

*Individuo, comunidad, ciudadanía*¹

ANTONI DOMÈNECH
Universidad de Barcelona

LA TRIADA DE CONCEPTOS QUE LOS ORGANIZADORES DE ESTE CONGRESO NOS proponen a reflexión parece invitar, por lo pronto, a la siguiente pregunta: ¿Somos «liberales cuando damos preeminencia al «individuo»? ¿«Comunitaristas», cuando nuestro foco de atención es la «comunidad»? ¿Y «republicanos», si nuestra clave es la ciudadanía?

Como es natural, casi nadie está dispuesto a declarar redondamente que alguno de los tres conceptos carece de interés normativo. Una filosofía política interesante debe ser capaz de lidiar con los tres. De eso se da cuenta hoy casi todo el mundo. De aquí que asistamos en los últimos tiempos al espectáculo, típicamente académico, de las «terceras vías», es decir, a intentos de presentar al republicanismo como un compromiso entre liberalismo y comunitarismo, o a búsquedas de síntesis republicano-liberales, o a ensayos de mixtos republicano-comunitaristas, y aun a manifestaciones de republicanismo comunitarista y liberal. Ahora bien; aunque no se puede negar que las terceras vías y las excursiones irónicas son una forma tan a propósito como otra cualquiera de ganar votos, aplau-

¹ Me he beneficiado de las críticas que Anna Alabart, Jordi Mundó, Javier Peña y Daniel Raventós hicieron de una primera versión de este texto. El texto ha sido reducido por los editores con permiso del autor.

sos entusiastas y, desde luego, cátedras, desgraciadamente me cuento entre los que piensan que no sirven para aclarar nada, ni por supuesto, para hacer avanzar discusiones interesantes.

Hay una tensión entre el socialismo y la eficiencia económica. No se adelanta nada con la mera declaración enfática de que uno está a favor de un «socialismo económicamente eficiente», o de que socialismo es eficiencia, o de que eficiencia es socialismo, o de alguna consigna por el estilo. Hay una tensión entre la democracia y los derechos humanos (entre la regla de mayoría de la democracia y la exigencia de unanimidad incoada en los derechos humanos), y no sirve de nada salir al paso de esa tensión con la encantadora proclama de que queremos una democracia con derechos humanos, o de que la democracia presupone los derechos humanos, o de que los derechos humanos presuponen la democracia, o con algún *slogan* de este tipo. Un socialista intelectualmente honrado, y que quiera propugnar de verdad su causa (es decir, honrado también en la acción), tiene que tomarse en serio la tensión entre socialismo y eficiencia, y elaborarla como tal tensión, no liquidarla, pongamos por caso, con el expediente retórico de un «socialismo liberal» o de un «liberalismo socialista». Un demócrata intelectual y prácticamente honrado tiene que tomarse en serio la tensión entre la regla de mayorías y los derechos humanos, no apresurarse a componendas consignistas. El consignismo —como la gazmoñería— mata al pensamiento, y por lo mismo, enerva la acción.

No hay que haber leído de chico a los hermanos Grimm o a Andersen, para saber que está en la naturaleza del existir humano —y no sólo de la vida política— el que cosas que parecen muy deseables por separado, resultan a veces muy difíciles de cohonestar. Yo entiendo que el liberalismo y el republicanismo (no hablaré apenas del comunitarismo, que no me parece una gran tradición histórico-política preñada de consecuencias prácticas e institucionales, como las otras dos, sino más bien una moda académica anglosajona, efímera y episódica, según se está viendo), que liberalismo y republicanismo, digo, cuando son serias, son concepciones que tratan de componer honradamente, entre otras cosas, valores que asociamos a los tres grandes conceptos de que hoy nos ocupamos: individuo, comunidad y ciudadanía. Que el republicanismo democrático y el liberalismo de izquierda puedan recorrer en la práctica un largo camino juntos, como a mí me parece deseable, depende en buena medida de que, en el plano doctrinal o filosófico, ambos hagan ejercicios de composición sin componendas.

Lo que yo trataré de hacer aquí, pues, es un ejercicio republicano de composición de las ideas axiológicas que normalmente asociamos a las nociones de individuo, comunidad y ciudadanía.

I. INDIVIDUOS: EXISTENCIA Y MOTIVACIONES

En la perspectiva normativa republicana, ningún individuo existe *ab initium et ante saecula*. El logro de la identidad individual hay que verlo, para empezar, como un logro, esto es, como estadio de un complicado proceso que combina los programas ontogénicos cognitivos del organismo con los distintos estímulos y «gatillazos» procedentes de la vida social e institucional, de la cultura en que crece y prospera. Lo mismo que un medio ambiente sin calcio trunca en el organismo humano el programa ontogénico que habría de llevarle al desarrollo normal de la dentición, una vida social inexistente produce un Gaspar Hauser, un ser sin articulación lingüística y sin autoconsciencia, sin vida interior articulada; una arquitectura cognitiva desierta de memes, no un individuo en el sentido que damos corrientemente a esta palabra.

