

***IEP* - Instituto de Estudios Peruanos**

**Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones  
de la Nación, Estado y Ciudadanía en el Perú**

**CIUDADANÍA Y PLURALISMO\***  
DAVID MILLER

**Módulo: Aproximaciones teóricas: Estado  
Sesión 8 Lectura N° 3**

**Lima, Agosto del 2002**

---

\* En: *Ágora*, núm. 7, 1997, pp. 73-98.

## CIUDADANÍA Y PLURALISMO\*

David Miller

Oxford University

El problema de la ciudadanía y el pluralismo es fácil de plantear, pero muy difícil de resolver. Su premisa es la fragmentación cultural de los Estados modernos. Los miembros de estos Estados adoptan en la actualidad un conjunto heterogéneo de identidades personales, tal como se evidencia en sus filiaciones étnicas, sus lealtades religiosas, sus puntos de vista respecto de la moralidad personal, sus ideas acerca de lo que es valioso en la vida, sus gustos artísticos y musicales, etc. En estas áreas hay menos convergencia o acuerdo que nunca. Pero, al mismo tiempo, estos individuos y grupos con identidades fragmentadas necesitan convivir políticamente, y esto significa hallar alguna base o punto de referencia común a partir del cual juzgar sus pretensiones frente al Estado. Se supone que la ciudadanía provee este punto de referencia. Nuestra vida y nuestros compromisos personales pueden ser muy distintos, pero todos somos ciudadanos en igual medida, y es en cuanto ciudadanos que defendemos nuestras pretensiones y juzgamos las de los otros en el ámbito público. Sin embargo, si la fragmentación está tan extendida como la misa inicial señala, ¿cómo es posible que compartamos una identidad común como ciudadanos? Podemos compartir un status legal común, un conjunto formalmente definido de derechos y obligaciones, pero ¿cómo podemos estar de acuerdo acerca de lo que significa ser un buen ciudadano, sobre los derechos que se *deben* incluir en el status legal y, más allá de esto, sobre el modo en que *debemos* comportarnos al ocupar el rol de ciudadanos? El mismo estado de cosas que la ha convertido en una cuestión tan importante para nosotros, lleva a la ciudadanía común a parecer un sueño imposible.

Recientemente, esta visión de la ciudadanía como fuerza unificante en un mundo dividido ha interesado a pensadores de centro-izquierda y de centro-derecha, aunque las razones subyacentes al interés hayan sido algo diferentes en un caso y el otro. El renovado entusiasmo de los conservadores por la idea de ciudadanía surge de un tardío reconocimiento de que el individualismo, asociado al libremercado, no es una base suficiente para mantener unida a una sociedad. Si el rol del Estado se ve recortado y se alienta a las personas para que se comporten como individuos autosuficientes, es posible que se planteen dos problemas. El primero de ellos es que las personas dejen de preocuparse por el bienestar de quienes las rodean en la comunidad local; de no existir apoyo estatal, quienes no sean capaces de valerse por sí mismos en el mercado carecerán de asistencia. El segundo problema es que el individualismo puede adoptar la forma de una actividad criminal, ya sea la de un crimen común y corriente, expresada en los crecientes guarismos de hurtos, sustracción de automóviles, etc., o bien la de actividades más sofisticadas como la comercialización deshonesta de stocks o los golpes de mercado y cosas por el estilo. Los conservadores argumentan que es necesaria una reafirmación de los valores morales y de la responsabilidad social, y retratan al ciudadano como una persona

---

\* Este trabajo fue escrito originariamente para el taller "Ciudadanía y Pluralismo" de las Sesiones Conjuntas en el ECPR, Leiden, 2-7 de abril de 1993. Luego fue presentado en un seminario del Departamento de Gobierno de la Universidad de Uppsala, en el foro israelí de Filosofía Legal y Política en Jerusalén y en el taller de Teoría Política de Nuffield. Estoy muy agradecido con los participantes de cada uno de los seminarios por sus valiosos comentarios, que han sido incorporados en la siguiente versión.

que se aferra a las reglas del juego económico y realiza actos de servicio público, como el trabajo caritativo en su comunidad local<sup>1</sup>.

En el caso de la centro-izquierda, en cambio, el redescubrimiento de la ciudadanía ha coincidido con la gradual disolución de la clase trabajadora como potencial base mayoritaria para una organización política socialdemócrata. Si ya no es posible apelar a los intereses de una clase trabajadora unificada para defender políticas económicas redistributivas o para asegurar el bienestar social, entonces se requiere de alguna otra base. La ciudadanía es el candidato obvio: nuestras posiciones económicas pueden divergir de forma creciente, pero todos somos ciudadanos y, como tales, tenemos el derecho de recibir del Estado un ingreso mínimo, atención médica, etc. Más aún, es necesario apelar a la ciudadanía para unificar el conjunto de grupos sociales que asegurarían la elección de un gobierno socialdemócrata -grupos tales como la clase trabajadora residual, los partidarios del bienestar social, minorías étnicas, mujeres radicalizadas-. No es posible crear una plataforma política recurriendo simplemente a los intereses particulares de cada grupo. Es necesario que existan algunos principios generales que puedan incorporar y armonizar las demandas de sus miembros. La idea de ciudadanía, se supone, aportará precisamente esa serie de principios<sup>2</sup>.

Esta coincidencia de intereses entre la derecha y la izquierda ha creado el clima de entusiasmo por la ciudadanía como concepto político, que llegó a su punto más alto, en el caso británico, hacia finales de los ochenta. Esto condujo al establecimiento de una Comisión Multipartidaria sobre Ciudadanía, que se expidió con un conjunto de recomendaciones para, como se titulaba el informe, *Alentar la ciudadanía (Encouraging Citizenship)*, Londres, HMSO, 1990). Entre ellas, figuraban propuestas en favor de la educación cívica en las escuelas y del fomento y la coordinación de la actividad voluntaria a escala nacional. Pero, como varios comentaristas señalaron en ese momento, el acuerdo en que la ciudadanía era una Buena Cosa tenía como contrapartida la inerradicable vaguedad del significado de esta idea. Si el breve diagnóstico ofrecido más arriba es correcto, se invocaron concepciones bastante heterogéneas de la ciudadanía en el curso del debate entre los partidos políticos. Así, nos enfrentamos con dos problemas principales: uno de ellos consiste en ver si hay realmente un núcleo único que sea invocado por las distintas facciones, o si deberíamos pensar en cambio en diferentes concepciones de la ciudadanía; el otro problema es ver si alguna de las concepciones asequibles puede dar cuenta del problema del pluralismo; si puede proveer una concepción de la ciudadanía que pueda adaptarse al tipo de desacuerdo cultural radical que esboce al comienzo del trabajo.

Antes de afrontar estos problemas, es importante notar que la falta de certeza sobre el significado de la ciudadanía no se restringe a los miembros de la élite política. Existe una importante investigación realizada por Conover, Crewe y Searing sobre las opiniones de las personas en los EE.UU. y Gran Bretaña acerca de sus derechos, obligaciones e identidades como ciudadanos<sup>3</sup>. Aunque no voy a ensayar un resumen completo de los resultados de este trabajo, es importante señalar aquí los siguientes puntos. En primer lugar, si bien las concepciones de la ciudadanía estaban moldeadas en ambos países por el status legal de ciudadano existente en cada uno de ellos, las personas no consideraban en general que la

---

<sup>1</sup> No he podido encontrar el desarrollo *in extenso* de este argumento, pero la breve presentación de Douglas Hard y otros son convenientemente hilvanados por Ruth Lister en *The Exclusive Society: Citizenship and the Poor*, Londres, PAG, 1989, primera parte.

<sup>2</sup> Este punto de vista aparece correctamente expuesto por R. Plant en "Social Rights and Reconstruction of Welfare", en G. Andrews (comp.), *Citizenship*, Londres, Lawrence and Wishart, 1991.

<sup>3</sup> P.J. Conover, I. M. Crewe y D. D. Searing, "The Nature of Citizenship in the United States and Great Britain: Empirical Comments on Theoretical Themes", en *Journal of Politics*, n 53, 1991, págs. 800-832.

ciudadanía estuviera definida exclusivamente por sus propios derechos y obligaciones: reconocieron también un elemento ético en la ciudadanía, una idea de lo que ella *debería* implicar para la práctica social y política. En segundo lugar, existía un desacuerdo sustancial sobre el significado de la ciudadanía -algunos la entendían eminentemente en términos de la noción liberal de derechos cívicos, mientras que otros tenían una comprensión más comunitaria, que implicaba la responsabilidad de promover el bien común por medio de la participación activa en la vida de la comunidad-. Esto sugiere que, si bien la palabra 'ciudadanía' no está en boca de todos cotidianamente, tiene cierta resonancia política. Cuando se preguntaba por su significado (en este caso, en el contexto de una discusión grupal abierta), los encuestados eran capaces de construir respuestas bastante elaboradas. También sugiere, como hemos anticipado, que el desacuerdo teórico en torno al significado de la ciudadanía se refleja en la comprensión popular de la idea.

