiera ante sus conciudadanos.

También es posible observar como el acortamiento de las distancias entre los derechos formales de los ciudadanos, y su efectiva exigibilidad, ha sido uno de los mayores impulsos para las luchas de la ciudadanía a lo largo de las últimas tres décadas. Pero las luchas ciudadanas se plantean en dos frentes muy importantes. Uno es el recién mencionado, cuando los ciudadanos se avocan a exigir el respeto de derechos que ya se encuentran estatuidos y, sin embargo, no se cumplen. El otro se dirige a exigir el establecimiento de nuevos derechos, la creación de nuevas leyes e instituciones, o la reforma de las existentes, y ello ocurre cuando los ciudadanos no se identifican con las que se encuentran formalmente vigentes, no les resultan adecuadas para dar cauce a sus aspiraciones, y además de eso, son capaces de organizarse para plantear sus posiciones alternativas. En ambos casos se pone de manifiesto la posible fecundidad de conservar, al menos en ciertas áreas, una distancia y una tensión constante entre la identidad formal y la identidad vivencial de los ciudadanos. En un caso, esa tensión permite el planteamiento de demandas en virtud de identidades vivenciales emergentes que no son todavía debidamente atendidas con el marco jurídico vigente; en el otro caso, esa tensión se establece entre lo que los ciudadanos perciben como sus derechos y lo que experimentan como la falta de respeto de los mismos por parte de sus pares o de las autoridades estatales.

Así, pues, no parecemos estar autorizados para decretar desde la academia, y ni siquiera desde la suprema legislatura de un Estado, una coincidencia sin más entre la identidad formal y la identidad vivencial de los ciudadanos. Una razón de mucho peso que iría en contra de una completa confluencia es la siguiente: en la identidad vivencial de los ciudadanos hay amplios espacios para la autodefinition existencial de las personas que la legislatura no debe estar autorizada a decidir, como no sea en un Estado totalitario, la otra razón es la posible fecundidad de una tensión entre ciertos aspectos de ambas dimensiones de la identidad concreta del ciudadano. *Eso otro*, esos otros elementos de la identidad vivencial del ciudadano, legítimamente sustraibles a la acción estatal, pueden ser distintos de una sociedad a otra y de un tiempo a otro, pero en cada caso desempeñan su papel cuando el ciudadano se halla ante la disyuntiva de atender o no atender, de hacer como que atiende o de oponerse abiertamente a los postulados del derecho formalmente estatuido. Por ejemplo, *C* tiene el derecho a votar como ciudadano, pero como miembro de un grupo religioso, *C* tiene proscrita la participación en asuntos políticos, y considera su deber no participar en ese tipo de asuntos; o bien, en el pueblo *P*, todos los habitantes saben que está prohibido talar árboles del bosque *B*, pero esos mismos habitantes saben que la madera de *B* es y ha sido históricamente una fuente de recursos para las familias de *P*, por eso, en lugar de conformarse con

acatar la prohibición, se «echan aguas» entre ellos para evadir la vigilancia de los inspectores estatales mientras talan, transportan o comercializan los recursos de *B*.

El problema es muy complejo porque se requiere un área de *coincidencia*, como la sugerida por Rawls con su idea del «consenso traslapado», y no basta con un simple traslape, se requiere un área de *compromiso* con los principios cívicos fundamentales, como lo sugiere la idea de «identidad cívica» de Beiner o la idea de Habermas del «patriotismo constitucional». Fuera de esa área de coincidencia entre las dimensiones formal y vivencial de la identidad del ciudadano, se precisa el respeto de una extensa área de no-coincidencia; sin embargo, aún en ella, resulta indispensable que las creencias, hábitos y formas de relación resulten «razonables», «aceptables» y compatibles, por ejemplo, con los procedimientos democráticos y con el respeto a ciertos derechos considerados como inatacables, aun cuando hayamos presenciado e incluso participado como ciudadanos, en su replanteamiento, y aun cuando no estemos seguros de si en un futuro habremos de contar con buenas razones para seguirlos considerando como inatacables.

En todo caso, no conviene confundir la identidad formal con la identidad vivencial del ciudadano, se trata de dos dimensiones con sus respectivas especificidades. Una se presta para ser establecida por imputación, la otra requiere un grado considerable de autocomprensión y autovaloración (así sea intuitiva y no tematizada) del ciudadano concreto, en tanto persona específica y en tanto miembro de uno u otro grupo social particular. La relación entre ambas dimensiones identitarias constituye la base para entender cómo y por qué los ciudadanos concretos se relacionan de un modo u otro con los ordenamientos jurídicos formales. ¿Cómo podríamos acercarnos al entendimiento de la identidad concreta de los ciudadanos? Considero que una forma prometedora de hacerlo es apelando a la noción de «identidad narrativa», según la cual: «la identidad es una construcción que se relata».^{xxxix} Pero: ¿cómo se relata?, ¿a partir de qué se relata?, ¿qué importancia tienen esos relatos?, ¿quién elabora esos relatos?, ¿cuándo?, ¿por qué?, ¿sólo una vez?

23. 1. Identidad del ciudadano como identidad narrativa

El ciudadano, en tanto sujeto de una identidad concreta como identidad narrativa es una persona, y las colectividades relevantes para él en tanto persona no coinciden necesariamente con las sociedades políticas formalmente establecidas, es decir, los Estados; éstos pueden ser relevantes, pero no necesariamente ocupan un lugar protagónico desde la perspectiva de la identidad narrativa del ciudadano; por consiguiente, pueden no serlo de su identidad vivencial aunque lo sean de su identidad formal.^{xl}

Es el caso de millones de habitantes de Estados africanos, agrupados políticamente con base en fronteras trazadas por los antiguos colonizadores. Muchos africanos son formalmente reconocidos como «ciudadanos» en sus Estados; pero luego de décadas de contar presuntamente con ese tipo de identidad formal, los encontramos *relatándose* a sí mismos como miembros de sus tribus o naciones, sin que su membresía formal a uno u otro Estado signifique para ellos algo más que una fuente de interferencias a sus formas de organización internas: significativas y apreciadas como propias. En México, Marcos Sandoval —quien se afirma a sí mismo como miembro de la «nación triqui»— ilustra este asunto

mediante el siguiente *relato*: «hemos domesticado el maíz, ese alimento sagrado que nos ha dado la existencia, y lo seguimos mejorando. Aun así... cuando llega un agrónomo a nuestros pueblos nos dice que el maíz ya numerado y producido en su centro de investigación es mejor; si construimos una casa con nuestros conocimientos y materiales propios, llega un arquitecto y nos dice que para ser dignos tenemos que vivir en una de material industrializado; si invocamos a nuestros antiguos dioses, llegan los religiosos a decirnos que lo nuestro es superchería... A 500 años de una dolorosa relación, el mundo occidental tiene una deuda con los pueblos indios de América...: el reconocimiento y respeto a nuestra diversidad cultural, en lo jurídico, en lo educativo, en lo económico, en lo social y en lo político; en suma, a nuestra existencia».^{xii} En un *relato* tan actual como éste, se nota con claridad la diferencia entre la identidad formal de Marcos Sandoval como ciudadano mexicano, y su identidad vivencial como miembro de la «nación triqui», el resultado es, desde luego, una identidad concreta irreductible tanto a su mera identidad formal como a su mera identidad vivencial. Cuando este personaje plantea demandas de reconocimiento como *ciudadano mexicano* y como *indio triqui*, hace patente la fecundidad de la tensión entre ambas dimensiones de su identidad concreta, narrativamente articulada.

Un ciudadano en tanto persona y una colectividad de ciudadanos en tanto colectividad de personas, —sean conciudadanos o no—, realizan constantemente intercambios materiales y simbólicos, dialógicos y estratégicos, y los realizan con otras personas y con otras colectividades; en el transcurso de esos intercambios, las personas y las colectividades elaboran y reelaboran sus propios lenguajes, creencias, valores, formas de ser y de hacer las cosas, y todo ello lo ponen en juego a la hora de elaborar sus relatos en torno a cuestiones del tipo de: ¿quién soy «yo»? ¿quiénes somos «nosotros»? ¿quién eres «tú»? ¿quiénes son «ellos»? ¿quién es «él»? ¿quiénes son «ustedes»? y a partir de eso: ¿cómo cabe relacionarme «contigo», con «él», con «ellos»...?, ¿cómo es esperable (y cómo sería deseable) que «tú» te relacionarás con «nosotros», «conmigo»...? Los *relatos indicadores de quién es quién*, se plantean y se interpretan desde ciertos horizontes hermenéuticos implícitos o explícitos, pero, en todo caso, históricamente contruidos^{xlii}, a partir de los cuales, las personas y las colectividades llevan a cabo procesos de autocomprensión y autovaloración de sus identidades, y procesos de imputación de identidades a otros, cercanos o lejanos, a nivel personal y colectivo.

A partir de las narraciones que los ciudadanos hacen de sí mismos y de los otros, pueden coadyuvar en la preservación de formas de vida (la suya y las de otros), pero también pueden participar en su transformación, a veces lenta y no reflexiva, a veces rápida y de algún modo intencional, a veces pacífica y dialógica, a veces estratégica y violenta; pero así como no hay formas de vida sin personas que las produzcan, tampoco hay personas cuya constitución como tales no esté asentada en formas de vida con sus propias narraciones en torno a su lugar en el mundo. Tal como se entiende aquí, la construcción narrativa de la identidad del ciudadano en tanto persona concreta y en tanto miembro de grupos concretos no se compromete ni con un diagnóstico metafísico universalizable *a priori*, ni con el diagnóstico de unos horizontes hermenéuticos radicalmente locales, cerrados sobre sí mismos y sólo accesibles a los miembros de cada grupo interno, sino, lejos de eso, reconoce tales horizontes como *porosos* y *comunicables* a escala inter-

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

subjetiva, inter-grupal, y, en última instancia, a escala humana, bajo ciertas condiciones.^{xliii} Todo esto es congruente con la vertiente de la autonomía condicionada del paradigma del sujeto como persona, con la vertiente de una razón a escala humana del paradigma de la razón situada, y con el paradigma de las relaciones civiles como relaciones prácticas, tal y como fueron analizados en la Segunda parte de este documento (Caps. II, III y IV).

Ante la noción de identidad concreta del ciudadano entendida como identidad narrativa, no se abre el cielo entre rayos y centellas para que aparezcan: Dios, La Naturaleza, La Razón Abstracta, La Esencia de la Tribu o el Espíritu de la Patria, con su aura deslumbrante, a decirles a los ciudadanos abstractos la última palabra con respecto a su identidad. En lugar de eso, los ciudadanos aparecen como unos caminantes humanos que no saben bien a bien: dónde están, quiénes son, de dónde vienen ni adónde van; sin embargo, disponen de una capacidad que les permite realizar interpretaciones con respecto a esas cosas; C. Pereda la llama «capacidad de seguimiento narrativo»^{xliv}: las identidades de esos caminantes humanos se construyen y reconstruyen en virtud de esa *capacidad de seguimiento narrativo*, desplegada por cada ciudadano y cada colectividad, no sólo estatal, en muy diversos espacios en los cuales los ciudadanos se relacionan en tanto personas y miembros de grupos con otras personas y grupos.

La identidad narrativa del ciudadano viene a ser, entonces, una cierta manera en que, en un momento dado, ha llegado a cristalizar ese juego de autointerpretaciones elaboradas por cada persona y cada colectividad, e imputaciones provenientes de otros seres humanos concretos, y de ordenamientos jurídicos formales. A partir de todo ello se elaboran y reelaboran los relatos acerca de quién se es, en tanto persona y en tanto miembro de colectividades, entre las cuales se cuenta una determinada sociedad política formalmente establecida, cuya importancia relativa frente a otras agrupaciones puede ser muy variable. Dependiendo de la identidad narrativa de cada persona y grupo, se abren unas u otras posibilidades para establecer cómo cabe relacionarse con los otros y cómo cabe a los otros relacionarse con uno, sean o no conciudadanos.

De la identidad narrativa del ciudadano se pueden decir varias cosas, a saber: 1) se basa en un seguimiento narrativo abierto a invenciones y reinvenções acerca de quién se es; 2) es una identidad en devenir, cuyos derroteros no están fijados ni son fijables de antemano; 3) no se construye de manera distanciada de los problemas de la vida cotidiana, sino al fragor de las relaciones –muchas veces urgentes y cruciales– con el «otro» y consigo mismo; y 4) es la base sobre la que se articula quién se «es», quién se «puede ser» y quién se «debe ser», en tanto persona y en tanto miembro de colectividades de pertenencia, incluyendo, entre otras, al Estado. Creo que vale la pena detenerse un poco en cada uno de estos cuatro rasgos.

(1)

La identidad concreta del ciudadano se basa en un seguimiento narrativo abierto a invenciones y reinvenções en torno a quién se es, y ello ocurre tanto al nivel de la identidad personal como de las colectivas, y afecta tanto los predicados de la identidad formal como de la vivencial, pues ambos son susceptibles de reelaboraciones. Uno se podría preguntar: ¿por qué inventar? la respuesta puede

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

comprender dos posibilidades, una intencional, otra no-intencional, no siempre fáciles de deslindar entre sí.

Desde el ángulo no intencional es preciso considerar que la identidad del ciudadano no se construye ni se puede construir desde un espacio *neutral*, pues se interpreta y se valora desde lo que uno es, no desde lo que no es, se interpreta y se valora desde los marcos conceptuales de que uno dispone, no desde los que no dispone: no desde la nada. F. de Coulanges nos provee una ilustración de esto: «entre los antiguos [dice] existía una creencia muy definida y muy viva, en virtud de la cual cada ejército iba acompañado de sus dioses... Al combatir contra el enemigo, cada cual creía también combatir contra los dioses de la otra ciudad»^{xlv}; siendo así, ¿qué de raro tendría encontrar en las *narraciones* de las victorias o las derrotas, la participación activa y decisiva de los dioses amigos y enemigos? Ese tipo de creencias y actitudes no han quedado atrás, ¿acaso no sabemos que los pilotos de los modernos aviones caza-bombarderos se encomiendan a su Dios antes de salir a una misión, por ejemplo, para ir a bombardear una aldea en Irak?

Por otro lado, las narraciones con que se tejen las identidades de los ciudadanos pueden ser objeto de invenciones con intención *adoctrinadora*, como cuando se enseña a los niños en las escuelas lo que L. González llama la «historia de bronce»^{xlvi}, artificialmente embellecida en algunos aspectos, dramatizada en otros, con héroes y antihéroes, con leyes e instituciones venerables por su procedencia gloriosa...; hay también invenciones narrativas cuya intención no parece ser sólo adoctrinadora, sino abiertamente *manipuladora*, orientada a inducir en los ciudadanos ciertas creencias y hábitos con la finalidad de hacerlos más dóciles, más obedientes, más resignados o, de algún modo, más proclives a una conducción interesada, ya sea por parte de políticos o de ofertantes de bienes y servicios que, en las últimas décadas, con ayuda de las modernas tecnologías de información, han mostrado su eficacia para inventar «necesidades» entre los ciudadanos que para ellos no son sino *consumidores*, y por cierto, manipulables.

En cualquier caso, se requiere tener cuidado con la distinción analítica entre las invenciones intencionales y las no intencionales, y con la tesis de que la identidad narrativa se basa en ciertas invenciones. Por mi parte, dudo que pueda haber un solo relato identitario personal o grupal que no descanse hasta cierto punto en invenciones; sin embargo, una vieja forma de descalificar al otro con quien no se está de acuerdo consiste en descalificar como *meras invenciones* los relatos en que funda su identidad, y una forma de afirmarse a sí mismo (de manera personal y/o grupal) es asumir los relatos propios como *los verdaderos*, por ejemplo, durante los últimos siglos, desde los países con mayor desarrollo científico y técnico se ha optado por afirmar los relatos propios como «neutrales», apegados a los «hechos» y «científicos»^{xlvii}, mientras se descalifican los relatos ajenos por no cumplir con esos requisitos. Lo interesante de esto es percatarse de que Helmut Kohl relata en sus memorias lo molesto que era para él hablar con Bush, por la costumbre de éste último de apoyar sus posiciones invocando a Dios a cada momento: ¿cómo disentir de alguien que habla en nombre de Dios, aunque lo haga para defender burdos intereses económicos?

(2)

La identidad concreta del ciudadano como identidad narrativa esta abierta a nuevas posibilidades de elaboración, cuyos derroteros no están fijados ni son

fijables de antemano. En la constitución siempre revisable de la identidad vivencial y formal del ciudadano, la acción y la palabra desempeñan los papeles protagónicos. Los cómo, cuándo, por qué y para qué de las acciones (y omisiones) se ponen de manifiesto por medio de las palabras, pero también las palabras se ponen a prueba en las acciones. Siempre es posible hacer y decir otra cosa, interpretar de otro modo lo que se dijo o se hizo; frente a esas posibilidades siempre abiertas, las preguntas en torno a mi y nuestra identidad no pueden considerarse como ya resueltas, de una vez por todas, en un momento determinado de una historia de acción, y de una trama narrativa, todavía en marcha. Por eso, la labor de *seguimiento narrativo* de las identidades difícilmente podrá considerarse como un expediente cerrado mientras haya ciudadanos con capacidad de acción y de discurso.^{xlviii} En virtud de la acción y la palabra, los ciudadanos en tanto personas se responden a sí mismos y responden a otros quiénes son. En el poder ser narradas las acciones humanas se encuentra la posibilidad de identificación de las personas y los grupos sociales como siendo los mismos a lo largo de sus transformaciones. La trama de la acción, con sus posibles «nacimientos» y «muertes», se reelabora en la trama de la narración que se relata, así, la identidad de la persona y del grupo no aparece como una identidad fija, limitada a aplicarse (como si permaneciera estática) en una u otra circunstancia, sino como una identidad en devenir: abierta a nuevos nacimientos y también a nuevas muertes, acreditables mediante otros tantos relatos. Al enfrentar las circunstancias siempre cambiantes, al intervenir en esas situaciones y al contribuir a su reproducción o transformación, las identidades vivenciales y formales de los ciudadanos se ponen en juego, y al hacerlo, se abren a sus propias posibilidades de re-elaboración, sin que pueda predecirse el curso que tomarán, pues eso es parte medular de lo que está en juego, y en ese juego, los seguimientos narrativos propios, y los de los otros, desempeñan un papel crucial, como parte de las acciones y no como meras palabras ajenas a la acción.

