





Título de la obra:
El Wafe Turbo, Antioquia
Colombia

Autor:
Jorge Atehortúa Posada

Año:
2017



VICTORIA
CAMPS

victoriacamps@gmail.com

LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA EN LAS DEMOCRACIAS LIBERALES*



.....
* Este artículo es una reproducción revisada de un capítulo de mi libro *La fragilidad de una ética liberal*, Ediciones UAB, Barcelona, 2018



La ciudadanía, dimensión moral de la democracia

El buen funcionamiento de la democracia descansa, por supuesto, en las instituciones, pero, también, en los individuos. Éstos son, a fin de cuentas, quienes diseñan, hacen funcionar y promueven o exigen reformas institucionales. Del sentido de la justicia que tengan y vayan adquiriendo los individuos dependerá la justicia de la sociedad en la que viven. De ello, se deducen dos cosas: 1) la formación del ciudadano no es una tarea banal en la construcción de la democracia; 2) el bien y la justicia, lo que es bueno para cada uno y el ideal de justicia necesariamente compartido, quizá no puedan constituir dos ámbitos tan separados —el de la vida privada y el de la vida pública— como muchos filósofos actuales, y entre ellos, Rawls, han sugerido.



Empecemos por el primer punto. La democracia no sólo precisa de instituciones sino de ciudadanos. Definir al ciudadano ha empezado a ser visto como una tarea pendiente de las teorías democráticas actuales, como lo demuestra la reciente proliferación de trabajos sobre la ciudadanía o el nuevo republicanismo, surgidos todos ellos, más o menos, de las ideas avanzadas por la crítica comunitarista al liberalismo. Los últimos textos de Rawls, así como la polémica que tuvo con Habermas, ponen de manifiesto tal déficit, aunque no lo digan así de claro. La razonabilidad atribuida a la persona como una de sus facultades morales no es suficiente para superar el problema ya clásico arrastrado a lo largo de varios siglos de pensamiento político: la reconciliación de la autonomía privada y la autonomía pública, que no es otra cosa que la reconciliación de lo singular y lo universal, o el paso de la mera libertad negativa a la libertad positiva.

Rawls señala la necesidad de una ciudadanía activa, pero no desarrolla una concepción liberal del ciudadano. Es lo que me propongo hacer aquí, contrastándola, para empezar, con la idea de ciudadano que desarrolla T.H. Marshall y que es, hoy por hoy, la más satisfactoria que tenemos. Marshall, en efecto, concibió la ciudadanía a partir del cómputo de derechos declarados en 1948 sin exclusión de ninguno de ellos. El ciudadano debía ser visto como sujeto de los tres tipos de derechos: civiles, políticos y sociales. No sólo había que garantizarle al individuo las libertades, sino también

el derecho a ser representado y representar políticamente a otros y, en especial, había que garantizarle los derechos económico–sociales, como el derecho a la educación, a la protección de la salud, a la seguridad social o al trabajo. La concepción de Marshall fue criticada y rechazada en su momento por considerarse que requería un especial modelo de Estado no universalmente aceptado y la adscripción a una ideología más socialista que llanamente liberal. El modelo de Estado, que no es otro que el Estado de bienestar, es el mismo que supone a su vez la teoría de la justicia como equidad de Rawls, la cual, por lo mismo, no podría discrepar mucho de la concepción de Marshall. Por otra parte, desde la perspectiva del reciente desarrollo de la última generación de derechos humanos –los llamados derechos de la tercera generación– se nos muestra insuficiente la concepción de Marshall, pues el ciudadano hoy sería portador no sólo de los derechos civiles, políticos y sociales, sino de otros derechos, como el derecho a la intimidad frente al desarrollo de las telecomunicaciones, el derecho a un medio ambiente protegido, el derecho a poner fin a la propia vida, el derecho a la paz, es decir, toda una suerte de derechos nuevos dirigidos a proteger las libertades frente a posibles amenazas derivadas de un desarrollo tecnológico incontrolado.