### La concepción liberal de la ciudadanía

Para afrontar este desacuerdo, distinguiré tres concepciones de la ciudadanía, que llamaré liberal, libertaria y republicana<sup>4</sup>. No son estos los únicos modos posibles de entender la ciudadanía<sup>5</sup>, pero, como trataré de mostrar, lo que tienen en común en el presente contexto es que cada uno de ellos está en condiciones de afirmar con alguna verosimilitud su compatibilidad con la clase de pluralismo descrita al comienzo de este trabajo. Parto del punto de vista liberal porque me parece la concepción dominante, tanto en la bibliografía de la teoría política cuanto en la opinión pública, tal como se manifiesta en el trabajo citado más arriba. Sin embargo, tiene dificultades a la hora de su confrontación con el problema del pluralismo, lo cual puede conducir, paradójicamente, a la aceptación de la posición libertaria o de la republicana. Las líneas principales de la concepción liberal pueden verse en el clásico trabajo de T.H. Marshall<sup>6</sup>. La ciudadanía debe ser entendida como un conjunto de derechos de que cada miembro de la sociedad goza por igual. De acuerdo con Marshall, existen tres clases de derechos: civiles, políticos y sociales. Cuando la ciudadanía se halla plenamente desarrollada, encarna una idea de justicia social: cada cual ha de gozar de ciertos derechos que son independientes de los beneficios de una economía de mercado regida por consideraciones de eficiencia y que, hasta cierto punto, pueden estar en conflicto con ella. La ciudadanía tiene potenciales implicaciones redistributivas: los ciudadanos tienen derecho a beneficios tales como la asistencia médica y la educación gratuita para sus hijos, bienes que tal vez no estén en condiciones de adquirir con sus ingresos en el mercado (Marshall enfatiza, sin embargo, que existe un límite claro para la tendencia igualitaria de la ciudadanía). La idea de ciudadanía no incluye pautas de acción. Si bien los ciudadanos gozan de los mismos derechos políticos, nada se afirma sobre cuan afanosamente se supone que los ejercerán. Marshall presupone que el haz de derechos que constituye la ciudadanía es una cuestión cuya aceptación se ha generalizado. Al escribir en la relativamente homogénea Gran Bretaña de 1950, estaba preocupado por la relación entre la ciudadanía y las desigualdades de clase, y pudo afirmar con confianza que "la ciudadanía requiere de un vínculo especial, un sentido directo de pertenencia a una comunidad basada

---

<sup>4</sup> Esta división tripartita se inspira en la discusión de Adam Swift en *For a Sociologically Informed Political Theory*, tesis doctoral, University of Oxford, 1992, tercera parte, aunque lo que yo llamo en particular la concepción libertaria difiere sensiblemente de la primera concepción en el análisis de Swift.

<sup>5</sup> Para una tipología alternativa, véase G. Parry, «Conclusion: Patlis to Citizenship», en U. Vogel y M. Moran (comps.), *The Frontiers of Citizenship*, Londres, Macmillan, 1991.

<sup>6</sup> T. H. Marshall, *Citizenship and the Social Class*, en T. Bottomore (comp.), Londres, Pluto, 1992 (originalmente publicado en 1950).

en la lealtad a una civilización que se posee en común”<sup>7</sup>. Esta civilización compartida ofrecería el *standard* de los derechos sociales de la ciudadanía en particular; definiría el nivel mínimo de educación, ingreso, vivienda, etc., que los ciudadanos deben poseer como parte de su herencia común.

No obstante, el punto de vista de Marshall comienza a tener dificultades cuando la idea de una civilización común se enfrenta al desafío del pluralismo cultural radical<sup>8</sup>. Si ya no contamos con una "herencia común" o un "modo de vida" compartido, conforme a los cuales puedan definirse los derechos de los ciudadanos, ¿cómo elaborar una concepción de justicia social que defina la ciudadanía? Es desde esta perspectiva que consideraré la obra de John Rawls; en particular, sus recientes trabajos pueden verse como un intento de desarrollar una concepción de la ciudadanía que responda a lo que él llama "el hecho del pluralismo", el hecho de que "la diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprensivas que existe en las sociedades democráticas modernas no es una mera condición histórica que puede ser rápidamente superada; es una característica permanente de la cultura pública de la democracia"<sup>9</sup>. A la luz de este hecho, Rawls intenta delinear una concepción política de la justicia que "especifique un punto de vista desde el cual todos los ciudadanos puedan examinar en conjunto si sus instituciones políticas son justas... Las cuestiones de justicia política se pueden discutir sobre la misma base por todos los ciudadanos, cualquiera sea su posición social, sus propósitos o intereses particulares, o sus puntos de vista religiosos, filosóficos o morales"<sup>10</sup>

Puede no estar claro en que sentido la teoría de la justicia de Rawls representa una concepción de la ciudadanía. En sus primeras presentaciones de la teoría, más específicamente en *A Theory of Justice*, la justicia se identifica con un conjunto de principios que individuos racionales podrían suscribir para fijar los términos de la cooperación social. Aunque los principios incluyen derechos de ciudadanía, pareciera que las partes que celebran el hipotético contrato son simplemente agentes humanos que promueven sus concepciones individuales de la buena vida. Con todo, en presentaciones más recientes, Rawls señala que los principios de justicia están destinados a los miembros de un Estado democrático liberal: se supone que ellos se conciben como ciudadanos, y Rawls intenta mostrar aquello con que están más concretamente comprometidos cuando adoptan esta perspectiva. Un signo de este cambio de enfoque es que, en sus últimos trabajos, Rawls utiliza siempre el lenguaje de la ciudadanía: mientras que en *A Theory of Justice* los sujetos de su teoría son "personas", "hombres" o "partidos", ahora (como sucede en el caso citado más arriba) se trata siempre de ciudadanos. Más sustancialmente, ya no se considera a la teoría de la justicia como una explicación *completa* de lo que las personas pueden exigirse unas a otras justamente en su vida social, sino como una concepción específicamente política de la justicia. Esto implica no sólo que su objeto es la estructuración política de una sociedad (como opuesta a su estructuración social o familiar), sino también que está dirigida

---

<sup>7</sup> Marshall, *Citizenship*, pág. 24.

<sup>8</sup> También se ha sostenido que la concepción de Marshall de la ciudadanía margina a las mujeres. Véase U. Vogel, "Is Citizenship Gender-specific?", en Vogel y Moran, op. cit. nota 5.

<sup>9</sup> J. Rawls, "The Domain of the Political and the Overlapping Consensus", *New York University Law Review*, n° 64, 1989, págs. 234-235; J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, págs. 216-217.

<sup>10</sup> J. Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, n° 7, 1987, págs. 5-6. La lectura subsiguiente de Rawls intenta presentar los aspectos principales de su punto de vista sobre la ciudadanía, aunque debe decirse que el Rawls más reciente, al intentar adaptarse a todas las líneas de crítica, ha llegado a ser casi infinitamente maleable. En particular, como señalé más abajo, parece por momentos hacer concesiones sustanciales al punto de vista republicano sobre ciudadanía, especialmente cuando presenta su visión de la razón pública.

a personas que han asumido el rol de ciudadanos. Los argumentos que Rawls propone para la teoría presuponen que esta perspectiva ya ha sido adoptada.

En otras palabras, Rawls adscribe ahora a los miembros de las democracias liberales una doble identidad<sup>11</sup>. Desde el punto de vista de su capacidad privada o personal, se los considera como individuos que abrigan una concepción del bien, una concepción sobre lo que es una vida valiosa, que puede incluir, por ejemplo, sus gustos personales o sus creencias religiosas. Esta concepción se promueve en la vida cotidiana y constituye la base de muchas de las asociaciones voluntarias que surgen en una sociedad liberal. Rawls supone que estas concepciones del bien son radicalmente divergentes y que no hay expectativa alguna de un acuerdo entre los individuos sobre su valor último. Por el contrario, desde el punto de vista de su capacidad como ciudadanos, los individuos pueden llegar a un acuerdo sobre principios de justicia que luego gobernarán sus instituciones políticas -entre otras, la constitución -. Más aún, Rawls afirma que las identidades ciudadanas deben preceder a las identidades personales, en el sentido de que se acuerda confinar la realización de las concepciones del bien a los límites prescritos por los principios de justicia. De este modo, mi religión puede exigirme que no desarrolle actividad comercial durante el *Sabbath*. Mis correligionarios y yo respetaremos esta norma, pero no intentaremos que la legislación la haga vinculante para aquellos que no comparten nuestras creencias. Nos concebimos en primer lugar como ciudadanos, y en cuanto tales sólo implementamos medidas que podamos justificar ante quienes no comparten nuestra concepción del bien.