La existencia secular y el mutuo troquelamiento en la vida social producen individuos. El reconocimiento del otro va de consuno con el reconocimiento del yo. La capacidad para autointerpretarnos va de la mano de la adquisición de la capacidad para interpretar a otros, para leer sus mentes, para entenderles, y para entendernos a nosotros mismos, como seres intencionales. La función propia del fabuloso desarrollo neocortical del *homo sapiens* es precisamente la de facilitar la interpretación propia y ajena, la inteligencia social. El origen biológico de nuestras más extraordinarias capacidades cognitivas –como en todos los grandes homínidos– es de todo punto social.

Sin vida social, nada es posible para el individuo, ni siquiera el individuo mismo, su existir separado. En la vida social, en cambio, todo es posible: lo mejor –si lo hubiere– y, desde luego, lo peor. Tan es todo posible en la vida social, que hasta es posible en ella la declaración de inexistencia individual, el certificado de defunción social de algunos humanos: la esclavitud es la muerte del «individuo» a todos los efectos del trámite social, su deshumanización total por vía de reducción del sujeto a mero *instrumentum vocale*, según la célebre formulación del derecho romano.

Para existir como individuo es, pues, y al menos, necesaria la libertad, es necesario no ser esclavo, no ser tratado como un instrumento, sino como un fin en sí mismo. La libertad (plena) no presupone la (plena) existencia *ab initium et ante saecula* de individuos (plenamente) separados y autónomos, sino que la (plena) existencia separada y autónoma de esos individuos presupone la (plena) institucionalización histórico-secular de la libertad.

La libertad es lo contrario de la esclavitud. (El mundo mediterráneo antiguo descubrió la libertad republicana por contraste radical, si así

quiere decirse; porque llegó a fundar su civilización, como ninguna otra antes, durante o después, en la existencia institucionalizada de un inmenso contingente de esclavos. También para la libertad política, pues, vale el demoledor aforismo de Walter Benjamin: «todo documento de cultura es, al tiempo, un documento de barbarie»). Es libre quien no puede ser arbitrariamente interferido por otros. No es libre en este sentido republicano tradicional quien, pudiendo ser interferido por otros, no se ve interferido de hecho (por pura casualidad, o por tener un amo poco riguroso, etc.). Ni está menguado en su libertad, en esa misma acepción de la palabra, quien se ve interferido por otros de maneras que *no* son arbitrarias. La libertad republicana, a diferencia de la libertad liberal, puramente negativa, es un concepto disposicional: soy libre cuando no estoy bajo la mano o la potestad de nadie, cuando nadie podría –hágalo de hecho, o no– interferir a su arbitrio en mis planes de vida. Y no carezco de libertad, sino al contrario, se promueve mi libertad, cuando otros libres pueden interferir en mi vida de maneras no arbitrarias. El troquelamiento de mi carácter, la formación de mi identidad individual a lo largo del tiempo, la constitución de mi existencia separada y autónoma, acontece por la vía de la mutua interferencia no-arbitraria entre libres, y por lo mismo, presupone mi libertad.

Ahora bien; mi existencia separada y autónoma, el ser yo individuo, no sólo es el posible resultado del impacto que una determinada vida social produce en mi programa de desarrollo ontogenético cognitivo. No es que ahora nos limitemos a decir, con especular oposición a la formularia sentencia de la *Vulgata*, que el individuo se constituye «*después* del inicio y *en el transcurso* del siglo». Es que la formación de existencias separadas y autónomas no es cosa de sí o no: sí a partir de un determinado punto que, después del inicio, se alcanza ineluctablemente en el transcurso del siglo; no, antes de ese punto. La cristalización de una existencia individual, separada y autónoma, es cosa harto más compleja, procesual y de grado que eso. La caracterización de la identidad individual a lo largo del tiempo es una empresa filosófica particularmente ardua, que ha derrochado ríos de tinta en los últimos años². Me limitaré a decir aquí que tenemos buenos motivos para suponer en lo esencial correcta la afirmación de los escritores antiguos, según la cual los individuos están, a su vez, atravesados de conflictos y disputas interiores. Que tenemos, como se dice ahora, tal vez con poca fortuna, yos múltiples, extendidos en el tiempo y en el espacio.

² Tinta bien empleada, sin embargo, en la reciente tesis doctoral de Jordi Mundó, *Identitat personal i ciència social normativa*, Universidad de Barcelona, Abril de 2000.

Es de sobra conocido que, para Aristóteles, por ejemplo, la existencia separada y autónoma, la formación del individuo, es decir, de su carácter, es un logro ético de primer orden en el que interviene por mucho el propio individuo, que se automodela y se hace a sí propio, en la medida en que es capaz de elegir sus deseos y resolver sus conflictos interiores, integrando más o menos armónicamente sus distintos yos, haciéndose más y más encrático. Sólo de él puede decirse que es «uno e indivisible», es decir, individuo. Mientras que, en cambio, el hombre acrático, incontinente o perverso «no es uno, sino múltiple, y en el mismo día es otra persona e inconstante». Eso lleva al hombre vicioso a enfrentarse a sí mismo, pues al estar disociados sus deseos y sus sentimientos, se hace posible «que un hombre sea su propio enemigo».