No obstante, la crítica mayor que hoy merece la concepción de Marshall no se refiere tanto a la ampliación de los derechos, como al hecho de que el ciudadano sea contemplado sólo como sujeto de derechos. Por ahí se mueven las propuestas de la ciudadanía republicana. Tienden a pensar que la idea de ciudadanía no debe estar relacionada exclusivamente con unos derechos

individuales, sino que debe incluir al mismo tiempo aquellos vínculos capaces de unir a los ciudadanos con la comunidad. Esos vínculos, de los que había hablado en especial Rousseau, comprometerían al ciudadano con una serie de obligaciones, deberes cívicos, y constituirían lo que podríamos llamar “la dimensión moral de la democracia”.

Seamos más concretos. La concepción de Marshall está siendo objeto de dos tipos de objeciones. En primer lugar, la de que se hace necesario complementar la aceptación pasiva de la ciudadanía con el compromiso activo proyectado en unos deberes, responsabilidades o virtudes. El ciudadano, en efecto, no puede ser un simple sujeto pasivo, acreedor de unos derechos cuyo responsable y garante último siempre es otro, a saber, el Estado. El ciudadano tiene él mismo una serie de obligaciones imprescindibles no sólo para una convivencia pacífica y amable, sino para que los mismos derechos lleguen efectivamente a todos los individuos.

“
Los
movimientos
migratorios
y los más
recientes de
refugiados
han añadido
dimensiones
inéditas a la
diversidad
cultural...”

En segundo lugar, la definición de ciudadanía está pidiendo hoy una revisión a la luz del pluralismo social y cultural de las sociedades actuales. Las libertades individuales, que son la base y el común denominador de los derechos humanos, deben ser contempladas desde la variedad y multiplicidad de las culturas, desde la diferencia de tradiciones, religiones, territorios y géneros. Hay que discutir de nuevo qué significa ser libre y hasta dónde los poderes públicos pueden y deben intervenir con el fin de asegurar aquellos mínimos que todos los ciudadanos deberían compartir y aceptar como básicos e indiscutibles. Los movimientos migratorios y los más recientes de refugiados han añadido dimensiones inéditas a la diversidad cultural con la que lidiamos hace tiempo y que se ve agravada cuando se expresa recurriendo al fanatismo y a toda suerte de populismos. Desde la política, los brotes nacionalistas xenófobos y racistas no contribuyen a cultivar las virtudes públicas imprescindibles para que se dé una cohesión social y democrática aceptable.

Si recordamos la crítica al liberalismo clásico realizada por el comunitarismo de Alasdair MacIntyre y el republicanismo Philip Pettit, entre otros, o también por concepciones socialistas de tenor más radical, como la de P. Van Parijs, observamos fácilmente que las objeciones a un concepto demasiado restrictivo de ciudadano, como mero sujeto de derechos, coinciden con tales críticas. Por una parte, los derechos liberales, que teóricamente son universales y cubren a todos los individuos, de hecho, excluyen a amplios sectores de la sociedad. No son los derechos de todos, sino de los ricos y poderosos. A la luz del pluralismo, o del multiculturalismo, habrá que decir que son muchas las culturas o los grupos que quedan marginados

en las sociedades avanzadas y en el ámbito internacional y que, por lo tanto, sus individuos no adquieren la categoría de ciudadanos que les corresponde. Por otro lado, si el ciudadano, entendido como sujeto de derechos, es más pasivo que activo, vemos que con él desaparece el sujeto moral que debería ser el nervio de la democracia. La caracterización del sujeto de este fin de siglo, en efecto, depende más de la tecnología y del mercado, que de consideraciones más espirituales o solidarias. El consumidor y el técnico son los nombres del personaje que habita en nuestras democracias. Personaje que acepta y reconoce efectivamente unos valores y derechos éticos o políticos, pero no duda en marginarlos y en dar prioridad a otras cosas que le resultan más rentables y que le afectan más directamente.