Claramente, la tarea de Rawls es explicar por qué es razonable que todos nosotros concedamos a la ciudadanía esta clase de prioridad. Antes de examinar de cerca su argumentación, explicaré por qué la considero el paradigma de una teoría liberal de la ciudadanía desarrollada en respuesta al desafío del pluralismo. ¿Que significa para Rawls ser un ciudadano? Es, en primer lugar, adoptar una cierta perspectiva frente al mundo, y gobernar el propio comportamiento de acuerdo con principios derivados de ella. La perspectiva consiste en verse a sí mismo como uno entre muchos individuos libres e iguales y en reconocer que la sociedad política a que pertenecen esos individuos tiene que ser gobernada por principios que todos puedan aceptar. En otras palabras, reconozco que toda otra persona (a) tiene su propia concepción de la buena vida y (b) es tan capaz como yo de razonar acerca de principios de justicia, por lo cual me pregunto que principios podríamos concertar entre todos. Luego de arribar a los principios -si Rawls está en lo cierto, a los famosos dos principios de justicia -, me rijo entonces por ellos en mi vida cotidiana, respetando, por ejemplo, el derecho de los otros a la libre expresión o acordando para ellos iguales oportunidades en la asignación de empleo.

Puede darnos la impresión de que ésta es una visión particularmente cerebral de la ciudadanía. Ciudadano es simplemente quien suscribe un determinado conjunto de principios. Rawls parece suponer que los ciudadanos son siempre ciudadanos de alguna sociedad nacional -esto es lo que determina su pertenencia-, pero este supuesto queda bien oculto, presumiblemente por temor a que, en caso de salir a la luz, pudiera causar problemas a la distinción entre la justicia y las concepciones del bien. Del mismo modo, no se concibe al ciudadano como participante activo en la política: si bien los derechos políticos están incluidos en el primer principio de justicia, y es así que por definición un ciudadano es todo aquel que tiene derecho a la participación política, lo único que se requiere en realidad de él o ella es el reconocimiento de los principios de justicia. Con sólo adoptar mentalmente la perspectiva del ciudadano, uno puede, no obstante, llevar a cabo una existencia entera-

---

<sup>11</sup> Así lo explicita Rawls en "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), págs. 240-242. [La versión en español de este texto apareció en *AgorA*, n° 4, verano de 1996, págs. 27-50]. Véase también Rawls, *Política Liberalism*, págs. 30-32.

mente privada. Rawls aclara este punto cuando se opone a una versión fuerte del humanismo cívico que sostiene que somos seres políticos "cuya naturaleza esencial se realiza más plenamente en una sociedad democrática donde esté difundida y sea vigorosa la participación en la vida política"; asimismo, defiende la división entre ciudadanos políticamente activos y el resto de la población como una distinción buena para la sociedad porque siempre "es provechoso que las personas desarrollen sus diferentes talentos y habilidades complementarias y traben lazos de cooperación mutuamente ventajosos"<sup>12</sup>. Se requiere de la participación sólo en la medida en que resulta necesaria para proteger los derechos y libertades básicos de las personas.

## Ciudadanía liberal y pluralismo

¿Cuán satisfactoriamente puede esta concepción liberal vérselas con el pluralismo? Observemos que la identidad ciudadana a la cual Rawls desea asignar prioridad es una identidad sin ataduras en el siguiente sentido: es constitutivo de aquella identidad el que la gente deba considerar sus propósitos y vínculos privados como contingentes y susceptibles de revisión. Esto se aclara cuando Rawls deja sentado que la idea de ciudadanía expresa una concepción de la persona como poseedora no sólo de la capacidad de llevar a cabo sus ideas de la buena vida sino también del poder moral de revisarlas. "Como personas libres, los ciudadanos tienen el derecho de considerarse independientes de cualquier concepción del bien en particular o esquema de fines privados, y de no ser identificados con éstos"<sup>13</sup>. Pero también concede que las identidades privadas pueden estar definidas por sus ataduras. "[Los ciudadanos] pueden hallar simplemente impensable el concebirse separados de ciertas convicciones religiosas, filosóficas y morales, o de ciertos vínculos y lealtades permanentes"<sup>14</sup>. En otras palabras, la gente que, por ejemplo, pertenece a una cierta iglesia o a determinada comunidad étnica puede juzgar que esta pertenencia y los compromisos valorativos que conlleva no están, ni siquiera potencialmente, abiertos a la revisión -para ellos, son constitutivos de su identidad personal -. El problema reside en ver por que la gente cuya identidad está definida por sus ataduras -en este sentido- debería dar prioridad a una identidad ciudadana libre de ataduras que, como hemos visto, implica restringir los intentos de realizar sus fines privados dentro de los límites impuestos por los principios de justicia. ¿Por que no deberían los principios mismos dar una respuesta a las exigencias de una identidad personal (definida por sus ataduras)?

Podemos ver el problema del siguiente modo. Es posible que en una sociedad liberal haya muchas personas cuyas identidades personales carezcan de ataduras: ellas dirán que eligen libremente un plan de vida de acuerdo con sus gustos y preferencias, sin ser inhibidas por sus características adscriptivas u otros vínculos no sujetos a revisión. Para estas personas, adoptar la perspectiva de la ciudadanía no cuesta nada porque la visión de la persona que se requiere que asuman es más o menos la misma que ya suscriben (como Rawls diría, su doctrina "comprensiva" de la buena vida ya sustenta la concepción política de la justicia). Pero también existen individuos cuyas identidades personales están constituidas por ataduras, que se conciben amarrados, por ejemplo, a un grupo étnico en particular. De modo que adoptar aquí la perspectiva ciudadana es conceder ya bastante,

---

<sup>12</sup> Rawls, *Política Liberalism*, pág. 206. Rawls afirma que su posición no es incompatible con el "republicanismo clásico", pero para sustentar esta afirmación se ve obligado a diluirla en lo esencial, sosteniendo que "la seguridad de las libertades democráticas requiere de la activa participación de los ciudadanos que poseen las virtudes políticas necesarias para mantener un régimen constitucional» (pág. 205). Por ejemplo, de acuerdo con su lectura, Benjamin Constant debiera ser considerado un ser "republicano clásico".

<sup>13</sup> Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", pág. 241, y *Political Liberalism*, pág. 30.

<sup>14</sup> Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", pág. 241, y *Political Liberalism*, pág. 31.

porque significa poner entre paréntesis toda presión política que no se pueda expresar en el lenguaje de la ciudadanía liberal. No se puede, por ejemplo, sostener argumentos que supongan la validez de cierta creencia religiosa, ni siquiera cuando la identidad personal dependa precisamente de que esa creencia sea válida.

¿Tiene Rawls alguna respuesta para este problema? Invoca el ideal de una sociedad basada en la razón pública libre, donde vivimos regulados por un conjunto de instituciones que cada uno de nosotros puede justificar frente a los demás a través de ciertas formas de argumentación que los otros hallarán aceptables. Pero hacer de esto el sustento de su argumento es o bien formular una hipótesis empírica acerca de lo que la gente encuentra más importante -en cuyo caso se trata de una afirmación bastante dudosa-, o bien simplemente restablecer la posición liberal. Una vez que se adopta la concepción liberal de la ciudadanía, tal como Rawls la entiende, se genera también un compromiso con cierto modo de justificar las instituciones sociales y políticas. Pero nuestro problema era ver por qué la gente cuya identidad personal no sostiene espontáneamente la posición liberal podría ser inducida a darle prioridad. Frente a alguien que pertenece, por ejemplo, a una iglesia fundamentalista y que argumenta que los *standards* religiosos y morales debieran estar prescritos por ley (que, por ejemplo, la homosexualidad debiera ser criminalizada), el liberal puede decir: "siendo, ante todo, un ciudadano tienes que advertir que la ley ha de estar basada en principios que cualquier ciudadano pueda aceptar". Pero la réplica es obvia: "¿por qué he de concebirme, ante todo, como un ciudadano? Mi primer deber es hacia Dios, y mis actividades políticas tienen que ajustarse a ese compromiso primario".