Por eso para Aristóteles –y para el grueso de los filósofos antiguos– hay una simetría entre el modo como nos tratamos a nosotros mismos y el modo como tratamos a los demás. Nuestra existencia separada y autónoma se construye en el troquelamiento mutuo entre libres, pero ese troquelamiento incluye el autotroquelamiento. No se puede entender de otro modo la concepción aristotélica de la virtud y de la amistad. La amistad se da entre libres que buscan la virtud o excelencia, la formación de un buen carácter, modelándose mutuamente, y así, automodelándose³.

Por eso en la ética antigua no sólo la amistad desempeña un papel político de primer orden, sino que las relaciones con uno mismo están construidas también «políticamente». La declaración aristotélica, según la cual el alma domina –y debe dominar– al cuerpo despóticamente, y la inteligencia, gobernar a los apetitos republicanamente, es más que una metáfora. O no es menos metafórica que la famosa afirmación, en el libro I de la *Política*, de acuerdo con la cual en la vida doméstica el cabeza de familia debe tratar a los esclavos despóticamente, mandar a los hijos monárquicamente y gobernar republicanamente a la mujer. Tendemos hoy a ver esas declaraciones como puras metáforas, porque el liberalismo del XIX –no hay liberalismo propiamente dicho antes del XIX– nos ha acostumbrado a ver la esfera privada como una esfera completamente despolitizada, es decir, como una esfera en la que no se dan relaciones de poder de ningún tipo. Pero eso es lo que está ahora de

³ Cf. Domènech, «... y fraternidad», en *Isegoría*, 7, 1993, pp. 49-77; Domènech, «Individualismo ético e identidad personal», en R. R. Aramayo, J. Muguera y A. Valdecantos (comps.), *El individuo y la historia*. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 29-42; Miguel Candel y Antoni Domènech, «Sobre el Aristóteles de Osvaldo Guariglia», manuscrito en prensa, 2000.

nuevo en disputa, que la relación entre el varón y la mujer, entre el patrón y el asalariado, entre las instituciones bancarias de crédito y los receptores de hipotecas, entre el magnate oligopolista y los inermes consumidores; lo que está ahora de nuevo en disputa, digo, es que todo eso sean relaciones puramente privadas en el sentido liberal, vacías de poder, y por lo tanto, impolíticas, insusceptibles de transformación e intervención política. El republicanismo distingue, claro es, la esfera privada de la pública (él inventó la institucionalización de esa distinción y forjó los primeros instrumentos jurídicos para defenderla y promoverla), pero no admite que la esfera privada esté libre de política. Ni siquiera la más íntima y privada de las esferas: la del autogobierno psíquico.

He aquí, entonces, el sentido más profundo de la celeberrima sentencia de Aristóteles, trivializada hasta tornarla incomprensible: que el hombre es un «animal político» quiere decir que todas sus relaciones sociales –incluidas las relaciones consigo propio– son potencialmente políticas, son relaciones de poder, de autoridad, de gobierno. Quiere decir que el hombre es un animal social, que sólo socialmente se constituye como individuo separado y autónomo, y que la vida social –parte de la cual es la vida intrapsíquica– está preñada de asimetrías y desigualdades, de relaciones de poder. Los seres libres deben autogobernarse libremente, es decir, republicanamente (así la propia inteligencia a los propios apetitos; así el hombre libre a otro hombre libre), y gobernar despóticamente a los no libres (el amo al esclavo, la psique al cuerpo) o monárquica u oligárquicamente a los no plenamente libres (el padre a los hijos; los notables y ricos a los libres pobres). La libertad política de gobernar y ser gobernado, la libertad –«política» también– de gobernar la propia vida, son condición necesaria de la individualidad, de un existir separado y autónomo (del que, dicho sea de paso, carecen, en la visión del patricio Aristóteles, los desarrapados, los miserables, y en general, los desposeídos o empleados en oficios «envilecedores»).

¿Y cuáles son las móviles de los individuos así entendidos, qué motiva su acción? En este punto, la principal diferencia de la tradición republicana con la tradición liberal me parece ésta: los republicanos tienden al pluralismo motivacional; los liberales, al monismo motivacional. Se ha dicho a veces, que la diferencia entre ambas tradiciones tiene que ver con sus respectivos optimismo y pesimismo antropológicos. Eso es verdad sólo en parte. Ciertamente el liberalismo es heredero del extremo pesimismo antropológico paulino del cristianismo reformado (el protoliberal Hobbes fue un devoto de la lectura luterana de la *Epístola a los Romanos*; y de tronco evangélico son los más genuinos representantes del liberalismo propiamente dicho –del decimonónico– hasta en los

países católicos: protestante fue Benjamin Constant, protestante Guizot). Es, en cambio, falso que la tradición republicana sea optimista antropológicamente. Ni siquiera el manido ejemplo de Rousseau sería aquí convincente: para desmentirlo, bastaría con citar a dos republicanos, fervientes devotos de Rousseau, a los que los liberales contemporáneos consideran —quién sabe con qué derecho— como suyos: con cauta tibieza, al uno: Kant; con ignorante avilantez, al otro: Adam Smith⁴.