Sin rechazar el liberalismo ni los derechos fundamentales que son paralelos a él, es posible configurar una noción de ciudadanía que propicie precisamente los valores y derechos liberales (o socioliberales). En realidad, se trata de volver a plantear la pregunta kantiana: ¿cómo es posible la razón práctica? En la versión de Rawls, ¿cómo conseguir individuos razonables? O en la de Habermas, discutiendo con Rawls: ¿cómo reconciliar la autonomía privada y la pública? Sólo si el individuo adquiere la responsabilidad de sus deberes cívicos tendremos una respuesta a tal pregunta. ¿Supone tal punto de vista aceptar las tesis comunitaristas y renunciar, de algún modo, a la sociedad entendida como asociación de individuos libres y no como identificación con un proyecto común? Mi opinión es que no. No hace falta reconstruir o regresar a la comunidad para poner las bases de una formación ciudadana. Basta asumir hasta sus últimas consecuencias el ideal de justicia y el pluralismo social.

El ciudadano activo

Es cierto que Rawls afirma explícitamente que “la justicia como equidad abandona el ideal de una comunidad política...unida en torno a una doctrina religiosa, filosófica o moral”. Pero señala de inmediato que los individuos de la sociedad bien ordenada comparten un objetivo común que es el de la justicia. Dicho objetivo debe ser considerado como el bien de la sociedad¹.

Si esto tiene que ser así significa que es consustancial al ciudadano la adquisición de unas virtudes caracterizables como virtudes cívicas. Lo que no lleva necesariamente a suponer, con Aristóteles, que la naturaleza del ciudadano es esencialmente política. Digamos que no es así y aceptemos en cambio las dos facultades morales que, según Rawls, constituyen a la persona: racionalidad y razonabilidad. Pues bien, la razonabilidad no es otra cosa que la capacidad y la potencia para ser de una forma y no de otra, y para ser de una forma que ayude al buen desarrollo de la democracia. El civismo no es algo prescindible en una sociedad que tiene como objetivo la justicia. Las virtudes cívicas son los valores ciudadanos dirigidos a hacer más real el sentido de la justicia.

La democracia consiste básicamente en unas reglas del juego, en un procedimiento. La justicia como equidad es una concepción procedimental de la justicia: una concepción que nos dice cómo deben proceder las instituciones para ser justas. Pues bien, de acuerdo con tal procedimentalismo, habrá que añadir que también el ciudadano debe acostumbrarse

a proceder de una forma y no de otra. Tal es el sentido originario de la *areté* o virtud: disposición a actuar de una manera y no de otra. El civismo consiste, así, en el cultivo de unas formas de cooperación, participación y convivencia. En una manera de ser y de hacer que haga realidad la consideración del otro como un igual. Pues el estado de bienestar no subsistirá sólo si el Estado se propone no renunciar a tal modelo y el individuo se ve a sí mismo como sujeto de unos derechos exigibles. Para que el estado de bienestar no desaparezca es preciso que el ciudadano se conciba como alguien que debe hacer posible la distribución efectiva de los bienes básicos.

Basta echar un vistazo a algunos de los temas que preocupan a la sociedad y que están estrechamente vinculados con el modelo de Estado social: la atención sanitaria, la educación, la protección del medio ambiente, el reparto del trabajo, una vivienda digna, pensiones suficientes. Para que las prestaciones sociales se mantengan y vayan a donde deben ir, además de exigirle al Estado que las garantice, es preciso que el ciudadano coopere con el fin de que las prestaciones sociales sean lo más efectivas y aprovechables que se pueda. Hay un uso cívico e incívico de los servicios sociales. Hay también una corrupción civil en el mal uso de las prestaciones públicas y en el fraude a la administración del Estado.



¹ Cf. John Rawls, *El liberalismo político*, pág. 235.

Aunque las virtudes de hoy disten mucho de las de la época griega, la base de la formación cívica de la persona radica en el dominio de sí, la templanza, una virtud plenamente aristotélica. Quizá el nombre actual de la templanza sería la austeridad, dada la dinámica de nuestras sociedades opulentas y acaparadoras de bienes superfluos, en las que cada cual tiende a preocuparse exclusivamente de lo propio y a inhibirse de los problemas del otro. La dualización de las sociedades y del mundo, en dos ámbitos: el de los que viven bien y el de los que sólo malviven, una división profundizada en los últimos decenios, es un fenómeno derivado de tener como objetivo prioritario el crecimiento económico y no la distribución de los bienes básicos. La dualización, injusta por sí misma, crea actitudes igualmente injustas: los que viven bien se aferran a su estatus e impiden que los otros mejoren sus formas de vida. Basta ver qué está ocurriendo con la inmigración y con los refugiados, no ya por el comportamiento de los Estados y de las administraciones, sino por el comportamiento xenófobo, racista o indiferente de los individuos.