(3)

La construcción y reconstrucción de la identidad vivencial del ciudadano se realiza al fragor de sus relaciones –a veces habituales y revestidas de «naturalidad», pero a veces urgentes y cruciales– con el otro, con lo otro y consigo mismo. Los «nacimientos» y las «muertes» que se experimentan y se narran pueden estar a medio camino entre el recuerdo y la invención, entre la remembranza y la «variación imaginativa» de la historia –como la llama Ricoeur. Esas variaciones imaginativas no son simples manifestaciones de un gusto por la invención, sino, muchas veces, son síntomas de cómo nos gustaría vernos a nosotros mismos, o de qué manera no quisiéramos volver a vernos nunca más: como ilustración de lo primero está la batalla del cinco de mayo, tan celebrada en las ceremonias cívicas en México, porque, según la narración: «ese día las armas nacionales se cubrieron de gloria frente a uno de los ejércitos más poderosos del mundo», o sea que «¡Sí se puede! ¡Sí se puede!»; como ilustración de lo segundo, se recuerda con dolor la pérdida de más de la mitad del territorio mexicano con la separación de Texas y la guerra del 47. Y así, de acción en acción, y de relato en relato, se van configurando las identidades de los ciudadanos en tanto personas singulares y en tanto miembros de colectividades, frente a otras personas y colectividades.

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

Mediante las expresiones lingüísticas «yo», «tú», «él/ella», «nosotros», «ustedes», «ellos/ellas», los ciudadanos en tanto personas y las colectividades realizan «identificaciones» y «contraidentificaciones». Si yo soy «yo», entonces no soy «tú», soy tan irreductible a ti como tú a mí; y del mismo modo, si soy parte de «nosotros», entonces no soy parte de «ustedes». Esto último no significa una necesaria coincidencia con la tesis metafísica que presume la existencia de grupos esenciales, porque puedo yo, puedes tú, podemos nosotros y pueden ustedes, realizar los desplazamientos y las interpretaciones necesarias para tratar de entendernos y, desde esos entendimientos, posiblemente coincidir en ciertos aspectos, y ello a pesar de la posible incommensurabilidad inicial de nuestros respectivos lenguajes; si hay disposición para el entendimiento, esas barreras iniciales pueden ser superadas, como lo han demostrado los procesos de asimilación, apropiación y convivencia de distintos ciudadanos, de distintas partes del mundo, con distintos lenguajes (religiones, idiomas, músicas), cuando se identifican con alguna causa común, desde la lucha por la protección ecológica hasta la protesta por una guerra que consideran injustificable en cualquier parte del globo. Y también hay registros de la imposición forzada de lenguajes, costumbres e incluso divinidades, por medio del látigo y la espada. Así, pues, la alegada incommensurabilidad no es tal, aunque entre las dos alternativas descritas para salirle al paso a la perplejidad inicial cuando dos distintos se encuentran, solamente la alternativa dialógica es compatible con el trato que se espera entre conciudadanos.

Con respecto a la cuestión de quién soy yo, no soy yo el único que realiza el seguimiento narrativo, por eso, dice Pereda: «apoyándonos en estos seguimientos narrativos, en ese a veces gozoso y a menudo fatigante aunque inevitable seguir y seguirme, nos topamos con fórmulas que nos arropan y protegen: esos escudos sociales que organizamos como: <mi identidad> versus <tu identidad>, <nuestra identidad> versus <la identidad de ustedes>. Por supuesto, estas fórmulas también funcionan como cuchillosafiladísimos... dependen de mi capacidad de seguimiento. Pero también dependen de las capacidades de seguimiento, no pocas veces adversa, de otros animales humanos, conocidos y desconocidos».^{xlix} Así, pues, la capacidad de seguimiento narrativo juega el papel fundamental en la construcción de mi y nuestra identidad, pero también es la base para la imputación de identidades a otros. Lo cual pone de manifiesto la relación entre los procesos de *reconocimiento* y los procesos de constitución de la identidad. Uno de los teóricos más significativos actualmente en lo relativo a la noción de «reconocimiento» es C. Taylor, quien considera que en la política contemporánea se plantea con frecuencia la necesidad de reconocimiento por parte de movimientos nacionalistas, grupos «minoritarios» o «subalternos», feministas y defensores del «multiculturalismo» entre otros. Se alega un nexo entre reconocimiento e identidad; por ésta se entiende «algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano. La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de

reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado o reducido».^l Cuando a las mujeres o a los indígenas se les induce a adoptar una imagen despectiva de sí mismos, desarrollan una pobre autoestima hasta el punto de llegar a ser incapaces de aprovechar las oportunidades que se les presentan. «Según esta idea, su propia auto depreciación se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión. Su primera tarea deberá consistir en liberarse de esta identidad impuesta y destructiva».^{li} Si eso es cierto, entonces –continúa Taylor–, el reconocimiento «no es sólo una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital».^{lii} Y en términos políticos, cobra importancia la implementación efectiva y constante de una «política de reconocimiento», especialmente en relación con los ciudadanos que forman parte de grupos en desventaja.

(4)

La identidad narrativa del ciudadano es la roca sobre la que se erigen: «es», «puede ser» y el «debe ser». P. Ricoeur asegura que las *stories* de cuentistas, dramaturgos y novelistas no son tan distintas –como a veces se piensa– de la *history* de los historiadores^{liii}; en uno y otro caso los relatos contienen elementos de «verdad» y de «ficción», en ambos contienen elementos «episódicos» y «configurativos» que se retroalimentan mutuamente, en ambos casos desempeña un papel fundamental la «trama» de la historia, y en ambos se pone de manifiesto una «dialéctica entre narratividad e historicidad». Ni las *stories* ni la *history* son lineales ni simplemente repetitivas, por eso es preciso seguir la trama. Se requiere reparar en cómo se ha ido desarrollando la acción a través de diversos *episodios*, para estar en condiciones de entender las alternativas en juego en una *configuración* específica. Comprender la significación concreta de las acciones humanas en un escenario determinado, así como las alternativas de acción posibles, motiva curiosidad, emoción o suspenso en el lector de las *stories*, y abre la posibilidad de replantear el sentido de su actuación para el implicado en la historia. En este marco, podría caracterizarse al ciudadano como un intérprete constante y como un implicado constante en relatos personales, grupales, estatales y cosmopolitas. De la capacidad de seguimiento narrativo del ciudadano dependerá su manera de significar el momento de la trama, y de significarse a sí mismo –es decir, su propio papel– en esa trama todavía inconclusa; quizá no sólo como espectador, sino también como actor potencial en una historia cuyo desenlace podría ser interpretado por él como un escenario de posibilidades abiertas para el despliegue de sus capacidades de seguimiento narrativo, de seguimiento argumentativo y de acción. Además, si el ciudadano interpreta y valora desde el horizonte que ha construido en su carácter de ser histórico, entonces ni sus seguimientos narrativos ni sus posicionamientos argumentativos, ni sus cursos de acción serán abstractos. No se realizarán desde el vacío, sino desde posiciones revisables, pero en cada momento estructuradas de una cierta forma, y ello tanto respecto a lo que presuntamente «es», como a lo que «puede» y «debería ser».

La comprensión y valoración de los procesos configurativos de la narración sientan las bases para el planteamiento de posibilidades alternativas de desenvolvimiento de la trama. Lo que es, puede entenderse a partir de preguntas como éstas: ¿cómo y por qué ha llegado a ser así?, ¿cómo y por qué podría llegar a

ser de otro modo?, ¿cómo y por qué debería ser así o de otro modo? Por lo tanto, el seguimiento de la trama desde las circunstancias problemáticas actuales y desde los horizontes interpretativos y valorativos actuales, constituye la base para plantear lo que podría llegar a ser, lo que debería llegar a ser, y lo que se tendría que hacer para lograrlo. Con las posibilidades de variación imaginativa es posible pergeñar nuevos escenarios, no sólo posibles, sino también deseables. Se realiza así una suerte de dialéctica entre «reminiscencia» y «esperanza»^{liv} a partir de la circunstancia problemática actual. Ésta es una de las formas de manifestarse la relación entre narratividad e historicidad del ciudadano entendido como persona; el ciudadano es un ser históricamente situado, pero es también un ser de posibilidades; situado pero abierto, mientras la historia no esté concluida y mientras no sea concebida como una historia con un desenlace necesario predefinido.

23. 2. Identidad estructurada y estructurante

Pereda recuerda que la inercia es amiga de lo que asociamos con la piedra y con la muerte, salirle al paso con un esfuerzo que puede llegar a ser «desgarrador», implica no sólo capacidad de seguimiento narrativo, sino también «capacidad de seguimiento argumentativo». Y dice: «en esta segunda capacidad se trata de poder dar y pedir razones... poder darme y pedirme razones sobre cómo conduzco mi vida: acerca de cómo cada día me identifico y me contra-identifico... [es] un poder no pocas veces disruptivo que contiene la posibilidad de des-identificarme tanto de mis identificaciones como de mis contra-identificaciones, poniendo distancia respecto de cualquiera de ellas».^{lv} Se trata de una condición para valorar las nuevas posibilidades abiertas para el pensamiento, la acción y la palabra, tanto a nivel personal como colectivo; y en lo colectivo, al nivel de los grupos de convivencia directa, al nivel de los grupos de identificación en virtud de una convicción u orientación común aunque no habiten en un territorio común, y al nivel de aquellos grupos que sólo se atisban mediante esfuerzos reflexivos, como es el caso del conjunto de los conciudadanos, o el género humano.

La aptitud estructurante de la identidad del ciudadano podría ser objeto de impugnación en virtud de la presencia de sistemas impersonales (económicos, sociales, políticos), inercias institucionales y poderosos agentes avocados a logro estratégico de sus propios intereses. En efecto, eso complejiza las posibilidades de acción, de discurso y de variación imaginativa, pero no las elimina, y si las elimina, entonces elimina la ciudadanía como condición del *miembro activo* del orden político.

En su condición de seres históricos, los ciudadanos considerados como personas con identidades concretas (formales y vivenciales), no son solamente *seguidores de historias*, son también constructores de nuevos relatos y revisores de relatos anteriores: son *constructores de historias*, y pueden serlo incluso sin proponérselo realmente. Sus identidades narrativas no son solamente *identidades estructuradas* de cierta manera en un cierto episodio de la trama, sino que son también —y esto conviene subrayarlo— *identidades estructurantes*, porque sobre la base de lo que han llegado a ser, en virtud de sus seguimientos narrativos, argumentativos e imaginativos, están en condiciones de percibir de cierto modo las posibilidades para plantear lo que pueden hacer y en el marco de esas

posibilidades, lo que sería mejor que hiciesen. Lo más racional o lo más razonable, lo más justo para todos o lo más bueno para nosotros o lo más ventajoso para mí.

Sin embargo, un gran obstáculo se erige frente a la posibilidad de aceptar que la identidad narrativa de los ciudadanos sea reconocida como una identidad estructurante y no sólo estructurada. Ese gran obstáculo reside en las concepciones metafísicas de la identidad. En apartados precedentes se analizaron tres de ellas, a saber: A) la identidad del ciudadano como individuo natural egoísta-estratégico, B) la identidad del ciudadano como individuo natural solipsista-normativo, y C) la identidad del ciudadano como miembro natural de una comunidad esencial. Si se toman en serio las respectivas pretensiones metafísicas subyacentes a A, B y C, entonces la identidad del ciudadano se convierte en una identidad ya estructurada, pero incapaz de funcionar como una identidad estructurante, abridora de nuevas posibilidades, y junto con eso, se desencadena un problema adicional, a saber, esas tres concepciones resultan mutuamente excluyentes, por eso, mientras conserven el aura metafísica con que suelen coronarse, si se acepta la validez racional de una, al hacerlo, se decreta la invalidez racional de las otras dos. Mantener un apego hacia ellas significa, por un lado, decretar la imposibilidad de la identidad narrativa del ciudadano de desempeñar un papel estructurante (creador, disruptor), y por otro lado, estar dispuesto a que el concepto de razón práctica quede reducido a una figura unidimensional, no tridimensional. En lo siguiente nos ocuparemos de este segundo asunto a partir de unas cuantas preguntas: ¿cómo se realiza ese reduccionismo?, ¿podría ser superado?, ¿por qué sería importante intentar su superación?

23. 3. Identidad narrativa y razón práctica

Nuestra primera pregunta podría ser planteada así: ¿cómo se realiza la operación reduccionista que convierte la razón práctica en una figura unidimensional? Veamos que ocurre con cada una de las tres concepciones metafísicas recién mencionadas:

A) Si se acepta el diagnóstico según el cual la identidad del ciudadano es la de un individuo egoísta-estratégico, la razón práctica se convierte en una figura unidimensional, apta para atender racionalmente problemas de orden pragmático o instrumental. Los medios podrán ser objeto de deliberación racional, pero no los fines, ni los valores, ni nada relacionado con pretensiones de justicia o vida buena. Las únicas pretensiones susceptibles de reclamar de validez racional serán las de verdad, *eficiencia* y *eficacia*.

B) Si se acepta el diagnóstico metafísico según el cual la identidad del ciudadano es la de un individuo solipsista-normativo, la razón práctica se convierte en una figura unidimensional, apta para atender problemas de verdad y de *justicia*. Como las soluciones se presumen elaboradas desde una razón abstracta, sin ataduras mundanas, se postula una, y sólo una, forma racional de habérselas con lo verdadero y lo justo. Toda disidencia es condenada como irracional, y toda preocupación por la vida buena, la eficiencia y la eficacia se relega al cajón de lo sospechoso de irracionalidad.

C) Si se parte del diagnóstico metafísico según el cual la identidad del ciudadano es la del miembro de una comunidad esencial (sea su nación, su tribu, su raza, su

grupo religioso, etc.), la razón práctica se convierte en una figura unidimensional. Esta vez, apta para la atención de problemas éticos, relacionados con un *ethos* particular, cerrado sobre sí mismo. Los resultados del uso práctico de la razón solamente serán válidos entre los miembros de cada comunidad esencial, mientras pierden importancia la eficiencia y la eficacia, y también la verdad y la justicia. El lugar de privilegio lo ocupa la aspiración a una *vida buena* tal y como es entendida en cada grupo considerado como esencial.

¿Cómo podríamos destrabar ese entuerto? Creo que Wittgenstein puede ayudarnos. De acuerdo con este filósofo, la «forma» dentro de la cual ajusta una cosa, puede ser considerada como su «criterio de identidad»^{lvi}; más aún, puede considerarse como el criterio de identidad de la clase de cosas que ajustan igualmente bien en esa «forma», y que en virtud de eso, pueden ser consideradas como «iguales» o «idénticas» entre sí. Allende Wittgenstein, podríamos decir que hay al menos dos maneras de concebir esa «forma», a saber:

- α) Como el correlato simbólico de una *esencia del Ser*, a la manera de una «Idea» o «Forma» platónica, o bien:
- β) Como una hipótesis que busca dar cuenta de algo en el mundo, pero se asume como una *reconstrucción conjetural, susceptible de crítica y rectificación*.

La elección de α) o β) dependerá de dos cosas. En primer lugar, de nuestra *posición ontológica* respecto a aquello a lo que nos estamos refiriendo, es decir, de si consideramos al «objeto» como inmutable (incorruptible, inengendrable, etc.) o bien como transformable a lo largo del tiempo. En segundo lugar, dependerá de nuestra *posición epistemológica*, es decir, de si nos atribuimos la capacidad de salir de la caverna de una vez por todas para lograr conocimientos infalibles, o bien nos atribuimos solamente la capacidad para elaborar conocimientos y valoraciones a una escala humana, finita, falible, susceptible de críticas y rectificaciones.

Si se aúna la tesis de la inmutabilidad del objeto con la tesis de la infalibilidad del conocimiento del objeto, iremos a la búsqueda de «formas» metafísicas como únicos «criterios de identidad» válidos. Ese es el caso de las tres concepciones metafísicas de la identidad del ciudadano. Pero tales concepciones metafísicas no resultan fáciles de defender en un momento en que incluso las teorías generadas en el seno de las ciencias exactas se reconocen como falibles y rectificables, esta es una poderosa razón por la que en el momento actual, las concepciones metafísicas pueden considerarse como fuera de lugar. Sin embargo, si bien estas concepciones no son fáciles de defender de modo razonado, sí son constantemente asumidas de modo acrítico, como si se tratase de verdades evidentes, sobre todo al interior de ciertas tradiciones de pensamiento político, donde se adoptan con toda «naturalidad», y como si no hubiese necesidad de dar razón de ello.

Por otro lado, si se aúna la tesis de la posible mutabilidad del objeto con la tesis de la falibilidad de nuestros conocimientos y valoraciones acerca de él, entonces consideraremos como conjeturales (falibles y corregibles) nuestras anticipaciones acerca de las «formas» que proponemos como «criterios de identidad» de la ciudadanía, y, asimismo, concederemos la posibilidad de variaciones del objeto, es decir, aceptaremos la posibilidad de diversas modalidades de concreción de la ciudadanía.

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

En este último caso, pero no en el primero, cobra relevancia una noción como la de *identidad concreta* del ciudadano entendida como *identidad narrativa*, pues ésta se considera como susceptible de permanecer abierta a interpretaciones y valoraciones, a múltiples formas de cristalización y reelaboración. Además, en el segundo caso, pero no en el primero, resulta aceptable concebir la identidad del ciudadano, en tanto identidad narrativa, estructurada y estructurante, en lugar de conformarnos con considerarla de manera apriorista como una identidad ya plenamente estructurada e insuperable en sus determinaciones «esenciales».