El defecto del argumento de Rawls parece ofrecer aquí dos posibilidades al liberal. La primera de ellas es retirarse a una defensa pragmática de las instituciones liberales. Dada la notable firmeza del pluralismo cultural que constituye nuestro punto de partida, no habrá nunca un consenso universal o tal vez mayoritario en favor de alguna doctrina comprensiva de la buena vida. A fin de evitar un conflicto abierto entre grupos, la única opción es adoptar las instituciones liberales, que, si bien mutilan políticamente a muchos sectores, les ofrecen al menos la seguridad de que sus identidades personales estarán protegidas de la invasión de otros grupos. Puesto que no podemos tomar la porción entera, cada uno de nosotros debe resignarse con la mitad, que en este caso corresponde a un conjunto de derechos y libertades que concede a cada grupo al menos alguna oportunidad para llevar a cabo su propia concepción de la buena vida. Rawls llama a esto *modus vivendi*. Se trata, claramente, de una defensa de la ciudadanía liberal menos satisfactoria que la de sus aspiraciones, es un planteo que apela a la prudencia política. Mas aún, como Kymlicka ha argumentado, no es claro que esta defensa nos conduzca necesariamente a instituciones liberales: podría, en cambio, orientarse en dirección de una sociedad segmentada, en la cual cada grupo recibe la autoridad para regular los asuntos de sus propios miembros en el seno de un marco jurídico general<sup>15</sup>. Kymlicka cita a título de ejemplo el sistema del mijo bajo el Imperio Otomano, que fue pluralista y estable, pero no liberal, ya que varias comunidades que coexistían bajo el sistema estaban habilitadas para imponer severas restricciones a la libertad de sus miembros, especialmente en cuestiones de creencia religiosa.

La segunda alternativa reside en continuar la ofensiva, admitir que el liberalismo es un modo de vida particular y moralmente discutible, pero declararlo valioso y digno de ser defendido políticamente. Esta estrategia abandona cualquier pretensión de neutralidad. Cualquiera ha de ser tratado como un ciudadano liberal y las demandas y exigencias que no

---

<sup>15</sup> W. Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance" en *Analyse und Kritik*, nº 13, 1992, págs. 33-56.

se ajustan al modelo liberal han de rechazarse por inadmisibles. Más aún, es legítimo intentar canalizar las identidades en una dirección liberal por medios no coercitivos -así, por ejemplo, el liberal puede insistir en que todos participen en una forma de educación liberal que ponga énfasis en la elección y la autonomía -. De este modo, se espera que el pluralismo que planteara tantos problemas a la posición liberal puede convertirse en una forma benigna de pluralismo, en la cual cada quien acuerda considerar su concepción del bien como una cuestión meramente privada a ser llevada a cabo por medios no políticos<sup>16</sup>.

El liberalismo militante de esta clase tiene la virtud de la honestidad. Sin embargo, su solución al problema del pluralismo equivale a declarar la guerra a aquellos grupos que no están preparados para ajustarse a la comprensión liberal de la ciudadanía, dado que ya no intentan dar razones en favor de las instituciones liberales que ellos podrían aceptar. Los miembros de estos grupos se sentirán inevitablemente excluidos del ámbito político; el status de su ciudadanía resulta meramente formal. Asimismo, los liberales subestiman la dificultad de "liberalizar" las identidades no liberales; no pueden ver cuánto tienen que ceder las personas que deban considerar que sus concepciones del bien se eligen libremente y son revisables. Las comunidades cuyas identidades dependen de sus ataduras resistirán firmemente la liberalización y, como muestra el ejemplo de los EE.UU., esta resistencia puede ser exitosa a lo largo de las generaciones, incluso en el contexto de una sociedad permeada por valores liberales.

### **La concepción libertaria de la ciudadanía**

Por estas razones, la concepción liberal de la ciudadanía no constituye una respuesta plenamente adecuada al pluralismo. Debemos explorar las concepciones alternativas para ver si alguna de ellas aporta una solución mejor. Lo que llamaré la concepción libertaria no ha sido articulada de un modo tan definitivo como Rawls y Marshall han articulado la concepción liberal, pero sus rasgos generales resultarán razonablemente familiares a quien haya seguido los debates políticos recientes. Creo que algo parecido a la concepción libertaria de la ciudadanía subyace a varias propuestas de la Nueva Derecha, que intentan alterar la relación entre el individuo y el Estado para que resulte explícitamente contractual. Esto se aclarará a continuación.

La manera más sencilla de presentar la concepción libertaria es preguntarse por qué, desde este punto de vista, habría de necesitarse en algún sentido la ciudadanía. Las personas intentan satisfacer sus preferencias y valores por medio de la actividad privada, del intercambio en el mercado y de la asociación voluntaria con personas de opiniones semejantes. La necesidad de un marco común surge sólo porque existen bienes que son deseados por la generalidad y que no se pueden obtener por las vías mencionadas. La ciudadanía no es valiosa en sí misma; somos ciudadanos sólo porque demandamos bienes que requieren provisión pública. El ciudadano, para decirlo escuetamente, es un consumidor racional de bienes públicos. En la medida de lo posible, sus actividades como ciudadano deberían estar modeladas por su comportamiento en el mercado económico, el paradigma de la racionalidad. En su versión más extrema, esto significa que el Estado no debería ser pensado como una empresa gigantesca y los ciudadanos como sus clientes (voluntarios). Este punto de vista lo expresa Robert Nozick en *Anarchy, State and Utopia*, donde se atribuye el origen del Estado a la competencia entre asociaciones de protección que intentan asegurar los derechos de sus clientes. Sin embargo, lo que frecuentemente se reconoce es que el Estado tiene que detentar el monopolio de la protección de los derechos personales

---

<sup>16</sup> Ésta es más o menos la estrategia de Brian Barry en "How Not to Defend Liberal Institution", *Liberty and Justice*, Oxford, Clarendon, 1991.

básicos y de propiedad, y se contempla a los ciudadanos como partes de un contrato universal que confiere esa autoridad. Con todo, este esquema es bastante diferente en relación con todos los otros bienes y servicios que el Estado pueda proveer. En este caso, la soberanía del consumidor puede instanciarse de dos maneras: por medio de un contrato, de modo que el ciudadano que cree no recibir el servicio que merece puede iniciar acciones legales para obligar a la agencia en cuestión a proveérselo; o a través de la elección, de manera que el ciudadano insatisfecho puede volcarse en favor de un proveedor alternativo, creando de este modo un cuasi-mercado del servicio en cuestión. Esto permite al libertario dar una respuesta al pluralismo. Si los ciudadanos difieren en sus juicios de valor, pueden acceder a su conjunto preferido de bienes públicos a través del contrato o la elección. Siempre y cuando el Estado responda eficientemente a las demandas de sus clientes -los ciudadanos- no hay *en principio* necesidad de llegar a un acuerdo acerca de cuales deban ser, más allá de este conjunto mínimo, los derechos de ciudadanía.

Pero esta formulación deja pendiente una serie de cuestiones importantes. Una de ellas tiene que ver con el modo de decidir cuales son realmente las demandas de los ciudadanos. Claramente, si el Estado ofrece un servicio a todos los ciudadanos como la asistencia médica gratuita o como un sistema de autopistas, es posible colegir de su usufructo que el servicio tiene *algún* valor para los ciudadanos. Pero esta conclusión no basta para saber *cuánto* valor le asigna un particular o la ciudadanía en su conjunto a ese servicio; no podemos decir, por ejemplo, si ellos querrían que una mayor parte del presupuesto se destinara a la asistencia médica o a las autopistas. Una vez más, introducir la elección en el sistema puede aportar elementos de juicio acerca de los aspectos preferidos del servicio que se presta, pero no llega a resolver la cuestión del valor global. Si las pacientes femeninas prefieren masivamente ser tratadas por mujeres cuando se les da la opción, los funcionarios tienen una buena razón para fomentar un mayor entrenamiento femenino en medicina, pero ninguna sugerencia acerca del nivel general con que se debieran prestar los servicios médicos.

En el caso de los bienes y servicios que no son públicos en un sentido técnico -bienes de cuyo goce se puede excluir a sectores específicos, como la educación o la asistencia médica, o bienes como las autopistas, cuyos usuarios pueden ser fácilmente identificados-, una solución consiste en cobrar a sus consumidores una tasa que cubra al menos una parte del costo que implica proveerlos. Mientras el uso de un bien o servicio pueda ser cuantificado, es posible introducir un mercado o un cuasi-mercado donde los oferentes exitosos sean recompensados con los fondos recaudados por los cobradores de las tasas. El Estado puede conceder la provisión del bien a las empresas privadas o hacer que las oficinas públicas compitan unas con otras, subordinando su presupuesto al éxito con que atraigan a los clientes.