“
El reparto
del trabajo
doméstico
debe avanzar
en paralelo
al reparto del
trabajo
asalariado.”

Sin la capacidad de discernir qué es lo conveniente, bueno y justo para todos y no sólo para unos cuantos, la justicia no podrá prosperar. Volvamos a pensar en las cuestiones ya citadas. ¿Cómo conseguir un trabajo para todos cuando el trabajo es cada vez más escaso si no nos acostumbramos a entender el trabajo de otra manera? ¿Cómo conseguir una igualdad más efectiva entre hombre y mujer que vaya más allá de la importantísima pero insuficiente igualdad jurídica? El reparto del trabajo doméstico debe avanzar en paralelo al reparto del trabajo asalariado. Ambos merecen idéntico reconocimiento social puesto que ambos son socialmente imprescindibles. ¿Cómo procurar, por otra parte, que el tiempo de ocio no sea un tiempo sencillamente de consumo, sino un tiempo abierto a la creación?

¿Cómo hacer que el individuo sepa divertirse sin el recurso habitual al despilfarro? ¿Cómo, en definitiva, repartir responsabilidades para hacer frente al cúmulo de nuevas necesidades que presentan las personas dependientes, las demencias seniles, las enfermedades crónicas, las discapacidades, el desempleo?



La respuesta a todas estas preguntas tiene que ver con la educación o con la formación de hábitos. Los ciudadanos deben tener un criterio sobre qué hay que hacer, no formado a espaldas de la sociedad, sino de acuerdo con el objetivo de la justicia. No es bueno que los ciudadanos se muestren absolutamente complacientes con la realidad, sino que ejerzan la crítica y el control sobre la forma política de administrar y gestionar los problemas. Todo ello requiere cambios en la persona, el esfuerzo y la voluntad de llegar a ser algo distinto de lo que dictan los impulsos y afecciones más inmediatos. Aristóteles se refirió a esa formación como *phrónesis*, prudencia, la capacidad de encontrar el término medio, la actuación más adecuada en cada situación. Un término medio que no es definible *a priori* ni de una vez por todas. Cada situación, cada persona, debe encontrar su término medio. Pero debe esforzarse en encontrarlo. A eso llamo tener criterio, un elemento fundamental para que la democracia deje de ser un ritual de convenciones y fórmulas establecidas, y aspire a ser una forma de convivir más aceptable y más humana.

El cómputo de virtudes exigibles al ciudadano nos obliga a establecer una relación más estrecha entre la vida buena y la justicia, a saber, entre la forma de vida que cada cual escoge libremente para sí, y las obligaciones de justicia que deberían ser universales. Aunque es cierto que el individuo es libre de escoger la forma de vida que quiera, al mismo tiempo hay que decir que esa forma de vida no puede ser algo separado del objetivo de la justicia. La justicia, por decirlo así, ha de entrar también en la vida cotidiana, en la vida privada, que es la del trabajo, la del ocio, la de las relaciones personales. La vida privada y la pública, lo bueno y lo justo, no son dos mundos cerrados y autosuficientes. No pueden serlo puesto que quienes habitan uno y

otro mundo y han de hacerlos posibles son las mismas personas. En este sentido, habría que tener más en cuenta el slogan feminista que afirma que lo privado es político. Lo privado tiene también importancia política. La injusticia en lo privado –la desigualdad de la mujer en lo privado– afecta al reconocimiento real de los derechos en lo público. La nueva ética del cuidado, que ha empezado a tomar cuerpo no sólo en el ámbito de los servicios sanitarios, sino en el social y político, es el mejor proyecto puesto en marcha para vincular las necesidades privadas y las responsabilidades públicas².