Por eso es mejor ver la diferencia así: los liberales tienden a presentar al individuo como animado única o primordialmente por su propio interés egoísta, o como se dice ahora con feo anglicismo, por el «autointerés». Y eso puede hacerse de dos modos: o descriptiva o normativamente. Se puede decir —en el plano descriptivo— que los individuos, de hecho, sólo o primordialmente están motivados por su propio interés, más o menos ilustrado. O se puede sostener —en el plano normativo—, y sin duda con mayor refinamiento, que sean cuales fueren de hecho las motivaciones de los individuos, a la hora de diseñar instituciones sociales y políticas es mejor aceptar, según sugirió Hume en su día, el supuesto universal de corrupción y villanía para hacer instituciones duraderas a prueba de villanos y corruptos.

Ambos monismos motivacionales —el descriptivo y el normativo— andan errados. Si eso es pesimismo antropológico, hay que decir que ese pesimismo es irrealista en la consideración de los hechos e irrealistamente contraproducente en el diseño institucional.

En el plano descriptivo: la tradición republicana no ha negado nunca la importancia y aun la legitimidad del motivo del interés propio en la acción humana (desde el *sympheron* de Aristóteles hasta el *amour de soi* rousseauiniao y el *selfinterest* de Adam Smith, pasando por la *conservatio sui* spinoziana); lo que ha negado, bien realistamente por cierto, es que ese motivo tenga el monopolio de la motivación humana.

Y en el plano normativo: la tradición republicana no ha negado que haya que construir instituciones a prueba de villanos y corruptos; lo que ha negado es que eso pueda hacerse realistamente diseñándolas a partir del supuesto de villanía y corrupción universales. La tradición republicana-

⁴ Para Kant: Domènech, *De la ética a la política*. Barcelona: Crítica, 1989, caps. VI y VII; María Julia Bertomeu, «Kant, el contrato social y la República», en Guariglia et al. (comps.), *Democracia y Estado de Bienestar*. Buenos Aires: Centro Editor de AL, 1993; María Julia Bertomeu, «El pensamiento de Kant en algunas teorías recientes de la justicia», manuscrito inédito, 2000. Para Adam Smith: John Rae, *Life of Adam Smith*. Cambridge: 1895, 3 vols., reprint en la colección Reprints of Economic Classics, Nueva York: Augustus M. Kelley, 1965.

na ha partido siempre, y explícitamente desde Montesquieu, del supuesto de que todos son corruptibles –no corruptos–, creyendo, a diferencia de Hume, que la más realista manera de diseñar instituciones duraderas y a prueba de corruptos es dejarse guiar por la idea que el mejor Robespierre –el que reintrodujo, por vez primera en la Europa moderna, el sufragio universal característico de las *poleis* democráticas del mediterráneo oriental antiguo– expresó así: «le peuple est bon, et le magistrat corruptible».

II. COMUNIDAD E INDIVIDUO

Si el monismo motivacional anda errado, ¿qué motivos adicionales, además de la promoción del interés propio, hay para la acción? ¿En qué consiste el pluralismo motivacional republicano? ¿Tenemos –y queremos tener– relaciones sociales de distintos tipos, además de relaciones que promuevan nuestra utilidad? Podemos empezar a responder a eso viendo qué pasa con las relaciones de comunidad.

Pongamos que un determinado grupo de individuos forman una comunidad. Lo primero sobre lo hay que estar en claro es que no todo grupo de individuos forma una comunidad. ¿Qué quiere decir que un grupo determinado forma una comunidad, qué quiere decir que sus miembros tienen relaciones de tipo comunitario entre sí?

Hay un incendio en uno de los campos que circundan a mi pueblo. Avisados los vecinos, todos, viejos, jóvenes y niños, mujeres y hombres, ricos y pobres, todos acuden a sofocarlo, aportando cada uno los medios de que buenamente dispone. Diremos que este grupo humano, al menos en este respecto, constituye una comunidad.

Imaginemos que en mi pueblo los incendios se apagarán de otra manera. Imaginemos que, declarado uno, el alcalde organizara una subasta pública entre los vecinos para ver quién o quiénes de ellos se dedicaban a apagar el incendio y con qué gratificación. O imaginemos que el alcalde mismo, en un gesto de autoridad, decretara sin más quién o quienes iban a apagar el fuego. En este respecto al menos, la relación de convecindad no sería una relación comunitaria. Sería una relación de mercado y proporcionalidad en el primer supuesto; una relación de tipo jerárquico, en el segundo.

Cuando en un grupo se dan relaciones comunitarias entre sus miembros, rige en ellas algo muy parecido al viejo principio distributivo saint-simoniano –que Marx hizo suyo–: a cada uno según sus necesidades, de cada cual según sus capacidades. En las relaciones comunitarias apenas nos importa la contribución del otro; a lo que atendemos es a sus necesidades. (Obsérvese, en cambio, que en una relación de proporcionalidad

o intercambio egoísta, rige más bien el principio de: a cada quién, según su contribución. Y en una de autoridad: de cada uno y a cada uno, según estipule quien tenga reconocida autoridad para ello).