Pero señalemos las limitaciones de esta solución. Si los consumidores de bienes públicos han de convertirse en genuinos clientes, el acceso a tales bienes dependerá de los ingresos determinados por el mercado<sup>17</sup>. En otras palabras, el carácter redistributivo de la ciudadanía se pierde por completo: los derechos de los ciudadanos libres ya no pueden compensar parcialmente las desigualdades del mercado, tal como lo hacen en la concepción

---

<sup>17</sup> Una vía posible que ha atraído a los libertarios sobre este punto es la idea de que el Estado emita bonos con una base en común para todos los ciudadanos, que puedan ser utilizados para pagar, por ejemplo, los servicios educativos o sanitarios. Nótese, sin embargo, que para que tal esquema sea posible, debe existir ya un acuerdo sobre los bienes que se pueden adquirir con bonos y sobre el valor con que contará cada uno de los bonos -en otras palabras, debe existir ya el acuerdo sustantivo de que cada ciudadano tiene el derecho a tanta cantidad de servicios educativos, servicios médicos, etc.-. Por esta razón, el esquema de los bonos no puede aplicarse en una situación de pluralismo radical con un profundo desacuerdo sobre los bienes que el Estado debería proveer a todos los ciudadanos en común.

marshalliana. Ahora bien, un libertario duro bien podría afirmar que esta crítica no es pertinente, pues el tipo de derechos que propiciaría la redistribución en el esquema de Marshall -derechos sociales, derecho a la vivienda, a la educación, a la salud, etc.- no tiene un lugar entre los principios libertarios. Incluso alguien que adhiriera fervientemente a una definición de los derechos a la Nozick podría, sin embargo, ser persuadido por la observación de que generalmente la gente tiene el deseo altruista de que sus conciudadanos disfruten de condiciones de vida que satisfagan ciertos requisitos mínimos; por ejemplo, no deberían verse obligados a vivir en las calles. Para satisfacer este deseo, el acceso a los bienes públicos no puede depender exclusivamente del ingreso del mercado<sup>18</sup>.

Otra limitación igualmente obvia del enfoque del ciudadano-como-cliente es que no puede aplicarse a casos en que los ciudadanos desean bienes o servicios de cuyo goce realmente no se puede excluir a ningún sector. Muchos bienes culturales son de esta naturaleza. La gente quiere que el modo de vida de su sociedad tenga un carácter específico: que no sea violenta, o que respete las creencias religiosas, o que legitime identidades colectivas. Como vimos al considerar la concepción liberal de la ciudadanía, decir que tales bienes se pueden conseguir de forma privada o a través de la asociación voluntaria no es una respuesta adecuada: decir que el consumo de pornografía es una elección privada no conformará a quien piensa que la pornografía es dañina para las mujeres. Tampoco ha de tranquilizarse un activista de los derechos de los animales si se le asegura que todo el mundo puede optar por una dieta vegetariana. En este caso, se exige un bien que es necesariamente público: la sociedad debe estar libre de pornografía o ser respetuosa de los derechos de los animales. No estoy suscribiendo aquí tales exigencias, cuya satisfacción puede mostrarse eventualmente imposible, sino simplemente subrayando el punto de que existen ciertos bienes que necesariamente no pueden ser provistos cuando se asume la concepción libertaria de la ciudadanía.

Frente a estos problemas, los libertarios pueden intentar una segunda manera de garantizar que los ciudadanos tengan acceso a los bienes públicos que desean. Una alternativa al enfoque del pago de tasas consiste en la formación de *enclaves* en los cuales se ofrezca un paquete específico de bienes y servicios, cuyo costo se cubra con el pago de un impuesto local<sup>19</sup>. La idea es aquí que la gente ponga en práctica su elección y se traslade al enclave cuyo paquete mejor responda a sus preferencias. Así, quien quiera vivir en una comunidad donde los *standards* morales o religiosos son estrictos, puede hacerlo; quien prefiera el *laissezfaire* moral puede vivir en otro lugar. Un área podría tener impuestos altos y un alto nivel de protección y atractivo del medio ambiente; otra área podría tener las características opuestas, etc. Los ciudadanos ejercerían aquí su elección como consumidores al mudarse de enclave a enclave y podrían, de ese modo, expresar sus preferencias, incluso en favor de bienes y servicios públicos de cuyo goce no se puede excluir a nadie, ya que su provisión podría limitarse a áreas geográficas particulares.

En las sociedades contemporáneas, podemos reconocer fácilmente ciertas tendencias que se orientan en una dirección parecida a la de esta concepción de la ciudadanía. Sin embargo, enfrenta ciertas dificultades obvias. Existe en primer lugar una

---

<sup>18</sup> Para un conjunto de razones por las cuales no se puede confiar la provisión de niveles mínimos de bienestar a un sistema de caridad privada, véase mi análisis en *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*, Oxford, Clarendon, 1989, cap. 4.

<sup>19</sup> Como se podría esperar, existe un cuerpo de bibliografía económica que explora los argumentos eficientistas en favor y en contra de esta política. La posición clásica a favor es C. Tiebout, "A Pure Theory of Local Expenditures", en *Journal of Political Economy*, n° 64, 1956, págs. 416-424. Para una discusión, véanse W. E. Oates, "An Economist's Perspective on Fiscal Federalism", en W. E. Oates (comp.), *The Political Economy of Fiscal Federalism*, Lexington, MA, Heath, 1977, y D. C. Mueller, *Public Choice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, cap. 7.

simple cuestión de factibilidad. La mayoría de las personas no tiene la opción de levantar campamento y mudarse a un nuevo vecindario porque halla más atractivo el paquete de bienes públicos que allí se ofrece. Están más o menos atadas por conexiones laborales y familiares a una localidad particular. Más aún, las posibilidades de movilidad son mucho mayores para los ciudadanos más prósperos. Una ilustración de lo anterior es la muy comentada fuga de las clases medias desde los centros urbanos hacia los suburbios y los condominios. Esto manifiesta, por cierto, el valor que la gente asigna al bien esencialmente público de vivir en un ambiente físico seguro y atractivo; pero esto sólo puede ser costado por una minoría de la población.

Más sería que estos asuntos prácticos es la cuestión de si puede ser estable una sociedad en la cual la ciudadanía no significa más que el derecho de elegir un enclave local, cuyo paquete de bienes y servicios es el más apropiado. Al fin y al cabo, los ciudadanos no pueden restringir sus demandas al paquete local correspondiente. Es probable que se multipliquen las externalidades. Los vegetarianos del enclave A, donde está prohibido comer carne, no pueden ser indiferentes al hecho de que cuando sopla viento del Este, los olores provenientes del matadero del enclave B sobrevuelan su territorio. Hay otros ejemplos que conciernen por definición a todos los miembros de una sociedad particular (o incluso la exceden), tales como el problema de si han de leerse o no los libros que blasfeman la propia religión. Más aún, por más que pensemos que ciertos problemas con los bienes públicos se pueden resolver permitiendo que los ciudadanos expresen sus preferencias por medio de la movilidad física, tal posibilidad debe depender de un marco común de derechos que incluya cosas tales como el derecho a la educación y a la seguridad pública. Sin ese marco, la gente que no puede procurarse tales bienes básicos por medio del intercambio en el mercado, convergerá en enclaves con un esquema de provisión relativamente generoso, dando lugar al clásico problema de la selección adversa (constituye una ilustración de este problema el caso de las Leyes de Pobres isabelinas: para evitar que los condados que ofrecían niveles más adecuados de ayuda para los pobres se inundaran de vagabundos, fue necesario promulgar leyes que confinaban a los pobres en su condado natal).

La fuerza de la posición libertaria reside en que toma en serio al pluralismo. Supone que las personas tienen concepciones radicalmente diferentes de la buena vida y sostiene que el modo de enfrentar este problema es despolitizar la ciudadanía, convertir el ámbito público en una versión sustituta del mercado. Las personas deberían ejercer su elección en cuanto consumidores, ya sea a través de un contrato individual con las oficinas públicas, o bien votando con sus pies: mudándose al lugar que les ofrece la mejor forma de vida colectiva. Pero esta posición fracasa por el hecho de que el núcleo de la ciudadanía implica derechos comunes y bienes disfrutados en conjunto. Si tratamos de privatizar o confinar localmente la provisión de los bienes que no están en el núcleo, en otras palabras, si intentamos reducir los derechos de la ciudadanía a su mínima expresión, el sentimiento de identidad ciudadana puede debilitarse, y erosionarse el núcleo mismo. Si puedo evitar el problema del crimen en el centro de la ciudad mudándome a los suburbios, ¿por qué pagar los niveles extra de vigilancia necesarios para proteger los derechos de mis anteriores vecinos? El punto de vista libertario es finalmente inestable: o bien se embarca en la clase de fantasía utópica que hallamos en el último capítulo de *Anarchy, State and Utopia* de Nozick, donde nada queda de la ciudadanía, más que la posibilidad de contratar dentro de los límites de la comunidad elegida; o bien desemboca en una posición de centro-derecha como la descrita al comienzo de este trabajo, la cual intenta compensar la reducción de los derechos de ciudadanía a través de una exhortación moral en favor de los "buenos ciudadanos" que impulsan la actividad voluntaria, y cosas por el estilo.