Desde este punto de vista, podemos aceptar las críticas comunitaristas al liberalismo sin, por el contrario, comulgar con sus propuestas. La solución al vacío de los valores liberales no es la identificación con proyectos comunes, propios de una comunidad y no de otra, identidades culturales o religiosas que cohesionen a los individuos y les den un sentido de pertenencia a la comunidad. Más bien esa concreción de los valores liberales vendrá por la puesta en práctica de otro principio que es el que dice que hay que pensar globalmente y actuar localmente. Es el escenario particular, cercano, el que nos pone de manifiesto los derechos vulnerados y las exclusiones sociales. Son los ancianos, los enfermos, los inmigrantes, los refugiados, los más desfavorecidos, que tenemos cerca los que apelan a una condición de ciudadanía sin la cual su situación seguirá sin cambiar. En las ciudades es que se aprende el civismo, aunque los valores cívicos sean universales.

² Para una introducción al tema, ver mi libro *El siglo de las mujeres*, Cátedra, 1998, cap. V. La crisis de la Covid19 hace especialmente urgente desarrollar el valor del cuidado como un deber de las instituciones y de la administración, pero también como un deber cívico imprescindible.

El pluralismo social y la identidad colectiva

La segunda objeción a la idea de ciudadano como mero sujeto de derechos tiene que ver con el pluralismo social. Las sociedades avanzadas son cada vez más plurales. Necesitan sintetizar y mezclar culturas, lenguas, maneras de ser y de pensar, las cuales, a su vez, exigen ser respetadas y diferenciadas. No hay convivencia aceptable sin esa condición fundamental de respeto al ser del otro, a la libertad de seguir siendo de otra manera en el seno de una o varias comunidades. La Ilustración nos dejó el mensaje y el imperativo de la universalidad: hay que perseguir aquellos valores y principios que puedan ser universalizables. Hay que procurar que los derechos lo sean para todos sin exclusión de nadie. Pues bien, la misma universalidad nos obliga a que nadie deje de recibir la consideración y el reconocimiento que merece, incluso en aquello que ya no puede ni debe ser universal. Para ser coherentes con el universalismo, en primer lugar, hay que corregir la trampa del universalismo meramente formal y no real. En segundo lugar, esa corrección implica reconocer al diferente como diferente.

Las concepciones antiguas de la ciudadanía contaban con teorías sobre la persona y la sociedad más comunitarias —así la Atenas clásica, el medioevo cristiano o las repúblicas del siglo XV—. Por el contrario, la ciudadanía actual no excluye en teoría a ningún grupo de la esfera pública. En tal sentido, no es simplemente liberal ni entiende que el individuo sólo es el sujeto de unas libertades. También lo concibe como sujeto de unos derechos políticos y sociales. Incluso como perteneciente a una comunidad distinta y quizá divergente de la propia.

La dialéctica y el equilibrio entre lo grupal o comunitario y lo social o universal es uno de los problemas más vivos de la filosofía contemporánea. Me atrevería a decir que ha venido a sustituir al viejo problema de reconciliación del individuo y la sociedad. La sociedad corporativa y tribal encuentra sobre todo difícil organizar a los varios grupos en torno a un interés que debería ser reconocido como común. La pertenencia a una o a varias comunidades es una base tan imprescindible para la autoestima y el autorreconocimiento, como la garantía de las libertades individuales. Sin embargo, no es legítimo que el grupo absorba al individuo ni que los derechos individuales se conviertan en



derechos colectivos. En este sentido, no sólo las políticas de reconocimiento deben ser cautas y revisarse de continuo. También el ciudadano ha de entender que su ciudadanía y la del otro dependen tanto del respeto a la libertad individual como del respeto a las identidades colectivas.