Aparte de eso, hay al menos tres argumentos adicionales para apoyar la tesis de que la identidad del ciudadano es mejor entendida en términos no-metafísicos, como identidad narrativa. El primero es heurístico, a saber: ninguna de las tres concepciones metafísicas permite el acceso a la faceta *vivencial* de la identidad del ciudadano, por lo tanto, las tres dejan en la penumbra una de las mitades de su identidad concreta. El segundo es un argumento político, a saber: en las tres concepciones metafísicas de la identidad del ciudadano se impone un binomio cuyos elementos son: una *identidad formal* atribuible de modo parejo a toda la ciudadanía de un Estado, y una *identidad metafísica* atribuible de modo parejo a todo miembro de un grupo esencial (comunitarismo-esencialista), o bien a todo individuo «normal» (universalismo-*a priori*). Sobre la base de ambos *emparejamientos*, se abona opacidad al reconocimiento político de la *diversidad* en los diferentes niveles donde se construye y se despliega la identidad concreta del ciudadano. El tercer argumento consiste en que las tres concepciones metafísicas de la identidad del ciudadano nos obligan a renunciar al concepto de razón práctica en términos tridimensionales.

¿Por qué intentar la superación de tales reduccionismos? Hay al menos dos razones para no renunciar a la posibilidad de que el ciudadano apele a cualquiera de las tres dimensiones de la razón práctica. Primero, porque *puede*; segundo, porque lo *requiere*. En sus tratos cotidianos, privados y públicos, el ciudadano *puede y requiere* echar mano alternativamente de las tres, so pena de condenar a la irracionalidad aspectos relevantes para él en tanto persona y en tanto ciudadano.

Un ciudadano *puede*, si lo desea, comprometerse con la realización de sus proyectos *individuales* (como comprarse un automóvil más grande), y sin renunciar a ello *puede*, si lo desea, comprometerse con proyectos *comunitarios* (como participar en trabajos de reconstrucción de viviendas afectadas durante la última inundación de su pueblo), y sin renunciar a ello *puede*, si lo desea, comprometerse con proyectos *estatales* (como participar en un comité de observadores ciudadanos durante un proceso electoral), y sin renunciar a ello *puede*, si lo desea, comprometerse con la realización de proyectos supraestatales, incluso *cosmopolitas* (como colaborar con un movimiento internacional en pro de los derechos de los pueblos indios). Ni siquiera es necesario preguntar por qué un ciudadano asumiría compromisos en esos distintos niveles; basta con preguntar: ¿acaso no *podría* hacerlo?, ¿acaso es impensable que en la actualidad haya ciudadanos implicados de modo activo en niveles de compromiso análogos a los descritos? Si es posible, y lo es, entonces no tiene porque decretarse teóricamente ninguna traba para la comprensión de ese tipo de procesos ahí donde se presenten. El ciudadano *puede* establecer compromisos con la realización de proyectos

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

personales, comunitarios, estatales y cosmopolitas, y *puede* hacer eso, entonces puede apelar a su razón práctica para hacer frente a problemas:

- A') Pragmático-políticos, centrados en la relación entre el *interés individual* y el interés común de su sociedad política considerada en conjunto, y ello sin necesidad de ser un individuo natural egoísta-estratégico.
- B') Ético-políticos, centrados en la realización de una forma de vida particular considerada como una *vida buena*, deseable y auténtica, y ello sin necesidad de ser miembro natural de una comunidad esencial.
- C') Jurídico-políticos, centrados en la realización de una *vida justa* en común entre los implicados en un sistema de normas y principios de alcance grupal, estatal, ultraestatal y/o mundial, y ello sin necesidad de ser un individuo natural solipsista-normativo.

Si todo eso es posible (y a diario nos topamos con evidencias de que, en efecto, lo es), resta averiguar ¿por qué es relevante para el ciudadano?

(A')

Podemos comenzar con el análisis del uso pragmático-político de la razón práctica: ¿por qué es relevante para el ciudadano mantener en pie su capacidad de hacer un uso político pragmático de su razón práctica, y cómo se relaciona esto con su identidad concreta? En el ámbito del uso político-pragmático de la razón práctica importa la *operatividad* de las decisiones, los mecanismos institucionales y los cursos de acción; es decir, importa lograr eficiencia en el empleo de los medios disponibles y eficacia en el logro de los fines proyectados. Tales fines son instrumentales y pueden referirse al individuo o bien a la sociedad política considerada como un todo, sin atender compromisos intermedios —grupales o comunitarios—, y sin atender pretensiones de justicia ni de vida buena. Ahora bien, tanto si nos referimos a la faceta formal o a la vivencial de la identidad concreta del ciudadano, tal *operatividad* puede resultar relevante.

En relación con la *faceta formal* de su identidad, un ciudadano puede preguntar: ¿qué tan operativos son los *predicados legales e institucionales* con los cuales se asocia mi identidad formal como ciudadano? Esto puede ser referido a una multiplicidad de asuntos relacionados con el vínculo formal del ciudadano en tanto individuo con el orden jurídico-político del cual es miembro, como cuando se cuestiona en torno al grado en que le resultan ejercitables (o no-ejercitables) los derechos que le son formalmente reconocidos, o bien por el grado en que se le exige a él y a sus conciudadanos el cumplimiento de los ordenamientos avocados a la realización de intereses colectivos; en esta misma tesitura, el ciudadano se puede preguntar si acaso los mecanismos institucionales vigentes en su sociedad política son suficientemente funcionales, si los derechos que se le reconocen le facilitan o le obstaculizan el logro de sus intereses. Luego de esos análisis críticos, el ciudadano estaría en condiciones de sugerir el replanteamiento de alguno(s) marcos legales e institucionales, con la mira puesta en un mejor logro de sus intereses individuales y de los intereses grupales que, de concretarse, le acarrearían algún beneficio. Considerando las circunstancias políticas, sociales y económicas vigentes, el ciudadano podría calibrar cuándo sería el momento más oportuno para apoyar la continuidad o el cambio y cómo hacerlo. En fin, sobre la base de cuestionamientos

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

como los anteriores, el ciudadano estaría en condiciones de re-valorar la operatividad de los predicados de su identidad formal, teniendo en mente la realización más eficiente y el logro más eficaz de sus intereses.

Todavía en atención al uso político-pragmático de su razón práctica, pero ahora desde la *faceta vivencial* de su identidad, el ciudadano podría preguntar: ¿qué tan operativas son las *formas de vida* con las que se asocia mi identidad vivencial?, y también, ¿qué tan operativas son las formas de vida de las otras personas con las cuales sostengo relaciones? Por ejemplo en lo relativo al logro de mayores niveles de seguridad para mí, en el mejoramiento de la infraestructura pública de la que hago uso, en el fomento de condiciones adecuadas para la realización de transacciones económicas, etc. El ciudadano podría preguntar si las formas de vida en las cuales participan él y las personas con quienes convive constituyen apoyos u obstáculos para la consecución tanto de sus intereses privados como de los intereses colectivos de importancia para él. Una ilustración de esto podría ser la corrupción como forma de vida. Cuando la corrupción se vuelve un aceite indispensable para lograr el avance de un trámite ante una instancia pública (un juzgado, una oficina catastral, etc.), puede atentar contra la eficiencia y la eficacia en el logro de fines interesados de los ciudadanos en tanto individuos privados y en tanto sujetos implicados por razones de interés privado en asuntos públicos. Cuestionamientos de este tipo son relevantes si los ciudadanos están en condiciones de preguntar seriamente si, por razones de estricta conveniencia estratégica, valdría la pena contribuir al mantenimiento de una institución social como la corrupción o si, por esas mismas razones, valdría la pena avocarse a su posible replanteamiento y transformación.

Ahora bien, si se supone que una semejante evaluación crítica no estuviese centrada sólo en una preocupación por el propio interés y un anhelo por el logro de niveles óptimos de eficiencia y eficacia individual y social, entonces, en ciertas circunstancias, el ciudadano podría abordar problemas personales y públicos desde el punto de vista de sus aspiraciones al logro de una vida buena y/o justa.

(B' y C')

Importantes teóricos políticos contemporáneos (entre quienes se cuentan Rawls y Habermas) han postulado que los asuntos estrictamente jurídicos y políticos sólo mantienen una relación conceptual con la *justicia*, pero no con la *vida buena*. Deseo poner en cuestión esa hipótesis. Por eso abordaré de modo interrelacionado los usos ético-político y jurídico-político de la razón práctica, a partir de la pregunta de ¿por qué es relevante para el ciudadano (desde el punto de vista de su identidad narrativa) mantener en pie su capacidad para apelar a los usos ético-político y jurídico-político de la razón práctica?

El uso ético-político de la razón práctica del ciudadano ha mostrado un alto potencial en términos de posibilidad y deseabilidad. En las últimas décadas hemos visto alrededor del mundo reclamos ciudadanos para exigir el reconocimiento jurídico de ciertas identidades y formas de vida particulares, al interior de sociedades políticas más amplias y culturalmente diversas. Si lo que los ciudadanos de un grupo determinado consideran como una «vida buena» no coincide con lo considerado como «justo» en las instancias de la estructura jurídico-política general de un Estado, entonces se plantea la necesidad de solicitar, entre otras cosas, el reconocimiento de identidades grupales particulares, «derechos

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

especiales» para «ciertas minorías», márgenes de «autonomía comunitaria» y/o curricula diferenciados. Planteamientos como esos se suponen elaborados a partir de identidades vivenciales particulares de ciudadanos que no se identifican del todo con los principios de justicia y normas jurídicas comunes a partir de los cuales se establece el alcance de su identidad formal.

Sin embargo, frente ese tipo de reclamos, se plantea el argumento de que la ciudadanía implica una universalidad igualitaria de derechos, mientras la aceptación de derechos diferenciados o «especiales» para determinados grupos de ciudadanos –pero no para todos– atentaría contra esa igualdad universalista. Sin un piso normativo común entre todos los miembros de una sociedad, ellos ni siquiera podrían ser considerados como ciudadanos. Parte fundamental de este argumento consiste en la idea de que los derechos comunes de los ciudadanos se plantean en concordancia con principios *imparciales* de justicia, por eso pueden asumirse no sólo como fácticamente vinculantes, sino también como normativamente válidos para todos por igual, y que si bien esos principios pueden ser comprendidos como aceptables desde el punto de vista de una *justicia-universal-e-imparcial*, no podrían serlo desde una *concepción-particular-de-vida-buena*. Con base en eso, se afirma la imposibilidad de dar cabida a aspiraciones de vida buena como constitutivas de la sociedad jurídico-política. Sólo las aspiraciones a una justicia imparcial y universal tendrían cabida al nivel de la estructura social básica como nicho de la ciudadanía. En otras palabras, se afirma que la ciudadanía sólo se relaciona con aspiraciones de *justicia* (universal e imparcial), pero no de *vida buena* (particular y parcial).

En atención una objeción como la anterior, queda la duda de si defender la tesis de la necesidad de unos principios de justicia comunes entre la totalidad de los conciudadanos es incompatible con la tesis de la posibilidad y la deseabilidad de ciertos márgenes que diesen cabida al reconocimiento de identidades narrativas diferenciadas por razones culturales, e incluso económicas, de disponibilidad de recursos o históricas. Eso no sería muy distinto de lo que ocurre hoy habitualmente en ciertos sistemas federales donde se comparte un núcleo constitucional común a todas las entidades federativas, pero, asimismo, en cada una de esas entidades se da cobro a algunas particularidades.

Si se mostrase que es inaceptable el reconocimiento de ciertas especificidades identitarias del lado de la normatividad jurídica, se podría optar por el establecimiento de un compromiso con la idea de mantener intacta la identidad formal del ciudadano por un lado, y por el otro, partir en dos su identidad vivencial, de tal modo que una de las mitades coincidiese con los principios de justicia básicos de su sociedad política, mientras la otra mitad estuviese referida a cualquier tipo de asuntos personales. De esta manera se mantendrían a salvo las aspiraciones a la vida buena de las personas y los grupos en una de las mitades de la identidad vivencial del ciudadano, mientras la otra coincidiría con los principios (presuntamente universales e) imparciales de justicia implicados en su identidad formal. Las aspiraciones a la vida buena no serían constitutivas de la ciudadanía, y resultarían aceptables exclusivamente en aquellos aspectos susceptibles de convertirse en un apoyo para, o no contradictorios con, los principios universales e imparciales de justicia de los que se compondría la estructura jurídico política que da asiento a la identidad formal del ciudadano. En suma, los principios de justicia

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

serían los únicos pilares de la identidad formal y de la mitad de la identidad vivencial relevante para el ciudadano en tanto ciudadano. Una propuesta de ese tipo podría estar implicada en la idea rawlsiana del «consenso traslapado», y en la idea habermasiana del «patriotismo constitucional».

Si atendemos alguna de esas dos propuestas, el problema estaría resuelto, pues bastaría con aceptar que los ciudadanos de un Estado (o una asociación postestatal como la Unión Europea) lograsen un consenso básico y un compromiso a nivel de su identidad vivencial con aquellos aspectos directamente comprometidos con su identidad formal común, tal y como se haya establecida, aunque del lado de su identidad vivencial hubiese elementos que discrepasen en muchas otras cosas, siempre que esas otras cosas fuesen, asimismo, «razonables». Ahora bien, no habría ningún problema si: 1) la identidad vivencial del ciudadano resultase ser tan dúctil como para poder partirse en dos porciones limpiamente distintas, una referida a la justicia universal e imparcial, común al conjunto de los conciudadanos, y otra a la vida buena particular y parcial; y 2) si de verdad hubiese un modo de establecer una nítida distinción entre las aspiraciones a la justicia y las aspiraciones a la vida buena. Pero si ni una ni otra cosa permanece ajena a ciertas objeciones de consideración (como es el caso), entonces, el problema se mantiene en pie.

Tal vez el problema principal ni siquiera consiste en averiguar hasta qué punto, la faceta vivencial de la identidad del ciudadano es escindible de manera tan impecable en la práctica como lo es en la teoría, sino, ¿por qué se tendría que renunciar desde el punto de vista teórico al posible grado de tensión entre los componentes comprendidos en la identidad vivencial del ciudadano, algunos de los cuales ya cuentan con un reconocimiento legal pero otros no? Esto es relevante porque constituye el foco de los problemas identitarios más urgentes de la ciudadanía contemporánea, aquellos en virtud de los cuales se solicita el reconocimiento de derechos generales para todos los ciudadanos o bien especiales para ciertos grupos de ellos, y por cierto, hay formas de vida particulares que no son compatibles con las concepciones hoy hegemónicas de «democracia», ni con lo que hoy se postula como «derechos humanos universales» o como «libertad»; por eso, permanece en pie el problema de la tensión entre la identidad formal y al menos una porción (no escindible del conjunto) de la identidad vivencial del ciudadano, y también el problema del criterio de distinción entre las pretensiones de justicia y de vida buena.

Si en la vida práctica de los ciudadanos resulta que sus aspiraciones de justicia y vida buena son aspectos en constante interacción y retroalimentación, no pareceremos autorizados a pensar que el problema está resuelto. Hay quienes aseguran que se requiere lograr una confluencia de los ciudadanos con los principios de justicia, pero de modo tal que esos principios de justicia sean preservados íntegros, por lo que el trabajo de reelaboración recae por completo en aquellos ciudadanos que no comparten al menos alguno de los principios considerados como justos, imparciales y universales. Sin embargo, sólo habría una forma de que estuviésemos autorizados a exigir que esa área de traslape tuviese que coincidir con los principios de justicia ya vigentes en una sociedad, a saber, esos principios tendrían que ser impecables, y por tanto, irrebasables. Pero si ello no es así (y no puede ser así cuando se parte de una perspectiva no-metafísica) entonces

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

la flexibilidad no debería pensarse sólo del lado de los ciudadanos y las comunidades reacias a aceptar ciertos principios generales presuntamente justos, presuntamente imparciales y presuntamente universales, sino también del lado de esos principios, que pueden enlazar pretensiones de justicia imparcial y universal, pero como esas pretensiones son, en todo caso, planteadas por seres humanos finitos y falibles, entonces sus pretensiones no podrían reclamar ningún certificado de irrevisabilidad.

Otra forma de acercarse al problema podría ser la consistente en partir de la hipótesis según la cual *no hay pretensiones neutrales de vida buena, como no las hay de justicia*. Desde una perspectiva no-metafísica, se acepta que las pretensiones veritativas, normativas y valorativas se plantean desde una razón situada (no abstracta) y son falibles (no infalibles), por consiguiente, *no hay pretensiones neutrales*. De acuerdo con esta hipótesis, tanto las pretensiones de justicia como las de vida buena son planteadas por los ciudadanos y los grupos de ciudadanos desde ciertos horizontes conceptuales, normativos y valorativos *situados*, desde ciertas identidades narrativas construidas, sedimentadas y sujetas a transformaciones en contextos históricos concretos: no en abstractos e inmutables cielos metafísicos. Si de cualquier modo, entre las aspiraciones a la justicia y las aspiraciones a la vida buena es posible establecer un desnivel, éste consiste solamente en que las aspiraciones entabladas *en nombre de* la justicia se enlazan con las ideas de universalidad e imparcialidad, lo cual no ocurre con las aspiraciones entabladas *en nombre de* la vida buena, las cuales se plantean en nombre de la particularidad y la autenticidad personal y grupal. Aun contando con ese desnivel, en un contexto no-metafísico, las ideas de imparcialidad y universalidad de la justicia han de ser preservadas sin apelar a ningún expediente *neutralista*. Veamos como se cumple ese propósito en relación con la idea de la imparcialidad de la justicia.