### **La concepción republicana de la ciudadanía**

El republicanismo concibe al ciudadano como alguien que participa activamente en la configuración de la dirección futura de su sociedad a través del debate y la elaboración de decisiones públicas<sup>20</sup>. Toma la concepción liberal de la ciudadanía como conjunto de derechos y le suma la idea de que un ciudadano tiene que ser alguien que piensa y se comporta de un modo específico. Un ciudadano se identifica con la comunidad política a la cual pertenece y se compromete con la promoción del bien común por medio de la participación activa en su vida política. Ahora bien, podría parecer que esta concepción quedó obsoleta a la luz del pluralismo contemporáneo. Mientras se puede considerar que el punto de partida tanto del liberalismo como del libertarismo es el hecho del desacuerdo en materia de valores últimos -el liberalismo surge, como frecuentemente se ha señalado, del ideal de la tolerancia religiosa que emergió como secuela de las guerras de religión en Europa y el libertarismo simplemente lleva este ideal al extremo-, el republicanismo evoca la imagen de una sociedad pequeña y homogénea con tradiciones en común, una religión civil compartida y otras cosas por el estilo -la Atenas del siglo IV o la Florencia del siglo XV vistas con la lente del Contrato Social de Rousseau-. En la medida en que la concepción republicana apela a algo parecido a la noción de voluntad general -la idea de que, a través del debate y la discusión, los ciudadanos pueden llegar a un acuerdo sobre lo que debe hacerse políticamente-, parece derrotada por el tipo de pluralismo considerado. El pluralismo excluye el acuerdo voluntario genuino: a la apariencia de acuerdo sólo se puede llegar por medio de la fuerza o la manipulación, a través de las cuales se induce a algunos grupos a ajustar sus pretensiones a los límites establecidos por los grupos más fuertes de la arena política.

Esta es, por cierto, una de las críticas que, por ejemplo, I. M. Young ha dirigido contra el punto de vista republicano. Young argumenta que, del mismo modo que los liberales, los republicanos están comprometidos con el ideal de imparcialidad que desfavorece a aquellos grupos sociales que ella identifica como oprimidos, incluidas las mujeres y las minorías étnicas. El ideal del público cívico "excluye a las mujeres y a otros grupos definidos como diferentes, porque su status racional y universal deriva precisamente de su oposición a la afectividad, a la particularidad y al cuerpo. Los teóricos republicanos insistían en la unidad del público cívico: en cuanto ciudadano, todo hombre deja de lado su particularidad y diferencia para adoptar un punto de vista universal idéntico para todos los ciudadanos, el punto de vista del bien común o la voluntad general. En la práctica, los políticos republicanos reforzaron la homogeneidad, excluyendo de la ciudadanía a todos aquellos definidos como diferentes y asociados con las influencias del cuerpo, el deseo o las necesidades, y que podrían apartar a los ciudadanos del punto de vista de la razón pura"<sup>21</sup>. Young concede que los republicanos contemporáneos (cita a Benjamin Barber y Jürgen Habermas) ya no quieren excluir formalmente a tales grupos de la esfera pública. Sin embargo, afirma que la participación en esa esfera está gobernada por una idea de razón que excluye las exigencias basadas en las necesidades y deseos particulares de las mujeres y otros grupos.

---

<sup>20</sup> Una vez más, no hay una posición definitiva en la bibliografía reciente, pero es posible hallar variaciones del tema republicano en H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958; B. Barber, *Strong Democracy*, Berkeley, University of California Press, 1984; R. N. Bellah y otros, *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985; Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Oxford, Martin Robertson, 1983. La tradición como un todo es estudiada en A. Oldfield, *Citizenship and Community: Civil Republicanism in the Modern World*, Londres, Routledge, 1990 y, mucho más brevemente, en M. Walzer, "Citizenship" en T. Ball, J. Farr y R. L. Hanson (comps.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

<sup>21</sup> I.M Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pág.117.

Por ello, debemos preguntarnos por la concepción de la razón o racionalidad que subyace a la idea republicana de voluntad general. Los republicanos afirman que un cuerpo de ciudadanos puede, a través de la discusión abierta, alcanzar un grado sustancial de consenso sobre asuntos de interés común. Para justificar esta aserción, ¿es necesario apelar a un ideal tan fuerte de imparcialidad que el ciudadano, al asumir ese rol, deje de lado sus intereses o propósitos particulares y razone desde un punto de vista completamente universal, como alega Young?<sup>22</sup>.

Cualesquiera fueran los puntos de vista al respecto de los distintos autores republicanos -por ejemplo, Rousseau-, la respuesta parece ser negativa. Todo lo que se necesita para embarcarse en el diálogo político es la voluntad de hallar razones que puedan persuadir a quienes inicialmente no están de acuerdo con nosotros. Y no puede determinarse a priori cuan abstractas tendrán que ser esas razones. Supongamos que un grupo ingresa a la arena pública sustentando un proyecto que surge de sus circunstancias y necesidades particulares -por ejemplo, mujeres que exigen un cambio en los términos y condiciones de la licencia por maternidad-. El primer requisito de la deliberación es simplemente que las razones que sustentan la propuesta estén elaboradas. Esto significa, simplemente explicar por qué razón las normas existentes son intolerables para las mujeres, y por que las propuestas son mejores. Luego, sería necesario articular las razones ofrecidas con razones más generales que otros podrían aceptar, pero, una vez más, este requisito no sería muy exigente. Supongamos, por ejemplo, que el período máximo de licencia por maternidad ya había sido acordado y que la propuesta era introducir una mayor flexibilidad para determinar su fecha de comienzo. Las defensoras de esta posición podrían alegar que la nueva propuesta no redundara en mayores cargas financieras para los empleadores o para el Estado -apelando por implicación a la premisa de que el acuerdo existente era equitativo, y que el nuevo no lo modificará materialmente-.

Por supuesto, pocos argumentos políticos son tan simples como este. En la mayoría de los casos, involucrarse en el dialogo político implica moderar la exigencia que se desearía presentar inicialmente y cambiar en alguna medida el fundamento por el cual se la presenta<sup>23</sup>. Consideremos ahora el caso de una pacifista que participa en un debate sobre armas nucleares. Su posición "de máxima" abogaría, presumiblemente, en favor de acabar con el uso de toda clase de armas y sostendría esto sobre la base de que nadie tendría que involucrarse legítimamente en actos de violencia en contra de otra persona. Sin embargo, al ver que esta posición recibiría poco apoyo, ella podría limitar su exigencia al contexto presente del desarme nuclear y centrar su argumentación, por ejemplo, en el daño indiscriminado que infligen las armas nucleares. Esta razón podría convencer a muchos. Young no niega que las pretensiones iniciales puedan tener que ser moderadas de este modo en los contextos políticos. Distingue las demandas que provienen del interés particular de las que provienen de la justicia y afirma que "el test para determinar si una propuesta pública es justa o meramente la expresión de un interés particular da sus mejores resultados cuando quienes la presentan tienen que confrontar su opinión con otros que cuentan con experiencias, prioridades y necesidades explícitamente diferentes, aunque no necesariamente conflictivas"<sup>24</sup>. Habría sido absurdo, por cierto, no hacer esta concesión. Así como ningún

---

<sup>22</sup> Compárese la cuidadosa discusión sobre la imparcialidad y sus condiciones en S. James, "The Good-enough Citizen: Citizenship and Independence", G. Bock y S. James (comps.), *Beyond Equality and Difference*, Londres, Routledge, 1992.

<sup>23</sup> He explorado este punto con mayor extensión en "Deliberative Democracy and Social Choice", en David Held (comp.), *Prospects for Democracy*, tema especial de *Political Studies*, nº 40, 1992, págs. 54-67.