En estos momentos, podemos decir que tenemos dos teorías enfrentadas con respecto a la manera de concebir la ciudadanía en las sociedades plurales o multiculturales. Una es la defendida por los varios filósofos comunitaristas, que abogan por una ciudadanía multicultural. La otra es la propuesta de Habermas –y más cercana seguramente a la teoría de la justicia de Rawls–, en favor de lo que él llama una ciudadanía constitucional. La primera se ofrece como alternativa al universalismo liberal, abstracto, vacío e incapaz, en consecuencia, de cohesionar a los individuos en torno a unas políticas comunes. Habermas, por su parte, se mantiene fiel al universalismo de los principios constitucionales como única base de la ciudadanía. Tal vez no sean propuestas excluyentes, sino conciliables y complementarias. La segunda reincide en la vaguedad de la abstracción, mientras la ciudadanía multicultural tiene todos los peligros del relativismo radical. Veamos por qué.

En realidad, los comunitaristas son quienes más directamente han incidido en la crítica

al ciudadano pasivo, mero sujeto de derechos, al que me refería en el apartado anterior. En general –dicen– la filosofía política liberal se equivoca tanto en su concepción de la persona como en su concepción de la sociedad. Ni la persona es el “hombre sin atributos”, un ser libre y por hacer, ni la sociedad es la suma o la asociación de individuos egoístas sin un bien común que los una. Por el contrario, la persona es inconcebible separada de la pertenencia

a una comunidad, que significa una tradición, una cultura, una lengua, una historia. La sociedad, a su vez, debe ser vista más como comunidad, que como asociación de individuos mutuamente desinteresados. Dicho de otra forma, individuo y comunidad forman una realidad cuyos elementos sólo la abstracción puede separar. De algún modo, pues, la comunidad precede ontológicamente al individuo, lo define y lo configura. Los comunitaristas son aristotélicos porque no entienden que la política sea algo añadido y no intrínseco al hombre, animal político. Pero animal político porque lo comunitario forma parte de su ser y de su esencia.

Volvemos, de la mano de los comunitaristas, a la distinción entre lo bueno y lo justo, citada en el primer párrafo de este artículo. En su opinión, tal distinción no vale. No vale porque la justicia nace precisamente de las concepciones

“
...la persona es
inconcebible
separada
de la
pertenencia
a una
comunidad,
que significa
una tradición,
una cultura,
una lengua,
una historia.
”

del bien que los individuos tienen. No es sólo la condición que hace posibles tales concepciones. No es una aberración pensar, en tal caso, que puedan darse distintas y discrepantes ideas de justicia cuando los bienes comunitarios son realmente divergentes. La justicia de una sociedad islámica, en la que política y religión forman una sola doctrina, no podrá tener las formas que adquiere la justicia o la democracia en las políticas liberales. Tenemos, pues, dos modelos enfrentados e irreconciliables: el modelo liberal, que lo tolera todo e incluso visiones diferentes sobre la idea de justicia, y el modelo comunitarista que apuesta por una concepción común del bien de las personas, de la que derivará una única visión de lo que deba ser la justicia. En el primer modelo, el ciudadano tiende a volverse escéptico y no comprometido. En el segundo, un pensamiento hegemónico y homogéneo excluye a los críticos y a los que piensan diferente.

Los problemas identitarios –de religión, de sexo, de etnia, de lengua, de cultura– dejan de ser vistos como un asunto privado y adquieren relevancia pública. Las feministas, decía hace un momento, han hecho suyo el slogan de que lo privado es político. En efecto, todo lo que excluye y discrimina tiene que ser visto y tratado desde la óptica de lo público para corregirlo, de lo contrario, quedan ignorados su auténtico alcance y dimensión. Ocurre entonces algo curioso. Si para conseguir que lo universal lo sea de verdad hay que tratar diferente al diferente, corremos el

riesgo de que la diferencia acabe valiendo por sí misma y exija ser conservada, por delante incluso de los derechos universales. La mujer, el negro, el país que estuvo colonizado, cuando empiezan a superar las discriminaciones de que han sido víctimas o recuperan la independencia, no propugnan la igualdad total con el otro, sino el reconocimiento de su estatus diferente. La diversidad cultural, el pluralismo, no es algo que clama por la integración de unos y otros en lo mismo, sino más bien por la conservación de las diferencias.