La aspiración a una justicia imparcial puede referirse a dos cosas, y ninguna de ellas exige –ni permite– la total ausencia de horizontes de interpretación y valoración, a saber: la primera es la imparcialidad propia de la dimensión estática de la justicia, la segunda es la propia de su dimensión dinámica. La imparcialidad referida a la justicia estática consiste en aplicar de manera consistente y continuada las normas o principios que son el caso, a las personas que son el caso, en las circunstancias y ante las acciones que son el caso; actuar de otro modo implica desatender el principio de imparcialidad e incurrir en injusticia, pero para ser imparcial se requiere llevar a cabo interpretaciones y valoraciones, como lo hace cualquier juez, pues no hay un paso mecánico de la acción a la aplicación de la norma; por consiguiente, si por neutralidad se entiende lo que hace posible una razón abstracta (purgada de referencias contextuales) eso no es ni posible ni necesario en el nivel de la justicia estática. No es posible porque el juez es siempre un ser humano, igual que el juzgado, el defensor y el acusador, y en tanto seres humanos disponen de horizontes de interpretación construidos en contextos históricos concretos; y no es necesario, porque si lo fuese, los seres humanos jamás tendríamos la posibilidad de lograr una aplicación imparcial de la justicia.

Cosa análoga ocurre con la aspiración a la imparcialidad del lado de la justicia dinámica (la consistente en el planteamiento de principios aceptables como justos). Algunos autores consideran que la única manera de acceder a tales principios

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

realmente justos, y por tanto imparciales, exigiría apelar a una razón abstracta, algo así como vendarse los ojos para legislar, como se supone que el juez se ha de vendar los ojos para aplicar las normas y principios al nivel de la justicia estática. La venda en la aplicación de las normas y principios consiste en juzgar las acciones en relación con las normas sin reparar en filias o fobias personales o grupales; pero no se trata de una *venda de hecho*, sino de una idea regulativa a la que se debe intentar aproximarse siempre tanto como sea posible y a la que no cabe, legítimamente, renunciar. Ahora, ¿en qué podría consistir la venda en los ojos del lado de la justicia dinámica? Actualmente hay dos propuestas interesantes al respecto. Para algunos, esa venda ha de consistir en hacer abstracción de quienes somos y cuáles son nuestras circunstancias, de tal modo de legislar de la manera que sería más justa para todos por igual, independientemente de posición, fortuna, grado de inteligencia, religión, situación migratoria, etc.; si esa venda se asume como un recurso heurístico para aproximarse a la realización de un ideal regulativo, puede rendir frutos muy interesantes, aunque seguramente dignos de ulteriores rectificaciones, por parte de otros ciudadanos, especialmente si forman parte de culturas distintas a la del legislador inicial; pero si semejante experimento se toma a pie juntillas, y se piensa que los principios de justicia que uno propone son ya justos, universales e imparciales, porque uno los ha elaborado con *la venda efectivamente puesta* en los ojos, entonces, lo más probable es que se termine acreditando como *neutrales* unas normas y unos principios que no lo son, porque el filósofo, el político o el ciudadano que intente ponerse la venda de esa manera continuará siendo, lo quiera o no, una persona concreta, con una identidad narrativa concreta, con una *razón situada*. Pese a su intento más sincero de aproximarse al ideal regulativo de una justicia imparcial, llegará a las conclusiones a las que puede llegar en virtud de sus marcos conceptuales y valorativos situados, aun cuando esté dispuesto a someterlos a crítica. Esto se pone de manifiesto en una propuesta como la de J. Rawls. Es ilustrativo darse cuenta como los «principios de justicia» que propone mediante el recurso a la «posición original» y el «velo de ignorancia» son en general añejos principios liberales, suscritos de uno u otro modo por autores liberales desde el siglo XVIII. Cabría preguntar, ¿cuáles habrían sido los principios de justicia resultantes si un experimento como el de la posición original y el velo de ignorancia fuese realizado por una campesina norcoreana, por un talibán afgano o por el ex presidente de Pro-Vida en México? Como quiera, el esfuerzo de Rawls no es desdeñable en absoluto, solo cabe reconocer abiertamente sus límites, porque contiene ingredientes que son necesarios a mi juicio si no se está dispuesto a renunciar al ideal regulativo de contar con normas y principios con pretensiones de justicia, a saber: una apertura hacia lo universal y un compromiso con la idea de que hay normas y principios más «razonables» que otros, ambos se traducen en esto: lo justo es lo que resultaría aceptable como tal aun entre los distintos: esta es la clave de la idea rawlsiana del «consenso traslapado». Pero el experimento rawlsiano, cuando es actualizado por un ser humano (y no divino) se realiza desde una razón situada, por tanto es revisable.

Otro intento por lograr la imparcialidad en el ámbito de la justicia dinámica es el propuesto por Habermas, a partir de una apuesta por el desempeño discursivo de pretensiones de validez entre los implicados por las normas o principios legislados. Desde este punto de vista, se supondría que los afectados podrían entablar

CAPÍTULO VII. IDENTIDAD Y CIUDADANÍA

pretensiones de validez para acreditar la superioridad de ciertas normas o principios, de tal modo de llevar a cabo una «construcción cooperativa» de aquello que pudiese ser reconocido como justo. La imparcialidad y universalidad de las normas y principios así logrados se acreditaría a partir de las «condiciones ideales de comunicación», donde se acepta por principio la igualdad de los interlocutores y la «coacción sin coacciones de los mejores argumentos». Cabría, sin embargo, preguntar, ¿en qué sociedad política pasada o presente existen o han existido de manera constante esas condiciones ideales de comunicación? Esa pregunta podría responderse en forma análoga a lo sugerido en el caso de la propuesta rawlsiana, a saber: se trata de un ideal regulativo, quizá nunca se logre, pero mientras se aspire a la justicia no cabe renunciar a aproximarse a él tanto como sea posible, y ello especialmente si, como lo plantea Habermas, el concepto clave de la democracia y la ciudadanía es el de soberanía popular, de conformidad con el cual, los ciudadanos no se hayan sometidos a un *pactum subjectionis*, sino a un contrato social, por eso, según Kant, sólo la voluntad concordante y unida del pueblo puede ser legisladora, y de acuerdo con Habermas, se requiere partir de un consenso básico, pero de orden procedimental antes que temático, a saber: «El consenso disputado y alcanzado en cada caso en una asociación de iguales y libres sólo descansa en última instancia en la unidad de un procedimiento sobre el que existe consenso».lvii El procedimiento democrático apunta al logro de «una comunidad política que se determina a sí misma»lviii, y como se determina a sí misma, está en condiciones de comprometerse con los resultados del procedimiento democrático, por eso cabe aspirar a un «patriotismo constitucional». Los participantes en el discurso argumentativo son personas situadas, y aunque enlacen a sus respectivas argumentaciones pretensiones de imparcialidad y universalidad, deberán reconocer que no las plantean desde una posición neutral, fuera del mundo, sino desde el horizonte abierto desde una cierta razón situada. Si los distintos logran escuchar las razones de los otros y hacer escuchar las suyas, y si por esa vía logran alcanzar un consenso, entonces las normas y principios acreditados de esa forma podrán considerarse como justos, imparciales y universales entre los implicados, pero siempre existe la posibilidad de que haya voces que no hayan sido escuchadas, y también existe la posibilidad de rectificaciones. ¿Qué más puede esperarse de una legislación humana? Eso es bastante, si se considera que las alternativas son las negociaciones estratégicas donde cada una de las partes busca su propia ventaja a expensas de la otra, o bien el empleo de la violencia abierta, donde se decide con base en las armas y no en las razones. Cada una de esas alternativas puede ser más o menos necesaria dependiendo de las circunstancias, pero sería difícil lograr un compromiso auténtico con normas y principios que se aceptan como justos en virtud del tamaño de la espada de quien las impone. Por otro lado, no sólo hay violencia física en el mundo, también hay violencias de otros tipos. Una de las más insidiosas formas de violencia es la consistente en descalificar al otro en nombre de un ideal presuntamente imparcial y universal gestado en una cultura particular e impuesto unilateralmente a las demás.

Haciendo una recapitulación de las consideraciones anteriores se diría que la aspiración a la imparcialidad y la universalidad de la justicia no se confunde con una aspiración a la neutralidad en el sentido de apelar a una razón abstracta, sin ataduras mundanas, porque eso no es posible ni del lado de la justicia estática ni

del lado de la justicia dinámica. Si se tiene esto en consideración, entonces pueden verse bajo otra luz las aspiraciones a una vida buena por parte de los ciudadanos, porque, entonces, más allá de si un planteamiento normativo se plantea *en nombre* de la justicia universal o la vida buena particular, ¿hay alguna otra diferencia entre los usos ético-político y jurídico-político de la razón práctica? A mi juicio, *no* la hay. Esa es *la* diferencia, pero esa diferencia se diluye y se torna altamente confusa si nos detenemos a analizar los distintos niveles de participación colectiva de la ciudadanía. Entre la organización del Pueblo *A* y el Municipio *B*, *B* tiene mayor grado de generalidad, lo que cuenta como justo a nivel *A* puede no acreditarse como tal a nivel de *B*. Entonces alguien podría pensar que a nivel de *A* sólo se plantean pretensiones particulares de vida buena, mientras a nivel de *B* se plantean principios universales de justicia. Y si relacionamos el Municipio *B* con la entidad federativa *C*, o la entidad federativa *C* con el Estado *D*, ocurrirá otro tanto, y otro tanto si relacionamos al Estado *D* con la sociedad de Estados *E*, y así hasta llegar al nivel la organización *F* que se ostenta como «mundial». ¿Sólo en *F* hay justicia imparcial y universal?, ¿en el resto de los niveles sólo hay vida buena particular?, ¿o acaso lo que desde *F* parece particular con respecto a *E* es una suerte de ilusión que se repite cuando se mira *D* desde *E*, *C* desde *D* y así sucesivamente?

Las pretensiones a la vida buena se reconocen como particulares de una persona o un grupo, y no se aspira a universalizarlas (o no se cree estar en condiciones de hacerlo), pero ya se consideran compartidas en un grupo: ¿de qué tamaño tendría que ser el grupo o por quienes tendría que estar conformado para que sus pretensiones particulares y parciales de vida buena pudiesen ser consideradas como pretensiones universales e imparciales de justicia? La diferencia básica no parece residir en la particularidad o universalidad de facto, ni en la imparcialidad de facto, sino en las pretensiones de universalidad e imparcialidad, pero esas pretensiones son planteadas por personas situadas. Renunciar al planteamiento de pretensiones de universalidad e imparcialidad del lado de la justicia nos conduciría a aceptar la contradictoria circunstancia de que lo justo para unos fuese injusto para otros, pero, ¿acaso no es eso lo que ocurre?, ¿podría ser eso lo que ocurre? Por ejemplo, cuando desde los organismos internacionales, planteados sobre criterios decididos por un puñado de personajes de un puñado de países (FMI, OCDE, BM, etc.), se promueve el modelo occidental de democracia, la economía de mercado, los currícula educativos occidentales, las nociones occidentales de los derechos humanos, etc. ¿Qué nos asegura que no se hacen pasar como universales e imparciales unas conclusiones normativas locales, sólo porque son generadas por las personas y grupos más poderosos de los países más poderosos del orbe? ¿Acaso no existe el riesgo de universalizar concepciones particulares de vida buena, haciéndolas pasar por concepciones universales e imparciales de justicia?, ¿por qué razón tendríamos que aceptar como ciudadanos y como analistas políticos que no hay más ruta que esa? Tal vez sólo queda algo tan humilde como considerar posible que los ciudadanos sean capaces, en tanto ciudadanos, de apelar a sus capacidades de seguimiento narrativo, de seguimiento argumentativo, de variación imaginativa y de acción (dialógica y estratégica según las circunstancias) para insertarse activamente en la trama de la historia de la que —se supone— son los protagonistas, aunque en algunos momentos sus demandas localistas o de algún modo «especiales» den al traste con grandes postulados de

presunta justicia universal e imparcial —no obstante que esos grandes postulados se hallen claramente enraizados en variantes de una cultura política occidental hegemónica.

La sospecha incómoda es que no puede establecerse una distinción nítida entre los usos ético-político y jurídico político de la razón práctica, y tampoco cabe esperar una articulación *ad hoc* de sólo una de las mitades de la identidad vivencial con la identidad formal del ciudadano, por consiguiente, es posible —y yo así lo pienso— que las aspiraciones a la vida buena están presentes a todo lo largo y ancho de la vida política, y es correcto que lo estén, porque lo bueno para mí no tiene porque ser bueno para ti, pero es peligroso engañarse pensando que no lo están, o que no deberían estarlo, bajo el argumento de que en el espacio político sólo hay cabida para aspiraciones de una justicia imparcial y universal. El resultado de semejante creencia puede ser el constante ejercicio de la violencia contra los ciudadanos que no comparten las concepciones y valoraciones de vida buena del grupo hegemónico al interior de un Estado particular, o bien del Estado hegemónico en el concierto internacional. ¿Hay algún modo de evitar que los principios de vida buena propios de una cultura hegemónica se disfracen de principios universales e imparciales de justicia? Sólo se me ocurre una forma, y es la consistente en que el ciudadano (y no sólo el gran filósofo de Harvard, el alto funcionario de Washington, o el magnate californiano) conserve su capacidad de seguimiento narrativo, de seguimiento argumentativo, de variación imaginativa y de acción en la esfera política, de tal manera que esté en condiciones de decir cuando algo que parece justo, imparcial y universal a un filósofo, a un magnate, a un militar o a un político, a él le parece constitutivo de una forma de vida buena ajena a la suya.

Notas

ⁱ Marshall, T. H. *Ciudadanía y clase social*, p. 20.

ⁱⁱ Cfr. Miller, D., «Ciudadanía y pluralismo», pp. 69-92.

ⁱⁱⁱ Cfr. Kymlicka, W. y W. Norman, «El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía», pp. 5-39.

^{iv} El término «identidad» no es unívoco sino polisémico. Especialmente en las últimas décadas ha sido objeto de tratamientos desde perspectivas diversas, para el abordaje de problemas diversos, por eso, como muchos otros términos en uso en el campo de la filosofía política, también la «identidad» es susceptible de hacer «fiesta» —en el sentido de la anotación wittgensteiniana referida en el Capítulo anterior (ver nota ii del Cap. VI).

^v Leyva, G. «Hannah Arendt: acción, identidad y narración», p. 383.

^{vi} Ricoeur, P. (1995) *La critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calaman-Levy, citado por N. García Canclini, *Ciudadanos y consumidores*, p. 26

^{vii} Beiner, R. «Introduction. Why Citizenship Constitutes a Theoretical Problem in the Last Decade of the Twentieth Century», p. 4.

^{viii} *Ibid.*

^{ix} Self, W. «Crisis de identidad e inmigración», p. 2.

^x Cicerón, *De res publica*, II 4,8, p. 90.

^{xi} Rousseau se refiere a este asunto en distintos pasajes de *El contrato social*. Por ejemplo, dice que más allá de las leyes políticas, civiles y criminales, hay un cuarto tipo de leyes que es el más importante, a saber: las costumbres, los hábitos y las opiniones del pueblo, las cuales deben ser

congruentes con los otros tipos de leyes, y no estar sujetas a continuos cambios. En otra parte asegura que en la democracia, la igualdad de fortunas, costumbres y saberes debe ser perfecta o muy cercana a ello, y debe ser estable. En otra parte, entre las condiciones para fundar una buena república, plantea la importancia de que esté compuesta por provincias cuyos habitantes tengan ideas, hábitos y costumbres similares, de tal modo que se encuentren bien avenidos con las mismas leyes. Cfr. Rousseau, J.-J. *El contrato social*.

^{xii} El pedagogo francés Henry Giroux publicó hace algunos años un artículo donde plantea que la juventud actual es una «juventud de frontera», es decir, una juventud llamada a construir su identidad en espacios fronterizos, no sólo geográficos, sino informativos, musicales, económicos, sociales y culturales en general. De ahí tomé la idea para proponer la noción de «ciudadanía de frontera». Cfr. Giroux, H. «Pedagogía de frontera en la era del posmodernismo», pp. 69-102.

^{xiii} García Canclini, N. *Consumidores y ciudadanos*, p. 40.

^{xiv} *Ibid.*

^{xv} *Ibid.*, p. 41.

^{xvi} Pereda, C. «Lenguaje e identidad».

^{xvii} En torno a la noción de variación imaginativa, ver: Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*.

^{xviii} Antifonte, Fragmento 44, en Hussey y otros. *Los sofistas y Sócrates*, pp. 33-34.

^{xix} Cicerón, *Sobre la república*, III 22,33, p. 137. En un pasaje similar, pero esta vez contenido en *De Legibus*, Cicerón pone en boca de su personaje Marco Tulio, lo siguiente: «Este animal tan previsor, sagaz, múltiple, agudo, dotado de memoria, razón y consejo que llamamos hombre, fue engendrado por el Dios supremo con elevado destino: él solo entre tantas especies y naturalezas de animales goza de razón y pensamiento, estando privados de una y otro todos los demás. ¿Y qué hay, no diré en el hombre, sino en el cielo y en la tierra, más divino que la razón, que cuando ha conseguido todo su desarrollo y perfeccionamiento se llama con propiedad sabiduría? Existe por consiguiente, supuesto que nada hay superior a la razón y que ésta se encuentra en Dios y en el hombre, una sociedad primordial del hombre con Dios. Ahora bien, allí donde la razón es común, lo es también la recta razón; y como ésta es la ley, por la ley debemos considerarnos los hombres en sociedad con los dioses. Es indudable que allí donde existe comunidad de ley, existe comunidad de derecho. Los que se encuentran enlazados por esta comunidad, deben ser considerados como de la misma ciudad; y mucho más si obedecen a los mismos mandatos y potestades». (Cicerón, *Tratado de las leyes*, I, p. 135.)

^{xx} Taguieff, P.-A., «Pero ¿qué es el comunitarismo?».

^{xxi} Así lo describe J. Colange: «El ciudadano con plenos derechos, el espartiatas, no tenía otro quehacer en su vida que el entrenamiento militar y estaba imbuido de un espíritu en el que la derrota era incompatible con la vida. Después del combate, para un espartiatas no había más que dos modos igualmente dignos de volver a su patria: victorioso o yacente sobre su propio escudo, que portaban sus comíletes». (Colange, J., «Introducción», en Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, p. 21)

^{xxii} Taguieff, P.-A. *Op. cit.*

^{xxiii} Sabine, G. H. *Historia de la teoría política*, p. 139.