Es fácil darse cuenta de que en casi todos los grupos humanos se dan con mucha frecuencia entre sus miembros, en distintas proporciones, los tres tipos de relaciones: de comunidad, de autoridad y de proporcionalidad. (Y aun se da otro tipo de relación, al que nos referiremos en la próxima sección.) Es difícil hallar un grupo de individuos humanos, una organización o una institución que encarne el «tipo ideal» de grupo puramente comunitario, o puramente jerárquico, o de puro intercambio proporcional egoísta. Piensen en su familia, en su ambiente de trabajo, en su asociación favorita: fácilmente descubrirán allí ustedes la presencia simultánea de relaciones de los tres tipos. En la familia hay comunidad –¿dónde, si no?–, pero hay también jerarquía –por laxa que sea–, y no excluye por principio un ámbito de relaciones de proporcionalidad entre sus miembros (un hermano le puede comprar a precio de mercado una parte de la herencia inmobiliaria a otro hermano; un padre, ya sea para fines educativos, puede asalarar a su chico a cambio de algún trabajo doméstico).

Las relaciones de comunidad son maravillosas: quien carece de ellas, tiene un vacío irrellenable en su vida. Sepámoslo o no, todos los humanos necesitamos pertenecer a alguna(s) comunidad(es).

Y son peligrosas también: lo mismo que, según la feliz expresión de Ortega, ocurre con las tradiciones –a saber: que no se «tienen», sino que «se está» en ellas–, ocurre también que no se «tienen» vínculos comunitarios, sino que, en general, se «está» en ellos. No podemos, pues, «elegir» esos vínculos fácilmente. E intentarlo, puede tener consecuencias nada deseables; no otra es la amarga verdad contenida en el tradicional dicho castellano: «A quien de los suyos se aleja, Dios le deja».

Al potencial peligro que supone el que la necesidad de pertenencia a comunidad tenga una tangencia muy precaria con la órbita de la decisión consciente y racional, hay que añadir aún el hecho de que el sentido de pertenencia va necesariamente ligado al sentido de exclusión.

Si pensamos un momento en la estructura lógico-formal de las relaciones de comunidad, veremos eso con cierta claridad. Una relación comunitaria determinada, R , tal y como la hemos definido, entre una colección de individuos, $K \equiv \{x_1, x_2, \dots, x_n\}$, para $K \subset U$ (donde U puede interpretarse, por ejemplo, del modo más amplio, como el conjunto de la humanidad), es una relación:

- 1) *transitiva* [si x_1 tiene esta relación comunitaria con x_2 , y x_2 tiene esa misma relación comunitaria con x_3 , entonces x_1 y x_3 están también en esa misma relación comunitaria: $(Rx_1x_2 \wedge Rx_2x_3) \longrightarrow Rx_1x_3$];
- 2) *simétrica* ($x_1Rx_2 \longleftrightarrow x_2Rx_1$); y
- 3) *reflexiva* (x_iRx_i).

Una relación que tiene estas tres características formales (transitividad, simetría y reflexividad) define una clase de equivalencia –la clase K en nuestro caso–, es decir, parte matemáticamente a los individuos de U en clases de equivalencia. Una comunidad, vista lógico-formalmente, es una clase de equivalencia, cerrada respecto de las demás clases de equivalencia. Que nosotros pertenecemos a una comunidad, quiere ineluctablemente decir que otros no pertenecen a ella: las clases de equivalencia son excluyentes.

Se puede conjeturar que nuestra capacidad para procesar información relacional de este tipo (es decir, para dividir al mundo en clases de equivalencia) va estrechamente ligada en nuestro programa ontogenético al desarrollo de la facultad, y aun de la necesidad emocional, de trabar relaciones sociales de comunidad con otros. La información procesada aquí es relativamente pequeña, y no es sorprendente que esa capacidad cognitiva –y varias emociones ligadas al sentido comunitario de pertenencia– aparezcan en el niño a una edad muy temprana: antes del año de vida.

Procesar información relacional jerárquica resulta algo más complicado, y por eso tampoco es sorprendente que ningún niño tenga la menor noción de lo que es una «autoridad» antes de los dos años de vida. Las relaciones sociales de autoridad tienen también su lado claro y su lado fosco, y hasta, si así quiere decirse, su cara risueña y su cara torva. El lado éticamente interesante de las relaciones sociales de autoridad es el reconocimiento de la excelencia, de la virtud ajena, que va ligado entre otras cosas a la admiración que la excelencia de otro despierta en nosotros, en particular –pero no sólo–, la excelencia moral. Quien es incapaz de admirar y aun de reconocer la excelencia ajena, no puede ser él mismo excelente: la envidia, el resentimiento o la perversión chabacana del gusto son otros tantos obstáculos atravesados en la senda que conduce a la automodelación virtuosa del propio carácter, a nuestra autoconstitución como existencias separadas y autónomas, a nuestro mutuo troquelamiento –y autotroquelamiento– en el proceso de intercambio social, es decir, a nuestra individualización propiamente dicha. De aquí la certera maldición que echó Marcial sobre el envidioso: «*Omnibus invidias, livide, nemo tibi*».

Pero, como dicho, las relaciones sociales de autoridad tienen también su cara torva: en ellas está siempre abierta la posibilidad de que alguien reclame, para sí y para los suyos, el monopolio de la excelencia, o de que alguien se arrogue la facultad de restringir a su antojo el abanico de las excelencias humanas.