Eso ocurre, además, en un mundo señalado por la globalización, en el que todo tiende a homogeneizarse de acuerdo con los modelos y patrones que vienen de los países y las mentes más dominantes y poderosas. No hay diferencias en el mercado y en la cultura, que acaban siendo subsidiarios y absorbidos por el mundo global. Cada vez los individuos y sus formas de vida son más parecidos, vengan de donde vengan, sea cual sea su sexo, edad o religión. También la necesidad de contrarrestar esa fuerza homogeneizadora produce el fenómeno de exaltación de lo distinto y disímil. Cultivar lo propio –decimos– enriquece, la diversidad es buena en la medida en que da alas a la libertad y abre posibilidades y mundos desconocidos.

Por una parte, pues, es de justicia dejar que el otro siga siendo otro. Por otra, el cultivo de lo propio es visto como condición necesaria para la construcción de una moral y una política que funcionen. La identidad comunitaria –nacional, histórica– es necesaria



para la construcción de una identidad personal, ha dicho Michael Walzer. Necesitamos un alma colectiva para reconocer nuestras almas individuales: autorreconocernos y reconocernos en la interacción con los semejantes. A diferencia del sujeto construido por el liberalismo, que es pura libertad y deseo de igualdad en la libertad, el sujeto comunitario tiene referentes más sólidos que le dicen quién es y a quién pertenece, de dónde salen los principios y valores que debe aceptar como propios, qué le distingue de los que son de otros mundos. Esos conocimientos le dan, por una parte, seguridad y fortaleza para construirse a sí mismo en el espejo de la colectividad. Por otra, le ayudan a ser solidario con los seres más próximos, iguales a él no porque lo diga la Constitución, sino porque siente al otro como alguien cercano. Como escribió Renan: lo que une a una nación es un alma, la creación de una familia espiritual.

La identidad colectiva aporta, pues, el elemento emotivo y afectivo que la racionalidad liberal había marginado. Sólo Hume, que no suscribió las teorías del Contrato social como explicación del poder político, fundó la obligación moral y política en un sentimiento: la *sympatheia* originaria o natural. Pero eso no deja de ser metafísica: la creencia de que existe una naturaleza humana previamente definida. Los comunitaristas no pretenden ir tan lejos ni arriesgar tanto. Lo que define a la persona, en su opinión, es la comunidad y a ésta su historia y sus tradiciones. Lo importante, en cualquier caso, es que el individuo no pierda los lazos comunitarios, el arraigo a sus ancestros, porque sólo a partir de él conseguirá sentirse hermano de quienes conviven a su lado y solidario con ellos. Hacer política desde el sentimiento es más sencillo que intentarlo desde la razón.

No es que la visión comunitaristas se equivoque en sus críticas al liberalismo. Es cierto que la ciudadanía liberal no ha funcionado. No sólo no ha funcionado como elemento cohesionador, sino que ha excluido olímpicamente a una buena parte de ciudadanos potenciales. Ahora bien, los vínculos comunitarios, si son imprescindibles, deben serlo como condición de convivencia, no de exclusión. De lo contrario, son peligrosos, pues la insistencia en la identidad diferenciada más que dar pábulo a la convivencia parece fomentar la exclusión del que pertenece a una comunidad distinta. No dudo que lo concreto y lo propio sean los espacios en los que toma cuerpo la conciencia y la responsabilidad moral. Es la comunidad la que da sentido a las vidas individuales porque sólo a través de los otros se adquieren los significados de las acciones. Pero no podemos perder de vista la necesaria universalidad de la ética o de los derechos humanos. Éstos emergieron de realidades muy concretas, con problemas singulares: la realidad occidental moderna abrumada por el poder absoluto de los monarcas y por los privilegios de los nobles. Pero esa motivación no impide que sean universalizables. Es más: su universalidad es abstracta porque radica sólo en el enunciado que afirma que todos los hombres son libres e iguales. De nuevo será lo concreto y lo particular lo que nos pondrá de manifiesto los defectos que los derechos encuentran en la práctica. El equilibrio, sin embargo, entre lo universal y lo particular es imprescindible para seguir usando con propiedad los derechos y valores fundamentales. Tratar de mantener ese equilibrio sin dejar de atender, al mismo tiempo, a las sugerencias comunitaristas significa privarlas de la radicalidad que adquieren en algunos casos, lo cual podría resumirse en los puntos que detallo a continuación.