^{xxiv} De acuerdo con Habermas, los intensos flujos migratorios de los países pobres hacia los ricos crece a un ritmo acelerado. A ese mismo ritmo aumentan también las reacciones de defensa de los radicales de derecha, quienes, por un lado, esgrimen una actitud de prepotencia y una idea de superioridad del propio colectivo y rechazo de lo extraño (a), por otro lado, alegan una amenaza de descenso social (b). Lo que se expresa en (a) es una actitud xenofóbica y una idea trasnochada de superioridad racial, lo que se manifiesta en (b) es un «chauvinismo del bienestar». Cfr. Habermas, J. «Ciudadanía e identidad nacional», pp. 636-643.

^{xxv} A veces se piensa, o se quiere hacer creer que esa actitud de privilegiar el sentimiento colectivo por encima de la razón es propio de las sociedades «atrasadas», mientras los ciudadanos occidentales «civilizados» estarían a salvo de eso; sin embargo, este es un mito muy fácil de desmentir: véase la cinematografía norteamericana de las últimas cinco décadas, plagada de películas donde sus superhéroes no se cansan de salvar al mundo (incluso al universo) de todo tipo de villanos, con acento alemán o japonés primero, luego ruso, y con aire musulmán en los últimos años. El final feliz está acompañado de modo frecuente por el orgulloso hondear de la bandera de las barras y las estrellas, en señal de ese *sentimiento colectivo*.

^{xxvi} Taguieff, P.-A., *Op. cit.*

^{xxvii} Por ejemplo, la democracia electoral entendida como caudillaje competitivo, la defensa de los llamados derechos humanos universales, el libre mercado como único mecanismo legítimo para el intercambio de bienes materiales, o la libertad entendida como libertad individual.

^{xxviii} Por ejemplo, elegir a sus representantes mediante voto directo en asambleas, mantener ciertas relaciones de autoridad entre padres e hijos aunque estos sean mayores de edad, hacer intercambios de productos mediante formas de trueque de productos o prestación de servicios, la participación en actividades comunitarias.

^{xxix} Taguieff, P.-A. *Op. cit.*

^{xxx} García Canclini, N. *Ciudadanos y consumidores*, p. 184.

^{xxxi} Cfr. Tönnies, F. *Comunidad y asociación*, pp. 27-32, 155-175.

^{xxxii} *Ibid.*, p. 194.

^{xxxiii} Cicerón, *Sobre la república*, V 1, 1, pp. 151-152.

^{xxxiv} Ver: Razo, J. A. «De los catecismos teológicos a los catecismos políticos. Libros de texto de educación cívica durante el período 1820-1861», pp. 93-118.

^{xxxv} Busto, M., *Catecismo civil o instrucción elemental de los derechos, obligaciones y gobiernos en que debe estar impuesto el hombre libre*, p. 35.

^{xxxvi} Esta reserva se plantea porque, como es bien sabido, en los primeros 50 años de vida independiente de México, los gobiernos duraron menos de un año en promedio, y con frecuencia, luego de cada derrocamiento, el nuevo gobierno instauraba una nueva Constitución (o restablecía una Constitución anterior, congruente con su filiación partidaria o facciosa). Por consiguiente, durante todo ese período, se dio un toma y daca entre constituciones que hace difícil saber si en un año o un mes determinado se había proclamado una Constitución política centralista o federalista, promotora de una sola religión oficial o defensora de la libertad de cultos, monárquica o antimonárquica, glorificadora de la herencia española y comprometida con la continuidad de las instituciones políticas del régimen colonial, o ensalzadora de «lo propio» y comprometida con una vuelta de página para dejar atrás las instituciones colonialistas como a un pasado ominoso, etc.

^{xxxvii} Escalante Gonzalbo, F. *Ciudadanos imaginarios*.

^{xxxviii} Cortina, A. «La educación del hombre y del ciudadano», p. 1.

^{xxxix} García Canclini, N. *Op. cit.*, p. 123)

^{xl} En los últimos años hemos visto a ciudadanos españoles e ingleses colocando bombas en el respectivo país que les concedió el estatus formal de ciudadanos, y han colocado y hecho explotar esas bombas en virtud de que el criterio de identidad vivencial más importante para ellos no es el de su ciudadanía formal, sino el de su pertenencia a otras colectividades, no coincidentes con el Estado al cual se encuentran formalmente adscritos. De acuerdo con las investigaciones que se han dado a conocer, en los atentados al ferrocarril madrileño participaron, entre otras personas, algunos ciudadanos españoles, y en los del metro londinense hubo ciudadanos británicos implicados, pero más allá de su reconocimiento formal como ciudadanos españoles o británicos, a los perpetradores de tales actos los unía entre sí un sentido de pertenencia con otra cosa, aunque no tuviesen la misma «nacionalidad» formal, se consideraban a sí mismos como miembros de una gran «Nación» árabe-musulmana, y para ellos, esa Nación es la que les provee los motivos más dignos de consideración para constituir su identidad vivencial como personas, es decir, para responderse a sí mismos y para sostener frente al mundo: ¿Quiénes soy yo? y ¿cómo deseo ser considerado? Otra forma de decir lo anterior es ésta: los *relatos* relevantes para estas personas, en el sentido de su autocomprensión y autovaloración en torno a quiénes son, son relatos a partir de los cuales se ubican como pertenecientes a una comunidad árabe-musulmana amenazada por Europa y Norteamérica. Hicieron lo que hicieron en virtud de su apropiación de tales relatos, y de la superioridad que les conceden sobre los relatos que los identifican formalmente como ciudadanos españoles o británicos.

^{xli} Sandoval, M. (1994) «La cuestión india: para definir un camino propio», *La Jornada del Campo*, 3, 31, pp. 1-4. Citado por G. de la Peña, «La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo», p. 116.

^{xlii} L. Olivé sostiene que «la identidad de una persona está condicionada por los recursos conceptuales que ella usa cuando se identifica a sí misma, y por los recursos conceptuales que utilizan otros que la identifican... Lo que es una persona no puede igualarse a un conjunto fijo de atributos, ni la identificación de una persona puede basarse en criterios absolutos. Lo que una persona es, así como su identificación, depende de un conjunto de creencias, valores y normas. Este

conjunto, que le permite comprender e interpretar el mundo y moldea sus necesidades y deseos, depende a su vez de su contexto social... el cual le ofrece el horizonte de elecciones para conformar y realizar su proyecto de vida». (Olivé, L. *Multiculturalismo y pluralismo*, pp. 193-194)

^{xliii} ¿Cuáles son esas condiciones? La primera podría ser el reconocimiento de la importancia de entablar relaciones con los otros; la segunda, la intención de que tales relaciones sean pacíficas. Si no se cumple la primera, las murallas serán suficientes, si no se cumple la segunda, en lugar de diálogo se precisarán estrategias e insumos bélicos o manipulatorios. Pero si se cumple la primera y la segunda, habrá una verdadera disposición para entender al otro y para entenderse a sí mismo en relación con él; cumplida esta tercera condición, incluso los lenguajes que en principio pudiesen parecer incomprensibles, pueden ser sometidos a procesos de interpretación, que permitan profundizaciones de sentido tan finas como sean precisas para permitir diálogos interpersonales e intergrupales, esta es la cuarta y última condición. Sin embargo, en efecto, estamos rodeados de ejemplos que muestran lo difícil que resulta satisfacer esas condiciones para el logro de entendimientos *con* el otro, tanto a nivel personal como colectivo. Si se realizara un recuento de lo que ocurre en los hechos, quizá habría más ejemplos de relaciones de fuerzas que de relaciones dialógicas, pero si importa marcar una diferencia entre lo fáctico y lo válido, entre lo que normalmente ocurre y lo que sería correcto que ocurriese, sin ser imposible: los porcentajes de ocurrencia pueden no ser suficientes para conformarse con una dictadura de lo vigente.

^{xliv} Pereda, C. «Lenguaje e identidad», pp. 1-16.

^{xliv} Coulanges, F. de, *La ciudad antigua*, p. 201.

^{xlvi} González, L. *El oficio de historiar*, pp. 221-226.

^{xlvii} Esos argumentos neutralistas-cientificistas han sido puestos severamente en cuestión por teóricos occidentales ampliamente reconocidos, incluso en el ámbito de las llamadas «ciencias duras». En *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn habla de los «paradigmas» como condiciones necesarias para que los científicos interpreten el mundo; en *La ciencia: conjeturas y refutaciones*, Popper reconoce la importancia de las «tradiciones» y en «La falsación y los programas de investigación científica», Lakatos subraya la indispensabilidad de los «programas de investigación».

^{xlviii} Siguiendo a Arendt, G. Leyva apunta que: «es hablando y actuando como los hombres se distinguen activamente entre sí a la vez que se insertan en el mundo con los demás en una suerte de segundo nacimiento posible gracias a la palabra y a la acción, creando y reproduciendo un mundo en común que a través de la palabra se narra, se integra en un plexo de sentido y se mantiene a través del tiempo». (Leyva, G. *Op. cit.*, p. 393)

^{xlix} Pereda, C. *Op. cit.*, p. 4.

^l Taylor, C. «La política de reconocimiento», pp. 43-44.

^{li} *Ibid.*, p. 44.

^{lii} *Ibid.*, p. 45.

^{liii} Cfr. Ricoeur, P. «The narrative function».

^{liv} Cfr. Ricoeur, P. «Hermenéutica y crítica de las ideologías», p. 347.

^{lv} Pereda, C. *Op. cit.*, p. 16.

^{lvi} Dice el autor: «Una cosa es idéntica consigo misma». No hay más bello ejemplo de una proposición inútil que no obstante está conectada con un juego de la imaginación. Es como si, en la imaginación, metiésemos la cosa en su propia forma y viésemos que ajusta.

Podríamos también decir: «Toda cosa ajusta en sí misma». —O de otro modo: «Toda cosa ajusta dentro de su propia forma»... es una forma un tanto especializada de la ley de identidad». (Wittgenstein, L. *Op. cit.*, § 216, pp. 208-209)

^{lvii} Habermas, J. «Ciudadanía e identidad nacional», p. 624

^{lviii} *Ibid.*

Conclusiones

A la hora de recapitular lo realizado en las páginas precedentes, con la posibilidad de tener una perspectiva del conjunto, me percaté de algunas cosas que subido en esta colina alcanzo a percibir más claramente que cuando me encontraba internado en el bosque de las deliberaciones particulares. Desde esta circunstancia inédita, deseo exponer en unas cuantas páginas las líneas argumentativas centrales de esta investigación.

Mi propósito

ha consistido en ensayar la construcción de una red conceptual orientada al entendimiento y análisis crítico de la «ciudadanía».

No intenté averiguar cómo es o cómo ha sido implementada en tanto institución política fáctica, aunque eso lo considero importante y en varios pasajes de la investigación refiero formas concretas de implementación, el cometido principal ha sido intentar un acercamiento a la *significación de la noción-de-ciudadanía en el nivel de su empleo discursivo*.

La pregunta

básica ha sido: ¿qué se puede entender legítimamente cuando en un discurso referido a las relaciones políticas se identifica a alguien como «ciudadano», a diferencia de cuando se le identifica como «súbdito», «vasallo», «esclavo» o «inmigrante indocumentado»? La respuesta se articula en torno a una *red conceptual*, compuesta por hilos longitudinales, transversales y diagonales a los que me referiré en breve; pero antes de eso, deseo ensayar una respuesta a la pregunta de ¿cuál podría ser la relevancia de esta investigación?

La relevancia

reside, a mi juicio, en el hecho de que la reconstrucción conceptual del significado y el valor discursivamente atribuido a la ciudadanía, permite identificar la posible distancia entre las aspiraciones asociadas al *concepto*, y sus formas efectivas de *implementación institucional*. Por eso, desvelar elementos subyacentes a la significación discursiva de la ciudadanía, puede convertirse en un aguijón crítico para la identificación del eventual divorcio o cercanía entre lo empírico y lo normativo, sin apelar a ningún expediente metafísico, y sin sucumbir a un idealismo enfocado sólo en la validez, ni a un realismo enfocado sólo en la facticidad; pues se requiere superar esos extremos si ha de resultar justificado preguntar: ¿qué compromisos se establecen cuando se identifica discursivamente a alguien como «ciudadano»? ¿hasta qué punto y en qué sentido cabe considerar cumplidos esos compromisos?, ¿vale la pena mantenerlos o se requiere replantearlos, matizarlos o descartarlos?, ¿por qué?

CONCLUSIONES

En suma, un abordaje de la significación de la ciudadanía en un nivel discursivo permite mantener en pie una tesis relevante desde el punto de vista teórico y político, a saber: *cuando se dice «ciudadano», se establecen compromisos.*

La complejidad y heterogeneidad

de las modalidades teóricas y empíricas de ciudadanía podría ser el principal impedimento para establecer un conjunto manejable de compromisos asociados con la ciudadanía. Esa complejidad y heterogeneidad salta a la vista en cuanto se lleva a cabo un repaso a la historia de las teorías y las prácticas políticas, sobre todo en occidente en un período discontinuo que abarca los últimos dos mil quinientos años. En efecto, algunas de las modalidades de ciudadanía cultivadas en ese amplio período resultan no sólo diferentes sino contradictorias entre sí en ciertos aspectos. Pero frente a esa innegable diversidad, y frente a la aparente dispersión que conlleva, surge esta pregunta: ¿acaso detrás de la heterogeneidad de modalidades de ciudadanía, se pueden rastrear —o construir— ciertas coordenadas conceptuales subyacentes en común a varias de ellas, de tal manera de hacer factible su conmensurabilidad, su comunicabilidad, su comparabilidad y su crítica razonada en espacios inter-esquemáticos?

Sostengo que es posible la comparación entre diferentes modalidades de ciudadanía, así como su crítica razonada a partir de esquemas interpretativos y valorativos diversos, pero no necesariamente inconmensurables entre sí. Tal cosa es posible mediante el recurso a una *red conceptual heurística*; es decir, una red conceptual elaborada con miras a lograr *la apertura de campos de experiencia y reflexión* con respecto a la ciudadanía, entendida como una noción articulable en torno a un pequeño conjunto de elementos conceptuales constitutivos del significado y el valor que se le atribuyen (y se le han atribuido) en los discursos políticos, sea de manera explícita o no.

Sostengo, pues, que en los discursos políticos, teóricos y prácticos, antiguos y modernos, la ciudadanía ha sido asociada con ciertos elementos conceptuales que la proveen de un núcleo de significación distintivo, pese a la diversidad habida y aún posible de sus modalidades teóricas y empíricas.

La red conceptual heurística que propongo para la interpretación y el análisis crítico de la ciudadanía se compone de tres series de hilos, a saber: longitudinales, transversales y diagonales.

Los hilos longitudinales

están representados por tres conceptos que desde la *Política* de Aristóteles y la *Oración fúnebre* de Pericles, hasta nuestros días, han figurado en los discursos políticos como *rasgos distintivos* de la ciudadanía, porque del *polite*, del *cive*, del *citoyen*, del *citizen* y del ciudadano, se predicen tres cosas, a saber: 1] su *membresía* a una sociedad política, 2] su relación *activa* y 3] su relación *pasiva* con esa sociedad.

En virtud de su *membresía* a la sociedad política, un ciudadano se reputa como igual —en ciertos aspectos relevantes— a cualquiera de sus conciudadanos, mientras se distingue de los no-ciudadanos (sean súbditos, metecos o inmigrantes indocumentados); sobre esa base, el ciudadano es cualificado para participar

CONCLUSIONES

activamente —de manera directa o por medio de representantes— en la determinación de los asuntos políticos, incluyendo la deliberación, la toma de posición y la crítica de las normas y principios a los que estará vinculado, y que contarán con el respaldo del poder estatal, pues hay aspectos que en las sociedades políticas se consideran dignos de promoción y salvaguarda, o eliminación.

Tanto la membresía [1], como la relación activa [2] y pasiva [3] del ciudadano con la sociedad política han sido asumidos como rasgos distintivos de la ciudadanía en discursos generados en sociedades tan diversas como la Atenas de tiempos de Sócrates, la Francia de tiempos de la Revolución, y la mayoría de los Estados occidentales contemporáneos. Y también lo han sido por parte de teóricos —tan diversos desde otros puntos de vista— como Aristóteles, Rousseau, Kant, Kelsen, Pocock y Habermas, por citar sólo unos cuantos nombres muy conocidos.

Los hilos transversales

de la red conceptual están constituidos por tres conceptos que expresan *ideales o aspiraciones* recurrentemente asociados con la ciudadanía en discursos teóricos y prácticos, antiguos y modernos; por eso los considero como constitutivos de su significado y su valor. Tales *elementos aspiracionales* suelen ser expresados en términos de: i] «justicia», ii] «libertad», iii] «identidad».

La ciudadanía se asocia con la vinculación paritaria de los conciudadanos a ciertos criterios de *justicia* comunes entre ellos, y con el ejercicio de simétricos espacios de libertad a su disposición; ambas cosas en virtud de la identidad especial de que disfrutan en tanto miembros plenos de su sociedad política.

Ahora bien, si se considera: primero, que no se justifica atribuir un significado único y estable ni a la *justicia*, ni a la *libertad*, ni a la *identidad*, pues cada uno de esos ideales políticos admite acepciones y valoraciones diversas; y segundo, que no todas las acepciones ni todas las formas de valoración resultan compatibles con la noción-de-ciudadanía; entonces, se abre la siguiente disyuntiva: o bien nos contentamos con la realización de análisis casuísticos de la ciudadanía, relacionados con ésta o aquélla acepción particular de justicia, libertad e identidad, y así, con análisis aptos para reclamar validez exclusivamente para ésta o aquélla modalidad específica de tratamiento teórico o implementación empírica; o bien intentamos la reconstrucción de algunos elementos conceptuales adicionales que permitan distinguir y relacionar diferentes modalidades de ciudadanía y no-ciudadanía, en relación con diferentes formas de conceptualizar la justicia, la libertad y la identidad. En el fondo, lo que así se plantea no es otra cosa sino la necesidad de construir una red conceptual más densa, que permita realizar distinciones más finas y, al mismo tiempo, con mayor amplitud de miras.