Los filósofos y los escritores «respetables» han gastado ríos de tinta en criticar y lamentar lo que el discípulo tardío de Clalicles y Trasímaco, Nietzsche, llamó el «resentimiento», la envidia y la mezquindad de los pobres, los trabajadores y el grueso de lo que Aristóteles consideraba clases viles e incapaces de virtud. Pero hasta dónde yo sé, está por escribir la historia del odio, del prejuicio, del desprecio, y por supuesto, del pánico que, documentado al menos desde el Tersites de Homero y el caldedero-filósofo de Platón, han venido suscitando entre los ricos, los poderosos y los llamados intelectuales aquellos a quienes, de una u otra forma, tienen éstos «bajo su mano».

No sólo hay, pues, envidia, incapacidad de reconocer las excelencias ajenas. También hay impostura y abuso de poder so pretexto de excelencia. Y ese es el lado terrorífico de la relación social de autoridad. Por ese lado –no por el otro– se rompen vínculos comunitarios globales, se escinde y polariza una sociedad, y se viene, en fin, a lo que el *tory* Disraeli describió como las «dos naciones», a lo que el monárquico orleanista Guizot bautizó como «lucha de clases» y a lo que Marx llamó «la no-existencia política» de los que viven por sus manos.

III. CIUDADANÍA

¿Qué es «existir políticamente»? Es tener cédula de plena ciudadanía, es tener voz y voto en la deliberación común⁵, es tener capacidad para resistir la interferencia arbitraria de otros, y de consuno, para resistir la interferencia arbitraria del «enemigo» que todos llevamos dentro: por eso en la tradición republicana no hay ciudadanía sin virtud, sin autogobierno personal; el mero *bourgeois* queda aún muy lejos del *citoyen*.

La relación social de conciudadanía es distinta de la relación social de comunidad; es distinta también de la relación social de autoridad; y

⁵ Como parte del *revival* académico del republicanismo, ha renacido la curiosidad filosófica por la noción de ciudadanía. Tres interesantes muestras de ello entre nosotros son: Félix Ovejero, «Tres ciudadanos y el bienestar», en *La Política*, nº 3 (octubre 1997), pp. 93-116. Carlos Thiebaut, *Vindicación del ciudadano*. Barcelona: Paidós, Barcelona, 1998. Y José Rubio Carracedo, José María Rosales y Manuel Toscano, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2000.

es distinta de la relación social de proporcionalidad. La relación de conciudadanía es una relación de parigualdad, de igualdad entre pares. Piénsese por un momento en las implicaciones de algo tan sencillo como la divisa: «un hombre, un voto». Esa divisa apunta a un modo de resolver una determinación colectiva, dando a cada uno, independientemente de cualesquiera méritos que puedan reconocérsele (riqueza, instrucción, supuesta excelencia moral, etc.), exactamente el mismo peso a la hora de inclinar la balanza de la decisión común. Hay otros modos de resolver ese problema de decisión colectiva.

Por ejemplo: por consenso unánime (un modo congenial con el *éthos* de los vínculos comunitarios). O por ejemplo: autoritariamente, por decisión de los superiores jerárquicos. O por ejemplo: dando a cada uno, no el mismo peso, sino un peso proporcional a alguno de sus méritos, a su riqueza, pongamos por caso. Imaginemos cómo podría ser una vida política así: podríamos organizar un verdadero mercado político (uno de verdad, no esa broma metafórica con que la «teoría económica de la democracia» trata de representar los procesos políticos actuales): una subasta de votos.

¿Votos ciudadanos? ¿Seríamos «ciudadanos», si la ley nos permitiera enajenar nuestro derecho de sufragio? No; no seríamos ciudadanos, en ningún sentido serio de la palabra. Como tampoco lo seríamos si el derecho consintiera la enajenación de nuestra libertad, si, pongamos por caso, reconociera validez pública a un contrato civil privado, «libremente» suscrito *-coacti volunt-*, por el que una parte se vendiera a la otra en calidad de esclava, participando del precio. Hay derechos de todo punto inalienables, como estos dos, el derecho de sufragio y el derecho a no ser propiedad de otro. Y son inalienables, porque no son derechos puramente instrumentales, sino derechos constitutivos del individuo mismo como ámbito de voluntad soberana; derechos que habilitan públicamente la existencia de los ciudadanos. Ciertamente, el que el derecho limite nuestra capacidad de elección, prohibiendo la alienación voluntaria del sufragio y de la propia persona es una interferencia. Pero ya hemos dicho que al republicanismo no le molestan las interferencias como tales, sino sólo las interferencias arbitrarias. Las interferencias no arbitrarias no sólo no disminuyen en nada la libertad, sino que la protegen y aun la aumentan, como claramente se echa de ver aquí. Sin inalienabilidad del sufragio y de la propia persona, no hay libertad, ni hay ciudadano, ni, si se nos apura, existencias políticas individuales, autónomas y separadas. Esas dos restricciones jurídicas características de nuestras democracias son uno de los testimonios más patentes del hecho de que la base del mundo político moderno fue sentada por la

tradición republicana. Representan el núcleo duro republicano de nuestras democracias, resistente hasta ahora a la «deconstrucción» que el liberalismo ha operado en la modernidad. Porque, si uno se atiene a la concepción puramente negativa de la libertad como no-interferencia, entonces esas dos restricciones tienen que verse como intromisiones en la «libertad» de los «individuos», intrusiones justificables (Nozick) –o no (Ayn Rand)– por otros valores que compiten con el de la libertad liberal puramente negativa.