<sup>24</sup> Young, *Justice and the Politics of Difference*, pág. 186. Para una explicación mejor y más clara del modo como la participación política nos fuerza a referir nuestras demandas a *standards* públicos de

grupo puede pretender ganar todo el tiempo en la discusión política -a menos que de buen grado modere sus pretensiones en pos del acuerdo y apele a razones que son generalmente aceptadas en la comunidad política-, tampoco puede esperar que los demás grupos siempre salgan victoriosos. De este modo, una clase más débil de imparcialidad emerge espontáneamente de la búsqueda del acuerdo mismo<sup>25</sup>.

¿Hay alguna razón para pensar que una imparcialidad de esta clase desfavorece a los grupos cuyas demandas dependen de su particularidad, es decir, grupos cuyas demandas surgen de aspectos que son propios de sus integrantes y se refieren a ellos, tales como las demandas de las mujeres en favor de una licencia por maternidad? A grandes rasgos, podemos distinguir dos clases de pretensiones que pueden presentarse en el debate político. Por un lado, existen pretensiones que apelan básicamente al interés común de todos los ciudadanos de un país determinado, tales como el interés por la seguridad ante un ataque. Por otro lado, existen pretensiones que reflejan el interés de un grupo particular y cuya satisfacción generalmente perjudicaría a los otros grupos. En el segundo caso, pero no en el primero, debe apelarse a una norma de justicia, como el principio de igual tratamiento, para llegar a un acuerdo. Sin embargo, esto no significa necesariamente que las pretensiones de la segunda categoría sean más difíciles de promover que las de la primera. La norma misma puede estar relativamente libre de controversias: el problema reside en convencer a los demás de que el grupo en cuestión efectivamente plantea un caso contemplado por la norma, lo cual puede no ser más que prestar atención a hechos que hasta el momento hayan permanecido inadvertidos. En ambos casos, el grado de dificultad dependerá de cuán extrema sea la posición del grupo en relación con otros miembros de la comunidad política: como sugerí más arriba, la pacifista tendrá que modificar bastante radicalmente sus razones para persuadir a sus conciudadanos, aun cuando no haya desacuerdo acerca del fin último -un mundo libre de conflictos-. Del mismo modo, una feminista radical que cree que todo acto sexual entre dos personas de distinto sexo es equivalente a una violación, no podrá basarse en esa premisa en un debate sobre la criminalización de la violación durante el matrimonio. Sin embargo, una vez más, esto refleja la naturaleza extrema de sus puntos de vista, pero no el hecho de que su exigencia tenga que ver con el cuerpo.

Es justo decir que la ciudadanía republicana no puede ajustarse a todo lo que cae bajo el nombre de "la política de la identidad". Si se considera que la esfera pública es esencialmente un ámbito donde se confiere legitimidad a diversas identidades grupales a través del reconocimiento público, entonces se generará, en cierto punto, una inevitable colisión con el ideal de toma de decisiones por medio del debate abierto esbozado más arriba<sup>26</sup>. Las identidades grupales se reconocen en el sentido de que todos los sectores pueden acceder a los foros de toma de decisiones y no existen barreras para las pretensiones y exigencias que presentan. Si el criterio es la presencia y formulación de

---

justicia, véase H. F. Pitkin, "Justice: on relating private and public", en *Political Theory*, n° 9, 1981, quinta sección.

<sup>25</sup> Es una gran debilidad del argumento de Young el que ella no considere como ha de lograrse el acuerdo bajo la forma de organización política que propicia. Está preocupada por la cuestión de como los grupos oprimidos han de hallar su auténtica voz, y no se pregunta que pasará cuando las pretensiones (auténticas) de algunos grupos se enfrenten a las pretensiones igualmente auténticas, pero conflictivas, de otros grupos. Su premisa implícita es que cuando los grupos que ella identifica como oprimidos expongan su posición, esta posición derrotará a la oposición. Como comprensión de la política, esto parece ingenuo en extremo.

<sup>26</sup> Sobre la política del reconocimiento, véase el muy interesante ensayo del mismo título por Charles Taylor en A. Gutmann (comp.), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'* Princeton, Princeton University Press, 1992.

exigencias, entonces el punto de vista republicano puede asegurar el reconocimiento<sup>27</sup>. Pero nada puede garantizar que las distintas demandas vayan a ganar aceptación, no importa cuán vigorosamente sienta el grupo que su exigencia es integral a su identidad. Todo dependerá de la posibilidad de articular la propuesta con principios que sean aceptados por la generalidad del cuerpo de ciudadanos, tales como el principio de igual tratamiento. Así, por ejemplo, en un contexto de apoyo estatal a las escuelas cristianas y judías, los musulmanes que exijan un apoyo similar para las escuelas islámicas pueden afirmar válidamente que el *statu quo* privilegia inequitativamente algunas identidades religiosas a expensas de otras y que discrimina a los musulmanes. Pero, por otro lado, si la política existente hubiera de estar basada en el principio de que toda educación tiene que ser secular, la pretensión de que las escuelas islámicas son esenciales a la identidad musulmana se tendría que evaluar por sus propios méritos, y bien podría ser rechazada en un foro democrático. El que un grupo insista en que sólo el pleno reconocimiento de sus exigencias puede respetar su identidad constituye un rechazo de la esencia misma de la ciudadanía republicana.

Así pues, la concepción republicana de la ciudadanía no establece límite alguno al tipo de propuestas que puedan presentarse en el foro político. No discrimina entre propuestas que provienen de las convicciones personales -por ejemplo, exigencias en favor de los derechos de los animales- y propuestas que provienen de identidades grupales -por ejemplo, exigencias en favor de una educación religiosa-. En cada caso, el éxito de una propuesta particular dependerá de la posibilidad de expresarla en términos cercanos al *ethos* político general de la comunidad. Requiere de los ciudadanos la voluntad de dar razones que sustenten sus pretensiones, pero no que ellos se despojen de todas sus particularidades antes de pisar la arena de la política

Young afirma, en segundo lugar, que el ideal republicano se apoya en una distinción público/privado que, una vez más, sirve para discriminar a aquellos cuyos intereses fueron tradicionalmente considerados cuestiones privadas. ¿Qué responder a esto?

Parece haber dos puntos de la concepción republicana en los cuales emerge una distinción público/privado. En primer lugar, existe, por cierto, una distinción entre la persona *qua* agente que despliega su capacidad privada y la persona *qua* ciudadano, la cual se manifiesta en los diferentes argumentos que pueden utilizarse en ambos contextos. Una persona que intenta persuadir a sus correligionarios para que participen del trabajo caritativo razonará de un modo típicamente distinto del que emplearía en un foro público para convencer a sus conciudadanos de aumentar el gasto social. Ya he argumentado que no existe aquí una forma de trazar *a priori* una demarcación; sin embargo, habrá argumentos a los cuales se recurrirá típicamente en el primer contexto, pero no en el segundo. En segundo lugar, la distinción público/privado emergerá de la deliberación pública, en el sentido de que habrá cuestiones que, por acuerdo, deberán restringirse a la esfera privada. Esto puede hacerse por razones de principio -por ejemplo, los ciudadanos pueden sentir que existen ciertas áreas de sus vidas privadas en las cuales sería ilegítimo que el Estado

---

<sup>27</sup> Es difícil decidir si el republicanismo debe prestar más apoyo a los mecanismos formales que aseguran la "presencia", reservando, por ejemplo, bancas para las mujeres de minorías étnicas en las legislaturas. Es claro que el diálogo político es genuinamente democrático sólo cuando todos los puntos de vista y pretensiones significativos se hallan representados en el cuerpo deliberativo; por otra parte, los republicanos querrán evitar que se "congele" a las personas en identidades predefinidas, lo cual puede ser el peligro que generan los esquemas de cupos o reservas. Existe una muy buena discusión de esta cuestión en A. Phillips, "Dealing with Difference: a Politics of Ideas or a Politics of Presence?", *Constellations*, n° 1, 1994, págs. 74-91. Phillips da las razones por las cuales la reserva de cargos políticos para las mujeres plantea menos problemas de los que podrían surgir en el caso de los grupos excluidos hasta el momento.

intervenga- o por la sencilla razón de que es imposible lograr un acuerdo sustantivo sobre algunos asuntos. De este modo, la salida más justa es permitir que los ciudadanos den curso libre a sus preferencias por medios voluntarios (así, si no podemos acordar que clase de apoyo debería brindar el Estado a las artes, podemos decidir que sea sólo el mercado el que las financie). Sin duda, no importa donde se trace la línea divisora entre lo público y lo privado, siempre habrá grupos que querrán trazarla en un lugar diferente, pero no hay ninguna razón para pensar que los grupos que Young considera oprimidos habrán de ser automáticamente los perdedores.