Del cruce de los hilos longitudinales y transversales de nuestra red conceptual, resultan no sólo distintas formas de entender la justicia, la libertad y la identidad del ciudadano, sino que en el marco de cada una de esas formas de conceptualización alternativas, es posible reconocer distintas dimensiones de cada uno de esos tres conceptos.

Los hilos diagonales

de la red conceptual consisten en sencillos *filtros analíticos* construidos en torno a los conceptos de: α] *sujeto*, β] *razón*, y χ] *relación*. ¿Por qué introducir el

tratamiento sistemático de estos conceptos en un análisis referido a la ciudadanía? La razón es la siguiente: los elementos conceptuales contenidos en los hilos longitudinales y transversales de la red conceptual parecen verse seriamente afectados por concepciones antropológicas que se ponen en juego —de manera tematizada o no— en los discursos en torno a la ciudadanía; es decir, que las concepciones y valoraciones de la ciudadanía (dada, posible y/o deseable) se ven afectadas por las diferentes maneras de entender al ciudadano en tanto *sujeto*, de concebir su *razón*, y de considerar el tipo de *relaciones* que semejante criatura, con semejante razón, estaría en condiciones de establecer.

Las interpretaciones y valoraciones acerca de $[\alpha]$, $[\beta]$ y $[\chi]$, constituyen referentes ineludibles a la hora de establecer la posible significación tanto de [i], [ii] y [iii], como de [1], [2] y [3]. Se produce así, finalmente, el cruce de los tres conjuntos de hilos con los que proponemos tejer la red conceptual heurística, pensada para la interpretación y el análisis crítico de la ciudadanía.

Cada filtro analítico se estructura a partir de dos formas prototípicas o paradigmáticas de conceptualizar las nociones de sujeto, razón y relación. Así, el ciudadano considerado desde el concepto de sujeto se analiza a partir de la tensión entre el paradigma del sujeto como individuo natural por un lado, y el paradigma del sujeto como persona por el otro; de manera análoga, el ciudadano analizado desde el concepto de razón se despliega en la tensión entre el paradigma de la razón abstracta y el paradigma de la razón situada; finalmente, el concepto de relación se resuelve en la tensión entre el paradigma de las relaciones estratégicas entre ciudadanos entendidos como individuos y el paradigma de las relaciones prácticas entre ciudadanos entendidos como personas.

Así, pues, los filtros analíticos se basan en tensiones conceptuales; pero los términos de esas tensiones pueden ser interpretados de dos maneras distintas, a saber: o bien como oposiciones polares simples y mutuamente excluyentes, a la manera de la oposición blanco/negro; o bien como notas limítrofes de un abanico de gradaciones, a la manera de un despliegue de distintos tonos de gris rematados por el blanco en un extremo y el negro en el otro. De acuerdo con la forma en que se planteen las posiciones en juego, los filtros analíticos propuestos pueden funcionar como criterios discriminadores en cualquiera de las dos hipótesis recién referidas —como oposiciones polares excluyentes o como abanicos de gradaciones.

Veamos lo que resulta de la puesta en juego de esos tres filtros analíticos de cara al entendimiento y consideración crítica de la ciudadanía.

El ciudadano en tanto sujeto

puede ser concebido de dos maneras. Sea como un «individuo natural» [A], o bien como una «persona» [B].

En el primer caso [A], se restará importancia a las relaciones intersubjetivas, y el énfasis recaerá en la subjetividad de cada individuo (individualidad), así como en una naturaleza común a todos (universalidad enraizada en la naturaleza), la cual se considera a-histórica e insuperable.

En el segundo caso [B], se subraya el carácter históricamente situado de la persona, como alguien que si bien es capaz de desarrollar su propia especificidad (originalidad, autenticidad), también forma parte de comunidades humanas

particulares (historicidad) y puede compartir ciertos rasgos imputables al conjunto de los seres humanos considerados como personas (universalidad).

Así, pues, la diferencia básica entre el paradigma del sujeto como individuo natural [A] y el paradigma del sujeto como persona [B] es la presencia en el segundo de un nivel intermedio entre la especificidad individual y los rasgos considerados como comunes a la especie. Ese nivel intermedio está representado por las relaciones interpersonales en el marco de una forma de vida concreta, donde cada sujeto realiza su proceso de formación como una persona de su tiempo y de su espacio, sin que ello signifique renunciar ni a la posibilidad de desarrollar rasgos singulares, ni a la posibilidad de compartir ciertos atributos considerados como comunes a él y al resto de los miembros de la especie humana, aunque esos atributos puedan ser interpretados y valorados de maneras diversas en los diferentes tiempos y espacios históricos.

El paradigma del sujeto como individuo natural [A]

se compone de dos vertientes, a saber: egoísta-estratégica [A₁] y solipsista-normativa [A₂].

Desde la primera vertiente [A₁], se ofrece un diagnóstico antropológico según el cual los ciudadanos, en tanto individuos naturales, son necesariamente egoístas, por lo que sus tratos se encuentran signados por orientaciones estratégicas insuperables, en consecuencia, resulta impensable el establecimiento de compromisos normativos entre ellos, a menos que sean respaldados en amenazas de coacción o promesas de recompensas, en todo caso heterónomas. La razón de esto es que dos individuos «naturalmente» egoístas, al decidir sus compromisos normativos, se orientarán en pos de su respectivo interés y beneficio, aunque ello atente contra el interés y beneficio del otro; por eso, en su impecable análisis fundado sobre esta concepción antropológica, Hobbes considera que a semejantes criaturas sólo les queda apelar al establecimiento de un *pactum subjectionis*, mediante el cual delegan en un tercero —su soberano absoluto—, la facultad de establecer la legislación vinculante para todos los súbditos e indiscutible por parte de ellos. El soberano decidirá con base en razones estratégicas —pues son éstas las únicas concebibles desde este tipo de concepción antropológica—, mientras los súbditos estarán llamados a observar las leyes dictadas por el soberano, y se abstendrán de emitir cualquier opinión en contra, so pena incurrir en «sedición».

La segunda vertiente [A₂], concibe al ciudadano como un individuo natural, solipsista pero no necesariamente egoísta, porque cada uno puede acceder al empleo de su «recta razón» para distinguir entre lo justo y lo injusto; según esta perspectiva, las conclusiones de la recta razón resultan reconocibles como válidas para cualquier criatura racional, incluyendo a un Dios. Se espera que las legislaciones positivas de los Estados se basen en los dictados de la recta razón para hacer coincidir lo jurídicamente vigente con lo impecablemente justo.

De ese modo, la primera vertiente del paradigma del sujeto como individuo natural [A₁] conduce a concepciones subjetivistas en lo normativo, mientras la segunda [A₂] conduce a concepciones que postulan un universalismo apriorístico, basado en el supuesto de que es posible un consenso con todo ser racional, sin necesidad de mediar palabra con nadie.

El paradigma del sujeto como persona [B]

consta de dos vertientes, a las que caracterizo como: colectivista-subyugante [B₁], y de la autonomía condicionada [B₂].

La primera vertiente [B₁], subraya la importancia de la colectividad, y lo hace hasta el punto de otorgar al ciudadano como persona un lugar secundario en relación con el todo representado por la *polis*, la nación, el Estado, o la sociedad de pertenencia, cualquiera que ésta sea.

La segunda vertiente [B₂], en cambio, subraya la importancia de las relaciones intersubjetivas para la constitución del ciudadano como persona. En buena medida, en virtud del tipo de relaciones, creencias y valoraciones que la persona aprende durante de su participación en una forma de vida concreta. Según esto, a partir de cómo la persona aprenda a interpretar y valorar al mundo y a sí misma, podrá desarrollar una menor o mayor proclividad al egoísmo o bien a la solidaridad, al interés o desinterés por la posesión de bienes materiales, al compromiso mayor consigo misma o con su comunidad de pertenencia, etc. Además, desde esta perspectiva se asume a la persona como susceptible de conducirse de manera autónoma, aunque su autonomía sólo puede ser desplegada a partir del horizonte de concepciones y valoraciones que ha construido en tanto persona concreta, ubicada en una circunstancia histórica concreta, abierta a interpretaciones y valoraciones diversas, pero no desde una situación puramente natural y subjetiva, sino enfáticamente relacional, histórica, cuyo eje no es ni la objetividad ni la subjetividad, sino la intersubjetividad.

Una vez que nos hemos ocupado de las alternativas de conceptualización del ciudadano en tanto sujeto, toca el turno de considerar los modos de abordar las formas de conceptualizar

la razón del ciudadano.

La razón atribuible al ciudadano se despliega en el espacio abierto entre el paradigma de la razón abstracta [C] y el paradigma de la razón situada [D]. Desde

el paradigma de la razón abstracta [C]

se considera que la razón humana puede ser poderosamente explicativa, siempre y cuando se mantenga al margen de opiniones, convenciones y prejuicios contextuales, y se despliegue como una «razón en el vacío». Este paradigma se bifurca en las vertientes a las que denomino: razón de todo-y-nada [C₁] y razón de todo-y-todo [C₂].

Desde la primera vertiente [C₁], se atribuye al ciudadano una razón abstracta con aptitud para habérselas con problemas de orden empírico, pero ineptitud para atender problemas de corrección, en el sentido de ser incapaz de generar soluciones racionales, susceptibles de desempeño intersubjetivo, en el campo de la corrección normativa y valorativa.

Desde la segunda vertiente [C₂], se considera que los ciudadanos disponen de una razón abstracta, apta tanto para atender problemas descriptivos como de corrección normativa, siempre y cuando éstos últimos se aborden *como si* se tratase de cuestiones de hecho.

CONCLUSIONES

De esa manera, en el plano de la corrección normativa, se abre la opción entre que, o bien estos problemas son considerados como irresolubles de modo racional [C₁], o bien son asumidos como resolubles de una vez por todas [C₂], pues sólo hay una manera racional de darles cobro. En ambos casos, el paradigma de la razón abstracta apuesta por la idea de una razón en el vacío; una razón que si se sospecha contaminada por creencias o valoraciones generadas en contextos particulares y contingentes, debe desembarazarse de ellas mediante una «purga del intelecto».

El paradigma de la razón situada [D]

considera que la razón del ciudadano, en tanto razón humana, sólo es susceptible de ser planteada como una razón históricamente situada. Por consiguiente, las concepciones y valoraciones que podrían resultar racionales (o razonables) para una monja medieval, podrían no serlo para un científico inglés del siglo XVIII, para una mujer olmeca del siglo II a.C., o para un ciudadano mexicano del siglo XIX.

El paradigma de la razón situada se descompone en dos vertientes, a saber, una que considera la razón humana como una razón de alcance local [D₁], y otra según la cual resulta justificado hablar de una razón a escala humana [D₂].

Desde la primera vertiente [D₁], se considera que como la razón del ciudadano se elabora en un contexto particular de relaciones, sus conclusiones sólo son válidas en el ámbito de su gestación, por lo que se hace una apuesta por un relativismo extremo que conduce a un irracionalismo generalizado, o bien por un diferentismo localista, en el cual la racionalidad de una norma o una forma de interacción sólo puede ser valorada con base en criterios locales, los cuales son inconmensurables con otros criterios igualmente locales.

Desde la segunda vertiente [D₂], si bien se reconoce el carácter históricamente situado de la razón del ciudadano, se acepta también su porosidad y, por eso mismo, su comunicabilidad con otras manifestaciones humanas; de esta manera, si bien en un principio los lenguajes particulares pueden resultar inconmensurables entre sí, cuando hay una seria disposición para entender-se, esos lenguajes pueden ser objeto de interpretaciones recíprocas, abridoras de posibilidades de comunicación, comparación y crítica entre ciudadanos participantes en diversas formas de vida, creencias, valoraciones y formas de gestión institucional.

Las dos vertientes del paradigma de la razón situada tienen implicaciones diferentes de cara a una sociedad que, como la nuestra, constituye una aldea global en ciertos aspectos relevantes, e implican formas diferenciadas de vivenciar la ciudadanía en contextos de afirmaciones locales, de encuentros y desencuentros de ciudadanos a nivel planetario, en temas tan diversos como los académicos, los educacionales, los ecológicos, los de género, los de reclamos de reconocimiento por parte de minorías o grupos excluidos que no necesariamente comparten la misma membresía estatal, y sin embargo, se comprometen y actúan políticamente en torno a causas comunes.

Luego de analizar las alternativas de conceptualización del ciudadano en tanto sujeto y la razón del ciudadano, toca el turno de hacer otro tanto con

las relaciones de los ciudadanos.

CONCLUSIONES

En este caso, la tensión conceptual se establece entre el paradigma de las *relaciones estratégicas* entre los ciudadanos concebidos como individuos naturales [E] y el paradigma de las *relaciones prácticas* entre los ciudadanos concebidos como personas [F].

Quienes parten de

el paradigma de las relaciones estratégicas [E],

suscriben los siguientes supuestos: 1) el supuesto del egoísmo individualista; 2) el supuesto del maridaje entre egoísmo y racionalidad; 3) el supuesto de la vinculación estratégica entre los sujetos; 4) el supuesto de la posibilidad de aplicación instrumental del conocimiento; 5) el supuesto de que el fin (utópico) que permite explicar la existencia de la sociedad política es uno solo, a saber, la seguridad; 6) el supuesto de la división tajante entre gobernantes y gobernados; 7) el supuesto de la indiscutibilidad racional, en términos de corrección normativa, de las bases sobre las cuales se erige el orden civil, y la consecuente posibilidad de concentrarse en la aplicación y funcionamiento instrumentalmente eficaz y eficiente de las leyes e instituciones políticas.

Por su parte,

el paradigma de las relaciones prácticas [F],

se descompone en tres vertientes complementarias, a saber: F₁] pragmático-políticas, F₂] ético-políticas, y F₃] jurídico-políticas.

De acuerdo con este paradigma, las relaciones entre los ciudadanos pueden ser planteadas desde perspectivas estratégicas y mutuamente objetivadoras [F₁]; pero también desde perspectivas enraizadas en el *ethos* de una forma de vida y cosmovisión particular [F₂]; y desde la convicción de alcanzar una convivencia justa, a partir del establecimiento de normas y principios generales, que puedan ser reconocidas como aceptables para el conjunto de los participantes en las relaciones políticas [F₃], sean o no relaciones estatalmente fundadas.

Los supuestos del paradigma de las relaciones prácticas son los siguientes: 1') el supuesto de la no-reducción de la razón a la razón-egoísta; 2') el supuesto de la capacidad de los ciudadanos para la crítica racional de los asuntos relacionados con su membresía política, en términos de corrección normativa —y no sólo, aunque también, en términos de eficiencia y eficacia instrumental; 3') el supuesto de la posibilidad de vinculación práctica —y no sólo instrumental, técnica o estratégica— del ciudadano con sus conciudadanos, así como con las leyes e instituciones del orden político; 4') el supuesto de la posibilidad de aplicación práctica —y no sólo técnica o instrumental— del conocimiento en el ámbito de las relaciones políticas; 5') el supuesto de que los fines de una comunidad o asociación política son de varia índole, y no siempre son atendibles en términos instrumentales; 6') el supuesto de que, consideradas las relaciones políticas desde la perspectiva de la razón práctica, no se justifica una separación tajante entre gobernantes y gobernados, porque las opiniones de éstos son importantes y las decisiones de aquéllos no son infalibles; 7') el supuesto del posible reconocimiento intersubjetivo —por parte de los ciudadanos, en tanto seres racionales— de la

CONCLUSIONES

corrección (o incorrección) normativa de las leyes e instituciones mediante las que regulan sus relaciones.

Los conceptos de sujeto, razón y relación, elaborados a la manera de filtros analíticos, con sus tensiones y claroscuros, se ponen en juego, junto con los tres rasgos atribuidos como distintivos de la ciudadanía en discursos políticos antiguos y modernos (membresía, relación activa y relación pasiva), para llevar a cabo el análisis de los

conceptos aspiracionales constitutivos de la ciudadanía, a saber: «justicia», «libertad» e «identidad», para averiguar cómo pueden —y como no podrían— ser justificadamente asociados con la «ciudadanía».

Justicia, libertad e identidad, corresponden a tres aspiraciones que se asocian de modo sistemático con la ciudadanía en los discursos políticos, hasta el punto de haberse convertido en constitutivas de su sentido y su valor.

La posible relación entre las ideas de

justicia y ciudadanía,

se pone de manifiesto en su posible vínculo con el concepto de «*derecho*». Sin embargo, el problema del vínculo (o no-vínculo) entre: «justicia», «derecho» y «ciudadanía» no es ni fácil ni obvio, pues puede plantearse desde tres perspectivas irreductibles entre sí (que han generado apasionados debates desde hace al menos dos mil quinientos años), a saber: la de quienes sostienen la desvinculación conceptual entre derecho y justicia, la de quienes sostienen una vinculación necesaria del derecho con una justicia Una: Natural, Divina o Racional, y, finalmente, la de quienes sostienen una vinculación conceptual del derecho con normas y principios susceptibles de ser aceptados como justos hasta nuevo aviso, aun cuando sean reconocidamente falibles y revisables.

Comencemos por la primera perspectiva, es decir, la de quienes conciben al

derecho al margen de la justicia.

Desde esta perspectiva se alega la inexistencia de una conexión conceptual y necesaria entre justicia y derecho; sin embargo, sostengo que un derecho planteado al margen del ideal regulativo representado por la justicia no es conciliable con la idea de ciudadanía, porque implicaría una relación del ciudadano con el orden civil basada exclusivamente en amenazas de coacción y promesas de recompensa, pero ayuna de pretensiones de corrección y, por tanto, incapaz de plantear pretensiones de legitimidad, las cuales resultan irrenunciables cuando los miembros de una sociedad son reconocidos como «ciudadanos».