1. Las identidades culturales o nacionales no han de ser vistas como fines en sí, sino como medios para la construcción de futuros comunes a la humanidad. Los fines últimos son universalizables. No tienen por qué serlo los medios porque los individuos somos distintos. Ahí, en los medios, es donde tiene sentido el cultivo y el reconocimiento de las diferencias, pero entendiendo siempre que el objetivo último queda más lejos, es jerárquicamente superior y está más allá del círculo de lo exclusivo o de lo propio.
2. La actitud de conservación de la identidad y de pertenencia comunitaria debe ser más positiva y afirmativa que reactiva. Nietzsche califica de resentimiento algo que suele verse claramente reproducido en el victimismo de quienes sólo reivindican su diferencia. El resentido necesita negar al otro para afirmarse a sí mismo. Es una actitud de reacción, no de afirmación. La que necesita decir “tú eres malo” para poder afirmar “yo soy bueno”. La que niega al otro para reconocerse a sí mismo. Una moral o una política que nazca de tales fuentes sólo podrá ser vista desde la sospecha con que el mismo Nietzsche contemplaba al cristianismo.



3. Hay que evitar que la tentación patriótica domine a cualquier otra identificación. Es cierto que el “yo situado” tiene más posibilidades de adquirir conciencia moral que el yo que está por encima y trata de ver la realidad desde la imparcialidad y el desinterés más puros. El patriotismo implica fidelidad y particularidad, algo que parece reñido con la moral que, por definición, exige impersonalidad e imparcialidad. Ahora bien, tal vez sólo a través de realidades como la patria sea posible entender los principios morales. Sólo quien ha tenido hijos entiende la responsabilidad de educarlos. Así lo explica MacIntyre: “Si se da el caso de que sólo puedo aprender las reglas de la moralidad en la versión en que ellas aparecen encarnadas en una comunidad específica; si se da el caso de que la justificación de la moralidad ha de proceder de bienes particulares realizados en el interior de la vida de comunidades particulares; y si se da el caso de que sólo estoy públicamente constituido y mantenido como agente moral a través de los argumentos particulares a favor de la moral dados por mi comunidad, entonces parece claro que, privado de esta comunidad, es improbable que me realice como agente moral”³.

“Se ha de respetar a la gente como ciudadanos y como miembros de comunidades culturales”, ha escrito Will Kymlicka, uno de los filósofos que más y mejor ha reflexionado y escrito sobre la cuestión. Y sigue así: “En diversas situaciones, estas dos cosas son perfectamente compatibles, y de hecho pueden coincidir. Pero en las sociedades en que reina el pluralismo

³ A. MacIntyre, “El patriotismo es una virtud?”, en Ángel Castiñeira (dir), *Comunitat i nació*, Proa, Barcelona, 1995, págs. 109-129.

cultural, unos derechos de ciudadanía pueden ser necesarios desde diversas perspectivas para proteger una comunidad cultural de una desintegración no deseada. El estatuto especial de los pueblos autóctonos puede ser considerado una forma aceptable, si bien imperfecta, de resolver este conflicto”⁴.

Puede serlo, efectivamente, si permite que la heteronomía de lo colectivo no acabe con la autonomía de las personas ni con las reglas de la democracia formal. Como ha dicho muy bellamente Giacomo Marramao, lo que define a la democracia es precisamente el desarraigo (*sradicamento*), por lo que no puede ser extraña a la democracia la tensión entre el rigor de la forma y la disponibilidad para acoger lo que el mismo Marramao califica de “huéspedes inesperados”⁵. ¿No es más bella esta fórmula como resumen de lo que debe significar la ciudadanía?

⁴ Will Kymlicka, *Liberalism, community and culture*, Oxford University Press, 1989.

⁵ Giacomo Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, G. Giappichelli Editore, Turin, 1995.