¿Podría afirmarse que la concepción republicana de la ciudadanía se basa en una concepción del bien humano que puede estar en conflicto con las concepciones privadas que sustentan los ciudadanos? No hay muchas dudas de que la tradición republicana ha adoptado como ideal al ciudadano activo y virtuoso, valorando la vida dedicada a la participación pública por sobre las diversas formas de vida privada que los ciudadanos puedan desarrollar. Sin embargo, una vez más, tenemos que distinguir lo que algunos republicanos clásicos han dicho de lo que el punto de vista republicano realmente requiere. Su exigencia es más débil: debe ser parte del bien de cada persona el estar involucrada *en algún sentido* en el debate político, de modo que las leyes y políticas del Estado no aparezcan ante ella simplemente como imposiciones extrañas, sino como el resultado de un acuerdo razonable del cual ha formado parte. Esto es consistente tanto con el punto de vista que afirma que la actividad política es valiosa en si misma, como con la idea de que constituye una condición necesaria para otras actividades que tienen valor intrínseco. Los *gourmets* pueden considerar que comer es intrínsecamente digno de estima, mientras que el resto de nosotros puede considerar que simplemente se trata de un modo de proveerse el sustento necesario para participar en otras actividades. Esta diferencia se reflejará en la estructura de la política republicana: algunas personas pueden estar dedicadas *full-time* a ella, mientras que otras pueden atender a los argumentos que se presentan, pero sólo involucrarse activamente de tanto en tanto, cuando se están decidiendo los temas principales. No es necesario, entonces, considerar que la política es el *summum bonum* para asumir el punto de vista republicano, sino que se puede adoptar una posición más modesta como la siguiente: si bien la política es realmente una parte necesaria de la buena vida, diferentes personas pueden darle un peso distinto de acuerdo con sus propios valores.

¿Dónde queda la gente cuya concepción del bien excluye la participación política, como por ejemplo los creyentes religiosos que sostienen que el contacto con el mundo secular compromete su fe? Claramente, desde una perspectiva republicana, esas personas no se pueden considerar ciudadanos plenos, aun cuando existan razones suficientes para asignarles los derechos formales de la ciudadanía (una buena razón es que no podemos predecir como se desarrollará el pensamiento de estos grupos, ni lo que sus miembros puedan llegar a hacer). Entonces, ¿excluye el pensamiento republicano a algunos grupos de la ciudadanía, tal como lo hace el pensamiento liberal? La diferencia relevante es la siguiente. Desde un punto de vista liberal, ser un ciudadano es simplemente aceptar un determinado número de principios y regular la conducta privada dentro de los límites impuestos por esos principios. Esto significa que el liberal no tiene nada que decir a alguien cuya concepción del bien es no liberal, excepto que debe dejar de lado su posición a los fines políticos. Los grupos que desean ejercer influencia sobre la política, pero intentan lograr su cometido apelando a concepciones del bien que no se ajustan a los requisitos liberales, son declaradas *personae non gratae*. Los fundamentalistas cuyos argumentos políticos apelan a la verdad de ciertas doctrinas religiosas quedan excluidos *a priori* de la ciudadanía en la concepción liberal. El punto de vista republicano no plantea esta exigencia por adelantado, sino sólo requiere que cada ciudadano trate de persuadir a los otros de la rectitud de su causa y que no recurra a la violencia para imponerla. No existe un límite fijo para el tipo de argumento que pueda ser sometido a consideración. Cada persona estará

obligada en la práctica a asumir una posición imparcial, pero esto sucederá precisamente por la necesidad de llegar a un acuerdo. De modo que los únicos grupos que aquí están excluidos de la ciudadanía son aquellos que se excluyen voluntariamente, porque sus creencias les prohíben participar en asuntos de Estado (por ejemplo, anarquistas o grupos religiosos como los judíos ortodoxos que viven en Jerusalén, pero no reconocen la legitimidad del Estado de Israel). Y aunque esto sea digno de lamentar desde una perspectiva republicana (y los republicanos pueden intentar desalentar la formación de esos grupos), es difícil creer que los grupos excluidos tengan razones para protestar. A diferencia de otras facciones que desean ser políticamente activas pero se ven desterradas de la participación bajo los términos y las condiciones de la ciudadanía liberal, estos grupos antipolíticos no pueden considerar que su exclusión disminuye su dignidad o autoestima.

Si bien las concepciones liberal y republicana difieren a nivel de principios, es posible que, en la práctica, converjan sustancialmente en una sociedad que exhibe un alto grado de pluralismo. Por las razones ofrecidas más arriba, lo que emergerá de la discusión pública en una sociedad plural será una constitución liberal y políticas generalmente liberales respecto de lo que podríamos denominar la implementación de concepciones específicas del bien. Más aún, la concepción republicana de la política incluye razones en favor de una constitución formal que ponga algunos límites sobre lo que las mayorías pueden decidir. Pienso aquí que una constitución representa una forma deseable de autosujeción, susceptible de mejorar a largo plazo la calidad de la toma de decisiones democrática. Así, no es cierto que la ciudadanía republicana no asegure a las minorías la protección de sus derechos frente a la voluntad de la mayoría. El contraste entre el republicanismo y el liberalismo no consiste en que el liberal reconoce el valor de la protección de los derechos y el republicano no lo hace, sino en que el liberal considera que estos derechos tienen una justificación prepolítica, mientras que el republicano los funda en la discusión pública. El corolario institucional es que los liberales intentarán que el poder judicial sea el árbitro supremo de los derechos constitucionales -en efecto, a él está confiada la interpretación de la ciudadanía liberal-, al tiempo que los republicanos asignarán este rol al cuerpo de ciudadanos como un todo. Así, la constitución tendrá un status diferente en un régimen republicano. Constreñirá la actividad política cotidiana, pero estará abierta a enmiendas si se considera, en una discusión pública en la cual todos tengan oportunidades para participar, que los derechos y libertades que protege necesitan una revisión. Habrá una política constitucional y no simplemente, como querría el liberal, interpretación constitucional por parte de los jueces.

Al contrario de lo que se podría suponer, entonces, el punto de vista republicano tiene recursos para vérselas con la cuestión del pluralismo. No pretendo afirmar que esta modalidad de ciudadanía pueda evitar la clase de desacuerdo radical que da origen a los movimientos separatistas. Frente a ese desacuerdo, es poco probable que los grupos en conflicto estén lo suficientemente dispuestos a buscar el acuerdo político sobre la base de razones que todos puedan aceptar. Por ello, como he sostenido en otro lugar, un sentimiento común de nacionalidad es el *background* esencial para una situación política de este tipo<sup>28</sup>. El pluralismo que constituye el punto de partida de este trabajo no es el que pone en cuestión la continuidad del Estado: se trata de un pluralismo de identidades personales y juicios de valor que es endémico en las sociedades liberales, aun cuando no exista la amenaza de los problemas de nacionalidad.

---

<sup>28</sup> Miller, *Market, State and Community*, caps. 9-11; "The Ethical Significance of Nationality», *Ethics*, n° 98, 1987/8, págs. 647-662; "In Defence of Nationality", *Journal of Applied Philosophy* n° 10, 1993, págs. 3-16; *On Nationality*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1995, caps. 4 y 5.

## **Conclusión**

El punto de vista liberal sobre la ciudadanía establecido por Rawls y Marshall es, en nuestros días, la perspectiva dominante, aunque también se reconoce que esta bajo presión. Hemos visto que expresa una concepción de la justicia cuyo sustento puede ser inaceptable para algunos grupos, y que no pueden darse otras razones (que no sean pragmáticas) para que estos grupos se acojan al liberalismo. Frente al desacuerdo, la alternativa libertaria es fragmentar la ciudadanía, de modo que cada persona, una vez en posesión del núcleo mínimo, pueda elegir su propio paquete de "derechos ciudadanos". Hemos visto que esta es la receta de la desintegración social, aunque pareciera que las sociedades liberales cada vez confían más en ella. La solución republicana incluye, paradójicamente, la búsqueda de un mayor nivel de acuerdo entre individuos y grupos sociales, pero intenta lograrlo de un modo más pragmático: a través del toma y daca de la política. No requiere que los participantes suscriban otros principios que los que están implícitos en el diálogo político mismo -la disposición a argumentar y a escuchar las razones dadas por los demás, abstenerse de la violencia y coerción, etc.-. Si una sociedad plural ha de mantenerse unida y legitimada por una comprensión común de la ciudadanía, esta tercera concepción es el mejor lugar para comenzar a pensar.

*Traducción de Sebastián Abad*