Se puede renunciar al planteamiento y posible desempeño de pretensiones de justicia en un orden constituido por súbditos, donde las órdenes del soberano no precisan contar con la anuencia de nadie; y también en una sociedad esclavista, donde los mandatos del amo sean incontestables; pero no cabe prescindir de ellas en un orden alegadamente compuesto por ciudadanos, en tanto *asociados* que mantienen una relación *activa y pasiva*, pero no sólo pasiva, con el orden político.

La segunda posición consiste en la idea de un vínculo de la ciudadanía con un

derecho absolutamente justo,

de procedencia Natural, Divina o Racional (con mayúscula). Según esto, sólo el derecho justo es digno de ese nombre, y la ciudadanía sólo puede estar vinculada con un derecho de ese tipo, a saber: justo de manera absoluta, indiscutible e insuperable.

Sin embargo, en un contexto de pluralidad identitaria y de acelerados cambios como el de las sociedades políticas contemporáneas, ese tipo de posturas implica una constante amenaza de exclusión, dogmatismo y fundamentalismo, entre los ciudadanos en tanto personas particulares, entre las distintas comunidades humanas, y entre los diferentes Estados formalmente constituidos, además de que hacen superflua la posibilidad de los ciudadanos de relacionarse activamente con el orden político, pues si lo absolutamente justo se considera como ya dado, indiscutible e insuperable, entonces basta con la relación pasiva, de observancia o castigo (inclusive para la defensa de derechos).

La tercera perspectiva consiste en asociar la ciudadanía con un

derecho razonablemente justo.

Se trata, en este caso, de un derecho que no se empeña en divorciarse de las pretensiones de justicia, pero no aspira al logro de una justicia absoluta, sino que se sabe ligado a unas pretensiones de justicia en todo caso falibles, corregibles, criticables, puesto que son pretensiones planteadas por seres finitos, son pretensiones a escala humana; no natural, ni divina, ni producto de una razón abstracta.

En este caso, la legitimidad de los ordenes políticos en lo general y de las normas y principios vinculantes en lo particular, no son ni inmunes a la crítica proveniente de la ciudadanía desde el punto de vista de su posible justicia o injusticia, ni están en condiciones de sustraerse de los procesos de legitimación (y/o deslegitimación) a los ojos de los pares co-integrantes de las sociedades políticas.

Desde la tercera perspectiva (pero no desde las dos primeras), es dable asociar la ciudadanía con las nociones de

Justicia estática y justicia dinámica.

La justicia estática se relaciona con la aplicación consistente y continuada de las normas que son el caso a las personas que son el caso, por las instancias que son el caso, de la manera que es el caso. Es la justicia en la aplicación de las normas vigentes y vinculantes. Por su parte, la justicia dinámica se desarrolla en el ámbito de la evaluación crítica de la posible justicia o injusticia de las normas mismas.

En la justicia estática, se es injusto cuando no se aplican debidamente las normas vigentes; en el ámbito de la justicia dinámica, las normas son criticables como justas o injustas, aun cuando sean vigentes.

La ciudadanía implica la participación en ambas dimensiones de la justicia, pues si es verdad que el ciudadano mantiene una relación activa con el orden político, se precisa su posibilidad de participación en el ámbito de la justicia dinámica, y del mismo modo, la otra cara de la relación del ciudadano con el orden político, la pasiva, se resuelve en términos de la exigencia de aplicación imparcial de las normas jurídicas vinculantes en términos de justicia estática.

CONCLUSIONES

La vinculación del ciudadano con las normas y principios jurídicos se puede entender de dos maneras, a saber: como una vinculación heterónoma, basada en criterios estratégicos; o como una vinculación práctica, que implica la presencia de criterios estratégicos, pero también consideraciones de orden ético y aspiraciones a una justicia aceptable por parte de los participantes en las relaciones políticas; sean de orden estatal o no, sean de alcance local, regional o mundial.

De ese modo, desde una perspectiva práctica, el vínculo del ciudadano con el orden político se torna sumamente complejo, pues implica espacios de autonomía, pero también la sujeción a las normas y principios políticos de observancia obligatoria, al menos mientras permanezcan vigentes.

La libertad del ciudadano

se ha planteado desde hace dos siglos en términos de la oposición, o bien de la complementariedad, entre variantes terminológicas de lo que Constant llamaba «libertad de los antiguos» y «libertad de los modernos»; es decir, entre la libertad de los ciudadanos para la participación en los asuntos públicos, y su libertad de acción y de conciencia en el ámbito privado. El mencionado autor considera que los ciudadanos modernos prefieren la libertad privada, pero advierte que la libertad política es indispensable como garantía para la preservación de la privada.

Otros teóricos afirman la importancia del ejercicio de la libertad política como una oportunidad para el cultivo de potencialidades humanas que de otro modo correrían el riesgo de oxidarse; otros más niegan toda pertinencia a la libertad de participación política y consideran que las aspiraciones enlazadas con la ciudadanía pueden ser bien colmadas con la sola consideración de la libertad privada y la negación sistemática de la pública. No obstante esto, la idea de democracia, que en las sociedades contemporáneas se concibe como indisolublemente ligada a la de ciudadanía, implica una cierta manera de despliegue de la libertad política. Sin libertad política por parte de la ciudadanía, no hay democracia posible.

Importantes teóricos liberales (Hayek, Aron, Berlin, etc.) han reconocido que el liberalismo exige un margen considerable de libertad individual, pero puede funcionar en medio de restricciones a las oportunidades reales de ejercicio de la libertad política por parte de los ciudadanos. Por su parte, importantes teóricos republicanos (Arendt, Pocock, Beiner, etc.) tienden a subrayar la importancia de la libertad política, aun por encima de la privada. La discusión filosófica en este punto parece no tener fin, y sin embargo en los argumentos y contraargumentos es dable identificar buenas razones para establecer un compromiso de la ciudadanía con ambos tipos de libertad, y ello en un contexto donde se consideren las ideas, las valoraciones y las prácticas habituales de los ciudadanos concretos, y en atención a las circunstancias históricas concretas donde construyen, ponen en juego y pueden incluso replantear esas ideas, esas valoraciones y esas prácticas. Esta solución de compromiso con perspectivas no-restrictivas es congruente con los

rasgos distintivos de la ciudadanía en relación con la libertad,

pues si se atienden las implicaciones de: 1] la membresía plena del ciudadano en la sociedad política, y 2] la relación activa y 3] pasiva que se le imputan, entonces, resulta que las nociones de libertad privada y libertad política pueden cobrar

CONCLUSIONES

nuevas significaciones, y devienen no sólo no-excluyentes, sino poderosamente complementarias.

Por un lado, en razón de la igualdad supuesta entre los conciudadanos e implicada en su membresía en una sociedad de pares, es esperable que cada ciudadano cuente con ciertos márgenes de libertades equiparables a las de cualquiera de sus conciudadanos, aunque, aun concedido eso, todavía no se sabrá ni cuáles ni de qué tipo serán esas libertades; esto se resuelve en términos de si se pone el acento en la relación activa del ciudadano con la sociedad política, en cuyo caso, cobrarán importancia las libertades políticas subrayadas en los abordajes republicanos de la ciudadanía, y se verá que, desde este tipo de perspectivas, no se justifica llamar a alguien «ciudadano» si, desde el punto de vista de su libertad, no dispone de la posibilidad de mantener una relación activa con el orden político. Por otro lado, si se subraya la relación pasiva del ciudadano con su sociedad política, como suelen hacer los autores liberales, entonces cada ciudadano, cada instancia estatal y cada otra persona, tendrá la obligación de respetar el ejercicio de las libertades individuales reconocidas a los ciudadanos. Esto se traduce en el disfrute de ciertos márgenes de libertades individuales en los que cada ciudadano puede actuar sin interferencias y sin tener por ello que rendir cuentas a nadie. Sin estos márgenes de libertad individual asegurados por las instancias estatales en virtud de la relación pasiva del conjunto de los miembros de la sociedad política con las normas y principios que la rigen, difícilmente se podría hablar de «ciudadanos», pues sin una garantía de que tales libertades son ejercitables, se estaría más bien frente a suertes de rehenes de los designios de terceros con respecto a lo que podrán o no podrán hacer al día siguiente.

En suma, la libertad política (o libertad-como-participación) se encuentra en conexión con la relación activa del ciudadano con su sociedad política, mientras la libertad individual (o libertad-como-no-dominación) hace otro tanto con la pasiva. Si se toma en serio el tipo de membresía a la sociedad política que se considera propia de la ciudadanía, se precisan ambos tipos de libertad, y no cabe renunciar de modo legítimo a ninguno de ellos.

En relación con

la identidad del ciudadano,

es preciso plantear en principio una distinción entre la identidad formal y la identidad concreta. La primera se resuelve en términos jurídicos, y tiene mucha importancia, pero no basta para entender la manera como los ciudadanos concretos plantean sus relaciones en sus intercambios cotidianos. Para dar cuenta de la identidad concreta del ciudadano es preciso poner en conexión su identidad formal con otra dimensión a la que podríamos denominar su identidad vivencial. De acuerdo con esta distinción, la identidad concreta se constituye a partir de una relación retroalimentativa entre, por un lado, los predicados generales resultantes del vínculo jurídico-formal del ciudadano con el orden civil, y, por otro lado, su particular forma de entenderse y valorarse a sí mismo, a los otros y a lo otro, todo lo cual es elaborado en el marco de sus relaciones cotidianas vivenciales en una particular forma de vida. En otras palabras, la identidad concreta del ciudadano resulta de la articulación entre su identidad formal (jurídicamente determinada) y

CONCLUSIONES

su identidad vivencial (biográficamente construida, al calor de sus relaciones intersubjetivas).

Mientras los predicados de la identidad formal del ciudadano pueden ser supuestos o deducidos a partir de los marcos jurídicos vigentes, nada parecido es posible del lado de la identidad vivencial; por eso, ésta puede constituirse en un apoyo, o bien en un obstáculo, para la cristalización de aquélla. Esto se pone de manifiesto de manera muy nítida en relación con los «ciudadanos imaginarios», referidos por F. Escalante en su estudio sobre la ciudadanía mexicana en el siglo XIX. Desde el punto de vista de las leyes e instituciones formales de aquellos tiempos, en México había con-ciudadanos relacionándose con sus con-ciudadanos; sin embargo, en los tratos cotidianos, los formalmente iguales eran profundamente desiguales. Había hacendados, militares, clérigos, campesinos, políticos, etc., y si uno era un campesino, no cabía esperar a ser tratado como igual por un hacendado, un militar, o un representante del poder político.

Por otro lado, históricamente ha habido varios intentos de resolver el problema de la identidad concreta de los ciudadanos mediante la apelación a

concepciones metafísicas

sobre los seres humanos. Si a todo ser humano se le atribuye una identidad metafísica, eso parece resolver, de una vez por todas, el problema de la posible divergencia entre identidad vivencial e identidad formal.

Las concepciones metafísicas de la identidad del ciudadano corresponden a los paradigmas y vertientes analizados en relación con el concepto de sujeto como individuo natural, o bien como miembro de una comunidad esencial, y constituyen una manifestación de un ping-pong entre posiciones objetivistas vs. subjetivistas, estratégicas vs. normativistas dogmáticas, individualistas vs. comunitaristas-esencialistas. Como si fuera de esas oposiciones dicotómicas no fuese pensable ninguna alternativa. Lo cual es falso.

En lugar de las concepciones metafísicas de la identidad del ciudadano, en este trabajo establezco un compromiso con la tesis de que la identidad concreta del ciudadano es mejor entendida como una

identidad narrativa;

es decir, una identidad que se construye narrativamente. Ahora bien, como en todo caso se trata de una identidad que es relatada por seres humanos, cuya razón no es abstracta sino históricamente situada, entonces los seguimientos narrativos resultantes son planteados desde perspectivas finitas (no infinitas) y particulares, pero no inconmensurables entre sí.

La identidad de los ciudadanos es construida y reconstruida narrativamente, por eso, no se trata en ningún momento de una identidad que pueda considerarse como ya fatalmente estructurada, sino, en todo caso, provisionalmente estructurada, pero susceptible de convertirse en una identidad estructurante, en devenir, pues desde lo que ha llegado a ser, está en condiciones de dar lugar a nuevas posibilidades, esto es, nuevas formas de entender y cristalizar la ciudadanía, en lo relativo a los predicados formales y vivenciales con que esta institución política se enlaza en un momento dado. Por consiguiente, entre las dos dimensiones de la identidad concreta del ciudadano, a saber, la vivencial y la

CONCLUSIONES

formal, es dable asumir una relación retroalimentativa en el sentido de que cada una puede proveer impulsos para la conservación o la transformación de los rasgos atribuidos a la otra.

Finalmente, si el concepto de identidad concreta del ciudadano se enlaza con el de identidad narrativa estructurada y estructurante, no se justifica enlazar esa identidad con diagnósticos que la asumen como ya plenamente estructurada e insuperable, sean diagnósticos antropológicos individualistas-egoístas-posesivos, sean aquéllos que presumen la existencia de una (y sólo una) «recta razón», que permitiría el establecimiento de marcos normativos absolutamente justos, o sean diagnósticos antropológicos que suscriben la existencia de comunidades esenciales e inconmensurables entre sí. En lugar de eso, se abre la posibilidad de establecer una relación entre

la identidad del ciudadano y los distintos usos de la razón práctica.

Siguiendo a Habermas, es posible atribuir tres distintos usos, no excluyentes, sino complementarios, a la razón práctica, a saber: pragmático-políticos, ético-políticos y jurídico-políticos. En atención a tales usos de la razón práctica, es dable articular una concepción de la identidad del ciudadano según la cual se trata de una identidad no fija, sino en construcción, que es influida por, e influye sobre, las relaciones de los ciudadanos con sus conciudadanos y con personas de otras culturas que pueden, en ciertos casos, disponer de esquemas interpretativos y valorativos radicalmente distintos, aunque comunicables, y así, posiblemente relevantes en la constitución de sus respectivas identidades personales, comunitarias, políticas y humanas.

Los ciudadanos establecen relaciones de fuerzas, sobre la base de criterios estratégicos, pero también relaciones éticas, enraizadas en el *ethos* de su(s) particular(es) forma(s) de vida, y pueden, cuando se lo proponen, entablar pretensiones de justicia en espacios intra e inter-comunitarios, intra e inter-esquemáticos, con miras al logro de formas de convivencia que puedan ser asumidas como aceptables por todos los participantes, tanto de una comunidad particular, un Estado específico, una organización global o cualquier forma de agrupación real o virtual con la que un ciudadano específico establezca lazos de relación y compromiso.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1998) «Educación después de Auschwitz», en *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)*. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Morata, pp. 79-92.
- _____ (1998) «Educación para la superación de la barbarie», en *Op. cit.*, pp. 105-114.
- Alexy, R. (1994) *El concepto y la validez del derecho*. Trad. Jorge M. Seña. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2003) «Los derechos fundamentales en el Estado constitucional democrático», Trad. Alfonso García Figueroa, en M. Carbonell (ed.) *Neoconstitucionalismo(s)*. Madrid: Trotta, pp. 31-47.
- _____ (2006) *Derecho y razón práctica*. Trad. Manuel Atienza. México: Fontamara (Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política/30).
- _____ y E. Bulygin (2001) *La pretensión de corrección del derecho. La polémica sobre la relación entre derecho y moral*. Trad. Paula Gaido. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Apel, Karl-Otto (2004) «¿Es posible distinguir la racionalidad ética de la racionalidad estratégico-teleológica? Acerca del problema de la racionalidad de la comunicación e interacción sociales», en *Estudios éticos*. Trad. Carlos de Santiago. México: Fontamara (Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política/77), pp. 29-105.
- _____ (1995) «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant», en *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. Norberto Smilg. Barcelona: Paidós/ICE-UAB, pp. 147-184.
- _____ (2004) «El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad. Reflexiones programáticas previas: La teoría de los tipos de racionalidad como respuesta posible de la filosofía al desafío de un nuevo irracionalismo», en *Estudios éticos*. Trad. Carlos de Santiago. México: Fontamara (Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política/77), pp. 11-28.
- _____ (1991) «¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos aprender algo de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral posconvencional desde la perspectiva específica alemana». Trad. Norberto Smilg, en K.-O. Apel y otros. *Ética discursiva y democracia*. Barcelona: Crítica, pp. 70-117.
- Arendt, Hannah (1993) *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós (Estado y sociedad/14).
- _____ (1996) «¿Qué es la libertad?» en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. Ana Poljak. Barcelona: Península, pp. 155-184.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2001) *Ética. Metafísica*. Trad. Alberto Márquez Sánchez. Madrid: EDIMAT.
- _____ (1985) *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica/89).
- _____ (1999) *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos/116)
- _____ (1998) *Política*. Trad. Antonio Gómez Robledo. México: Porrúa («Sepan cuántos...»/70)
- Aron, Raymond (1990) *Ensayo sobre las libertades*. Trad. Ricardo Ciudad Andreu. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial (Los noventa/63).
- Austin, John Langshaw (1990) *Cómo hacer cosas con palabras*. Trad. Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi. Barcelona: Paidós (Studio/22).
- Ayer, Alfred Jules (1994) «Introducción», «Crítica de la ética y de la teología», en *Lenguaje, verdad y lógica*. Trad. Marcial Suárez. Barcelona: Planeta-De Agostini, pp. 11-33, 119-140.
- Beccaria, Cesare B. (2002) *De los delitos y las penas*. Trad. Francisco Tomás y Valiente. Barcelona: Folio (Biblioteca de Filosofía).
- Beiner, Ronald (1995) «Introduction. Why Citizenship Constitutes a Theoretical Problem in the Last Decade of the Twentieth Century», en R. Beiner (ed.) *Theorizing Citizenship*. New York: State University of New York Press, pp. 1-28.
- Berlin, Isaiah (1974) «Dos conceptos de libertad», en *Libertad y necesidad en la historia*. Trad. Julio Bayón. Madrid: Revista de Occidente, pp. 133-182.
- Bobbio, Norberto (2000) *Liberalismo y democracia*. Trad. José F. Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre (1990) *Sociología y cultura*. Trad. Martha Pou. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo (Los noventa).
- Busto, Miguel (1827) *Catecismo civil o instrucción elemental de los derechos, obligaciones y gobiernos en que debe estar impuesto el hombre libre*. México: Imprenta de Mariano Arévalo.
- Camps, Victoria (1993) *Paradojas del individualismo*. Barcelona: Crítica (Drakontos).
- Cicerón (2002) *Sobre la república [De res publica]*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica/ 72).
- _____ (1993) *Sobre los deberes [De Officiis]*. Trad. José Guillén Cabañero. Barcelona: Altaya (Grandes Obras del Pensamiento/36).
- _____ (2004) *Tratado de las leyes (De Legibus)*, en *Tratado de la república. Tratado de las leyes. Catilinarias*. Trad. Francisco Navarro y Calvo y Juan Bautista Calvo. México: Porrúa («Sepan cuántos...»/234).
- Colange Ruiz, Julio (1990) «Introducción», en Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Libros I-II. Trad. Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica/149), pp. 7-110.
- Constant, Benjamín (1988) «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en *Del espíritu de conquista*. Trad. M. Magdalena Truyol y Marcial Antonio López. Madrid: Tecnos, pp. 63-93.