Así pues, en resolución, la de concidadanía es distinta de –y más compleja que– la relación social de comunidad, distinta de –y más compleja que– la relación social de autoridad, y distinta de –y menos compleja que– la relación social de proporcionalidad. El pluralismo motivacional republicano se compadece bien con el reconocimiento de la necesidad y la importancia de esas cuatro formas de vida social, irreductibles entre sí. Pero no sólo es que la tradición republicana sea capaz de reconocer esta pluralidad de las motivaciones de la vida social humana, lo que es ya una enorme ventaja de partida respecto del monismo motivacional –abierto, o vergonzante– de la tradición liberal. Es el caso, además, que en la tradición republicana podemos hallar vías de articulación de esas formas de vida social: modos adecuados de combinarlas, de potenciar y cultivar sus mejores lados, y de mitigar o yugular sus lados destructivos y peligrosos.

La idea de ciudadanía es central en la perspectiva republicana porque permite enfrentarse a las hipertrofias e hipotrofias de los distintos vínculos sociales relacionales: a los excesos y defectos, esto es, de las relaciones de comunidad, de autoridad, de proporcionalidad y aun de los mismos vínculos sociales de parigualdad en los que se inserta la propia relación de concidadanía. Y porque permite enfrentarse también a la fagocitación de un tipo de vínculo social por otros: las restricciones antialienatorias y anticumulatorias al uso de la propiedad privada, por ejemplo, tratan de evitar que los vínculos sociales de proporcionalidad (el mercado) socaven tanto las bases de la vida social comunitaria como la eficacia misma de la ciudadanía; las restricciones antialienatorias y antiacumulatorias al uso del derecho de sufragio, como ya hemos visto, tratan de evitar la corrupción de la relación de parigualdad ciudadana por contagio de los vínculos de proporcionalidad. Y la famosa «eterna vigilancia ciudadana» republicana trata de evitar que el abuso de autoridad por parte de los magistrados rompa los vínculos de la parigualdad ciudadana y degrade la *res publica a imperium*.

En la noción republicana clásica, el ciudadano, como individuo plenamente libre, es *sui iuris*, dueño o señor de sí mismo, según la célebre

fórmula del derecho romano, recuperada por el republicanismo moderno, desde Marsiglio de Padua hasta Kant. Eso quiere decir que no depende de nadie, en el sentido republicano de «dependencia», es decir, que no puede ser arbitrariamente interferido por nadie (por ningún otro particular, ni tampoco por el Estado).

Ahora bien; la tradición republicana occidental ha reconocido que en la sociedad civil abundan los sujetos que andan lejos de ser «dueños de sí mismos», o dicho de otra manera, que la sociedad civil es un espacio henchido de asimetrías, de dependencias y de relaciones sociales «alienadas» (en la versión que el joven republicano Hegel dió de la «dependencia de otro»). De Aristóteles a Marx, pasando por Marsiglio, Maquiavelo, Harrington, Montesquieu, Rousseau, el grueso de las Ilustraciones escocesa (Ferguson, Adam Smith) y alemana (Kant, el joven Hegel), la tradición republicana ha visto y ha analizado la sociedad civil como un espacio de todo punto político, esto es, atravesado por relaciones de poder.

La conclusión que el republicanismo no democrático sacó de su mirada «política» sobre la sociedad civil es ésta: los «dependientes», los «alienados» los no plenamente libres en la sociedad civil, los que, en suma, no pueden ser considerados *sui iuris* (los esclavos, por supuesto, pero también los criados, los asalariados, las mujeres, los forasteros y los niños), no pueden ser tampoco ciudadanos: su propio lugar en la sociedad civil les condena a la «inexistencia política». En apoyo de esa conclusión venía, naturalmente, a emplearse todo el arsenal de la artillería axiológica republicana: un «dependiente» no puede gobernarse a sí propio, no puede, pues, ser virtuoso, aspirar a la excelencia; un «dependiente», sin propiedades que aseguren su autonomía de juicio, no puede ingresar en la deliberación pública sin inyectar en ésta sesgos temibles; un «dependiente» desposeído no tiene ningún interés personal en la preservación de la república, no puede, pues, ser un buen patriota; etc. El republicanismo tradicional, desde Aristóteles hasta Kant, vió en la democracia un intento de subversión antirrepublicana por excelencia, un despotismo de los pobres libres. Y los dos proyectos políticos más característicos del republicanismo democrático moderno, el de Jefferson en América y el de Robespierre en Europa, fracasaron, como es de sobra conocido.

He aquí, entonces, el gran problema del que nace históricamente el «liberalismo» en el primer tercio del siglo XIX. Entre Kant y Adam Smith, de un lado, y Benjamin Constant, del otro, media la Revolución Industrial. Los «criados», los «dependientes» que tan expeditamente Kant pudo dejar fuera de la ciudadanía, se habían convertido entre tanto en un

porcentaje inmenso de la población. El trabajo asalariado (la «esclavitud moderna», en la formulación de Adam Smith) crecía sin parar ¿Cómo excluirle, cómo privarle de toda existencia política, sin arriesgar el «orden social» mismo, aquello que para Locke era el único fin legítimo del gobierno? La solución liberal decimonónica consistió en despolitizar completamente la esfera privada de la sociedad civil. Y el nuevo concepto liberal de ciudadanía surge de esa nueva mirada, depolitizada, de la sociedad civil.

El liberalismo, históricamente considerado, es la respuesta al reto representado por la conjugación simultánea de dos exigencias políticas: la exigencia democrático-republicana de universalizar la ciudadanía (una larga tradición que, arrancando de Ephialtes y Pericles desemboca en Robespierre y Jefferson); y, por el otro lado, la exigencia republicano-tradicional (el republicanismo, digamos, de impronta latina) de excluir de existencia política no sólo a los esclavos, sino a todos los que viven por sus manos. La satisfacción de la primera exigencia llevaba a la subversión del «orden social», amenazaba la estructura vigente de la propiedad; ceder a la segunda, era tanto como provocar la *secessio plebis*.

La respuesta liberal a esas dos exigencias encontradas es: universalización de la ciudadanía, pero no de una ciudadanía republicana. En el nuevo concepto liberal de ciudadanía cabían potencialmente todos, también los que en la sociedad civil son «dependientes» o están «alienados»: los criados, los aprendices, los jornaleros, los asalariados, y en fin, las mujeres y el *demos* todo. Y podían caber: porque el liberalismo fue construyendo, entre otras cosas merced a la reintroducción a gran escala del derecho civil romano, la ficción jurídica de presentar como esencialmente despolitizada a la gigantesca esfera privada de la sociedad civil. Ésta podía ser mostrada ahora –a partir de la segunda mitad del XIX– y en expresa ruptura con el tronco republicano –¡también con Adam Smith!–, como un espacio de intercambio y tráfico social entre libres equipotentes, como un lugar sin asimetrías ni lances de poder, como el inmenso ámbito de los problemas apolíticamente solubles mediante contratos privados entre libres e iguales. Las llamadas democracias liberales son en buena medida el resultado histórico de ese proceso de largo alcance, que desembocó en la separada cristalización de una esfera privada despolitizada, supuestamente sin relaciones de poder, por un lado, y por el otro, de una esfera pública propiamente política.

No hará falta insistir aquí en que esa separación estricta ha resultado fallida. Por un lado, más allá de toda *fictio iuris*, la sociedad civil está atravesada de relaciones de poder y subalternidad, está llena de sujetos, de grupos y de clases sociales vulnerables a la interferencia arbitraria de

otros; la ficción liberal no sirve sino para dejar aquí las cosas como están, y a veces, para impetrar del Estado el puntual respeto del *statu quo ante*. Por el otro, la ficción de que la esfera civil –«apolítica»– y la esfera pública –«política»– están separadas como compartimentos estancos se ve reforzada por el nuevo concepto liberal de una ciudadanía universalizada a la que se permite la participación en la vida política con total independencia del nivel de ingresos (sin considerar, esto es, la posición ocupada en la sociedad civil). Pero, como todo el mundo sabe, esa ficción es escarnecida a diario, en todas las democracias liberales del mundo, por el gigantesco bombeo de recursos que desde la plutocracia de la «apolítica» esfera civil manan en dirección a los esforzados competidores por un puesto bajo el sol en la esfera «política». La suma de ambas cosas: relaciones de dependencia, alienación y subalternidad en la sociedad civil «apolítica», e invasora influencia de los plutócratas en la vida política, convierten al pueblo soberano, como agudamente observó Clarín hace ya más de un siglo, en un soberano in *partibus infidelium*. Esas son quejas principales que, en punto a democracia, seguimos teniendo los republicanos democráticos contra la rectificación liberal del ideario antiguo-moderno de la Ilustración⁶.

El liberalismo, sean cuales fueren sus otros méritos, no puede considerarse el legítimo heredero histórico de la noción –antigua y moderna– republicana de ciudadanía (que exige virtud, independencia y una libertad más proteica que la pura no interferencia), ni, por supuesto, de la noción antigua de *demokratia*. A lo sumo puede reclamar para sí la herencia del Edicto de Caracalla (*anno domini* 212), por el que se concedió una desleída «ciudadanía» romana a los súbditos de todos los rincones del Imperio.

⁶ Hay más quejas, por supuesto. Varias de ellas pueden verse agudamente expuestas en los inteligentes trabajos que Andrés de Francisco está dedicando últimamente a la crítica republicana de la democracia liberal: «Republicanism and modernity», en *Claves de Razón Práctica*, nº 95 (sept. 1999); «Democracia, ley y virtud», manuscrito en prensa; y «El mundo feliz del liberalismo», manuscrito en prensa. Ya terminado este texto, he tenido también ocasión de leer el interesante trabajo de Javier Peña, «El futuro del republicanismo», manuscrito en vías de publicación.