BIBLIOGRAFÍA

- Cortina, A. (2007) «La educación del hombre y del ciudadano», en *Revista Iberoamericana de Educación*, No. 7, Educación y democracia (1). Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación la Ciencia y la cultura. Documento bajado de Internet en junio de 2007: [<http://www.rieoei.org//oeivirt/rieo7a02.htm>]
- Coulanges, Fustel de (2003) *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, s. t., México: Porrúa («Sepan cuántos...»/181)
- Di Pietro, A. y Á. E. Lapieza (2001) *Manual de derecho romano*. Buenos Aires: Depalma.
- Durkheim, Émile (1997) *La educación moral*. s. t. México: Colofón.
- Escalante G., F. (1998) *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana. Tratado de moral pública*. México: El Colegio de México.
- Fronzizi, Risieri (1998) «El problema de la libertad», «Las teorías», «La libertad creadora», en *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica (Breviarios/260), pp. 153-304.
- Gadamer, Hans-Georg (1998) «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo», en *Arte y verdad de la palabra*. Trad. José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina. Barcelona: Paidós (Studio/127), pp. 111-130.
- _____ (2000) «Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas», en *El problema de la conciencia histórica*. Trad. Agustín Domingo Moratalla. Madrid: Tecnos, pp. 41-53.
- _____ (1992) «La universalidad del problema hermenéutico», en *Verdad y método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme (*Hermeneia*/34), pp. 213-224.
- _____ (1991) *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme (*Hermeneia*/7).
- García Canclini, Néstor (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- _____ (1990) «La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu», en P. Bourdieu. *Op. cit.*, pp. 9-50.
- Giroux, Henry A. (1995) «Pedagogía de frontera en la era del posmodernismo». Trad. Sebastián Figueroa Rodríguez, en A. de Alba (comp.) *Posmodernidad y educación*. México: CESU-UNAM/Miguel Ángel Porrúa.
- González y González, Luis (1988) *El oficio de historiar*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Gramsci, Antonio (1998) «El príncipe moderno. Apuntes sobre la política de Maquiavelo», en *La política y el Estado moderno*. s.t. México: Fontamara.
- Habermas, Jürgen (1990) «Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida», en *Pensamiento posmetafísico*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. México: Taurus, pp. 67-107.
- _____ (1998) «Política deliberativa, un concepto procedimental de democracia», «Sobre el papel de la sociedad civil y del espacio público político», «Ciudadanía e identidad nacional», en *Facticidad y validez. Sobre el derecho*

BIBLIOGRAFÍA

- y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, pp. 363-406, 407-468, 619-643.
- _____ (1993) «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», en *La lógica de las ciencias sociales*. México: Rei, pp. 277-306.
- _____ (1993) «¿Qué significa pragmática universal?», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. México: Rei, pp.
- _____ (1990) «La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces», en *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus, pp. 155-187.
- _____ (2000) «Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica», en *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trad. José Mardomingo. Madrid: Trotta, pp. 109-126.
- Hare, Richard M. (1988) «Cómo resolver los problemas morales racionalmente», Trad. Marcela Cinta, en León Olivé (coord.). *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*. México: Siglo Veintiuno, pp. 58-75.
- Hart, H. L. A. (2004) *El concepto de derecho*. Trad. Genaro R. Carrió. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Heller, Agnes (1990) *Más allá de la justicia*. Trad. Jorge Vigil. Barcelona: Crítica.
- _____ (1994) «Ética ciudadana y virtudes cívicas», en A. Heller y F. Fehér. *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Trad. Montserrat Gurguí. Barcelona: Península (Ideas/10), pp. 215-231.
- Hempel, Carl Gustav (1983) «La explicación en la ciencia y en la historia», en G. H. von Wright y otros. *Teoría de la historia*. México: Terra Nova, pp. 31-64.
- Hirschman, Albert O. (1977) *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*. Trad. Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (1993) *El ciudadano [De cive]*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Debate/CSIC (Clásicos del Pensamiento).
- _____ (2001) *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. Manuel Sánchez Sarto. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hume, David (2001) *Tratado de la naturaleza humana* (Dos tomos). s.t. México: Gernika.
- Hussey, Edward, J. Burnet y G. Vlasstos (1991) *Los sofistas y Sócrates*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Ignatieff, Michael (1995) «The Myth of Citizenship», en R. Beiner (ed.) *Teorizing Citizenship*. New York: The State University of New York Press, pp. 53-78.
- Kant, Immanuel (1985) *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente. México: Espasa-Calpe (Colección Austral).
- _____ (1990) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. s.t. México: Porrúa («Sepan cuántos...»/212), pp. 15-67.
- _____ (1990) *La paz perpetua*. Trad. F. Rivera Pastor. México: Porrúa («Sepan cuántos...»/212), pp. 203-247.
- _____ (1993) «Principios metafísicos de la doctrina del derecho», en *La metafísica de las costumbres, trad.* Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Barcelona: Altaya, pp. 1-219.
- _____ (1993) «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», en *Teoría y práctica. En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto*

BIBLIOGRAFÍA

- en teoría, pero no sirve para la práctica*». Trad. M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Tecnos (Clásicos del Pensamiento/24), pp. 25-50.
- Kelsen, Hans (2000) *Compendio de teoría general del Estado*. Trad. Luis Recaséns Siches y Justino de Ascárate. México: Colofón.
- _____ (1996) *¿Qué es la justicia?* Trad. Ernesto Garzón Valdez. México: Fontamara (Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política/10).
- _____ (1992) *Esencia y valor de la democracia*. Trad. Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz y Lacambra. México: Colofón, 162 pp.
- _____ (1993) *La teoría pura del derecho*. s.t. México: Gernika
- Kymlicka, Will y Wayne Norman (1997) «El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía», en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, No. 3 (Ciudadanía. El debate contemporáneo). Barcelona: Paidós, octubre de 1997, pp. 5-39.
- Laercio, Diógenes (2003) *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Trad. José Ortiz y Sanz y José M. Riaño. México: Porrúa («Sepan cuántos...»/427).
- Leyva, Gustavo (2003) «Hanna Arendt: acción, identidad y narración», en Gustavo Leyva (coord.) *Política, identidad y narración*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/CONACyT/Miguel Ángel Porrúa, pp. 383-411.
- Lledó, Emilio (1994) *Memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- Locke, John (1995) *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Trad. Carlos Mellizo. Barcelona: Altaya (Grandes obras del pensamiento/78).
- Liotard, Jean-Françoise (1993) *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Trad. Mariano Antolín Rato. México: Rei.
- MacIntyre, Alasdair (1991) *Historia de la ética*. Trad. Roberto Juan Walton. Barcelona: Paidós (Básica/2).
- Macpherson, Crawford B. (2005) *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trad. Juan-Ramón Capella. Madrid: Trotta.
- Maquiavelo, Nicolás (2003) *El príncipe*, s. t. Madrid: EDIMAT (Clásicos de la Literatura- Filosofía-Ensayo/16).
- _____ (1971) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Trad. Luis Navarro. La Habana: Instituto Cubano del Libro, pp. 55-300.
- Marshall, T. H. (2004) «Ciudadanía y clase social», en T. H. Marshall y Tom Bottomore. *Ciudadanía y clase social*. Trad. Antonio Bonanno. Buenos Aires: Losada, pp. 13-85.
- Mill, John Stuart (2000) *Sobre la libertad*. s.t. México: Gernika.
- Miller, David (1997) «Ciudadanía y pluralismo», en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, No. 3 (Ciudadanía. El debate contemporáneo). Barcelona: Paidós, octubre de 1997, pp. 69-92.
- Nino, Carlos Santiago (1993) «Justicia», en *Revista Doxa*, No. 14, pp. 61-74.
- Nozick, Robert (1988) *Anarquía, Estado y utopía*, Trad. Rolando Tamayo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oakeshott, Michael (2000) «El racionalismo en la política», en *El racionalismo en la política y otros ensayos*. Trad. Eduardo L. Suárez Galindo. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 21-53.

BIBLIOGRAFÍA

- Olivé, León (1999) *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós/UNAM-Facultad de Filosofía y Letras (Biblioteca Iberoamericana de Ensayo/6).
- _____ (1996) *Razón y sociedad*. México: Fontamara (Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política/47)
- Olson, Mancur (1992) *La lógica de la acción colectiva. Bienes públicos y la teoría de grupos*. México: Limusa/Noriega.
- Peña, G. de la (1995) «La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo», en Revista *Internacional de Filosofía Política*, No. 6, diciembre de 1995. Madrid: UAM-UNED, pp. 116-140.
- Pereda, Carlos (2007) «Lenguaje e identidad», Tercer Congreso Internacional de la Lengua Española. Centro virtual Cervantes. [http://cvc.Cervantes.es/obref/congresos/rosario/mesas/pereda_j.htm]
- Pettit, Philipp (1999) *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Trad. Toni Doménech. Barcelona: Paidós (Estado y sociedad/68).
- Piaget, Jean (1985) *El criterio moral en el niño*. Trad. Nuria Vidal. México: Roca (Educación/Didáctica).
- Platón (1993) «Gorgias o de la retórica», en *Diálogos*. México: Porrúa («Sepan cuántos...»/13), pp. 143-204.
- _____ (1993) «Protágoras o de los sofistas», en *Op. cit.*, pp. 105-142.
- _____ (1993) *La república* [Πολιτεία]. Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Barcelona: Altaya (Grandes Obras del Pensamiento/13).
- Pocock, J. G. A. (1995) «The Ideal of Citizenship Since Classical Times», en Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*. New York: State University of New York Press, pp. 29-52.
- Popper, K.-R. (1992) «Sobre la teoría de la mente objetiva», en *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos, pp. 147-174.
- Rasmussen, David (2003) «Repensando la subjetividad: la identidad narrativa y el sí-mismo». Trad. Peter Storandt Diller, en Gustavo Leyva (coord.) *Política, identidad y narración*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/CONACyT/Miguel Ángel Porrúa, p. 365-381.
- Rawls, John (2002) *La justicia como equidad. Una reformulación*. Trad. Andrés de Francisco. Barcelona: Paidós (Estado y sociedad/97).
- _____ (2002) *Liberalismo político*. Trad. Sergio René Madero Báez. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1996) *Sobre las libertades*. Trad. Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós (Pensamiento Contemporáneo/9).
- _____ (2000) *Teoría de la justicia*. Trad. María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica.
- Razo, J. A. (1999) «De los catecismos teológicos a los catecismos políticos. Libros de texto de educación cívica durante el período 1820-1861», en Revista *Tiempo de Educar*, Año 1, No. 1, Toluca: UAEM/ISCEEM/ITT, pp. 93-118
- Reimer, Joseph (1997) «De la discusión moral al gobierno democrático», en Kohlberg, L. y otros. *La educación moral según Lawrence Kohlberg*. Trad. Antonio Bonano. Barcelona: Gedisa, pp. 21-47.
- Ricoeur, Paul (2002) «Hermenéutica y crítica de las ideologías», en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Trad. Pablo Corona. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 307-347.

BIBLIOGRAFÍA

- _____ (1985) «The narrative function», en *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. X-Y.
- _____ (2006) *Sí mismo como otro*. Trad. Agustín Neira Calvo. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Riesenberg, Peter (1992) *Citizenship in the Western Tradition. Plato to Rousseau*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2003) «El desafío multicultural: el uso político de la identidad», en Gustavo Leyva (coord.) *Política, identidad y narración*. México: Universidad Autónoma Metropolitana /CONACyT /Miguel Ángel Porrúa, pp. 177-196.
- Rousseau, Jean-Jaques (1993) *El contrato social o principios de derecho político*. Trad. María José Villaverde. Barcelona: Altaya (Grandes obras del pensamiento/2).
- Russell, Bertrand (1956) «Ciencia y ética», en *Religión y ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica (Breviarios/55).
- Sabine, George H. (2002) *Historia de la teoría política*. Trad. Vicente Herrero. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schumpeter, J. A. «La teoría clásica de la democracia», «Otra teoría de la democracia», «Conclusión», en *Capitalismo, socialismo y democracia*. s.t. Ciudad: Orbis, Año, pp. 321-342, 343-360, 361-383.
- Schutz, Alfred (1995) «Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales», en *El problema de la realidad social*. Trad. Néstor Míguez. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 71-85.
- Searle, John (1990) *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Trad. Luis M. Valdés Villanueva. Barcelona: Planeta-Agostini (Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo/62).
- Self, Will (2007) «Crisis de identidad en inmigración», en Revista *Letras Libres*. Artículo bajado de Internet en junio de 2007 [<http://www.letraslibres.com/pdf.php?id=7898>\"t\"_blank]
- Serrano Gómez, Enrique (1996) *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*. México: Interlínea.
- _____ (2004) «Derecho y razón práctica», en *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. Barcelona: Anthropos (Autores, textos y temas. Filosofía/56), pp. 71-108.
- Shafir, Gershon (1998) «Introduction: The Envolving Tradition of Citizenship», en *The Citizenship Debates. A Reader*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 1-30.
- Strauss, Leo (1996) «Platón», en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 43-95.
- Taguieff, Pierre-André (2003) «Pero ¿qué es el comunitarismo?», artículo aparecido en el diario *Le Figaro*, el 17 de julio de 2003. Bajado de Internet en jun. 2007 [<http://www.angelfire.com/folk/celtiberia/comunitarismo.html>]
- Taylor, Charles (1994) *La ética de la autenticidad*. Trad. Pablo Carbajosa P. Barcelona: Paidós-I.C.E./U.A.B. (Pensamiento Contemporáneo/30).

BIBLIOGRAFÍA

- _____ (1996) «Identidad y reconocimiento», Trad. Pablo Carbajosa, en *Revista Internacional de Filosofía Política*. No. 7, Barcelona: Anthropos-UAM-UNED, pp. 10-19.
- _____ (2006) *Imaginarios sociales modernos*. Trad. Ramón Vilá Vernis. Barcelona: Paidós (Básica/125)
- _____ (2001) «La política del reconocimiento», en Amy Gutman y otros. *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*. Ensayo de Charles Taylor. Trad. Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica (Colección Popular/496), pp. 43-108.
- Tiebauth, Carlos. «El ciudadano y su moral: lógica de la autonomía, lógica de la autenticidad», en *La vindicación del ciudadano*. Barcelona: Paidós, pp. 77-119.
- Tönnies, Ferdinand (1979) *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Trad. José-Francisco Ivars y Salvador Giner. Barcelona: Península.
- Tucídides (1990) «Discurso fúnebre de Pericles», en *Historia de la guerra del Peloponeso*. Libros 1 y 2. Trad. Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica/149), pp. 447-462.
- Varios autores (1989) 1789-1989. *Bicentenario de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. México: Secretaría de Gobernación.
- Weber, Max (1984) «Conceptos sociológicos fundamentales», en *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Trad. José Medina Echavarría y otros. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 5-45.
- _____ (1984) «La dominación no legítima (tipología de las ciudades)», en *Economía y sociedad. Op. cit.*, pp. 938-1046.
- _____ (1993) «La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social», en *Ensayos sobre metodología sociológica*. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 39-101.
- Wellmer, Albrecht (1992) Derecho natural y razón práctica. En torno al despliegue aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx», en Karl-Otto Apel y otros. *Ética discursiva y democracia*. Barcelona: Crítica, pp. 16-69.
- Winch, Peter (1990) *Ciencia social y filosofía*. Trad. María Rosa Viganó de Bonacalza. Buenos Aires: Amorrortu.
- Wittgenstein, Ludwig (2003) *Investigaciones filosóficas*. Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00026

¿QUE SIGNIFICA SER "CIUDADANO"? UNA RED CONCEPTUAL PARA EL ANALISIS DE LA CIUDADANIA

En México, D.F., se presentaron a las 10:00 horas del día 6 del mes de junio del año 2008 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

- DR. ENRIQUE SERRANO GOMEZ
- DRA. ESTELA ANDREA SERRET BRAVO
- DRA. MARIA DEL CARMEN TRUEBA ATIENZA
- DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
DIRECCIÓN DE SISTEMAS ESCOLARES



Casa abierta al tiempo

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

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

JOSE ANTONIO RAZO NAVARRO

JOSE ANTONIO RAZO NAVARRO
ALUMNO

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

APROBAR

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

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

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. PEDRO CONSTANTINO SOLIS PEREZ

PRESIDENTE

DR. ENRIQUE SERRANO GOMEZ

VOCAL

DRA. ESTELA ANDREA SERRET BRAVO

VOCAL

DRA. MARIA DEL CARMEN TRUEBA ATIENZA

SECRETARIO

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA