

Perspectivas sobre la ciudadanía

GLADYS E. VILLARROEL
Escuela de Educación (UCV)

GLADYS E. VILLARROEL

Egresada de la Escuela de Educación y doctora en ciencias sociales por la Universidad Central de Venezuela, donde es profesora titular. Dirige una línea de investigación sobre cultura política y representaciones sociales. Ha publicado «Las representaciones políticas del venezolano», «Las vidas y sus historias», y más de 25 artículos en revistas especializadas. Es miembro acreditado del Sistema de Promoción del Investigador. Durante el periodo 1999-2000 fue investigadora visitante en el Departamento de Sociología de Yale University.

RESUMEN

La existencia de la democracia presupone y exige la ciudadanía: una identidad cívica común, de alcance universal que une a los miembros de una sociedad por encima de pertenencias y diferencias. La ciudadanía asigna cualidades y competencias a los ciudadanos y, a un tiempo, formula derechos y responsabilidades. Si aceptamos que la democracia es un procedimiento para tomar decisiones justas sobre lo que debe hacerse o evitarse en una sociedad, el desarrollo de la ciudadanía se convierte en una exigencia. En estas anotaciones se examina el concepto de ciudadanía de acuerdo a diferentes posiciones filosóficas y políticas, que van desde la Grecia clásica hasta las ideas de Rawls. Sin propósitos exhaustivos el trabajo se propuso discernir entre lo característico y lo común en esas perspectivas sobre la ciudadanía, comprender algunas de sus mutaciones y enlazar ese legado con debates y pensamientos políticos contemporáneos. Escrito desde el desasosiego producido por el progresivo alejamiento de la sociedad venezolana de principios y procedimientos democráticos, estas notas subrayan el papel cívico de la universidad. La crítica, la autonomía, el desafío de saberes establecidos y de convenciones sociales son centrales al quehacer universitario. Son también componentes clave para sostener el impulso democrático, promover el compromiso con las libertades y para desarrollar y ejercer la ciudadanía. Por ello, se concluye convocando a un esfuerzo poderoso y sostenido para fortalecer la función cívica de la universidad en nuestro país.

Palabras clave: DEMOCRACIA, CIUDADANÍA, FILOSOFÍA POLÍTICA.

ABSTRACT

The existence of democracy implies and demands citizenship, that is, all citizens sharing the same universal-reach, civic identity, the union of all the members of the society regardless of differences and preferences. Citizenship assigns each citizen qualities and competences, as much as rights and duties. If we accept that democracy is a procedure to make fair decisions regarding what should be done or avoided in a society, the development of citizenship becomes imperative. This essay examines the notion of citizenship according to several philosophical and political positions, ranging from ancient Greece to Rawls' ideas. Although not yet exhaustive, the research was intended to distinguish between the peculiar and common traits of such perspectives on citizenship to understand some of its transformations and find a link between this legacy and contemporary political thought and debate. Given the present concerns about the growing distance between the Venezuelan society and democratic procedures, these comments underscore the civic role of the university, Criticism, autonomy and the challenge of established knowledge and social conventions are crucial to the university's work. They are also key components to the compromise with liberties and the development and exercise of citizenship. As a conclusion, the article calls for a powerful, sustained effort to strengthen the civic functions of the university in Venezuela.

Key words: DEMOCRACY, CITIZENSHIP, POLITICAL PHILOSOPHY.

INTRODUCCIÓN

El ideal democrático reconoce la participación real de las personas en la política, la igualdad del voto, una comprensión ilustrada de los problemas y la oportunidad para decidir cuáles han de ser los temas incluidos, discutidos y decididos por las personas sencillas y cuáles pueden ser delegados en las autoridades legítimas y, desde luego, demanda el ideal de inclusión respecto a los y las participantes en el *demos* (Dahl, 1989).

En otras palabras, la existencia de la democracia presupone y exige la ciudadanía: una identidad cívica común, de alcance universal que une a los miembros de una sociedad por encima de pertenencias y diferencias. Si aceptamos que la democracia es un procedimiento para tomar decisiones justas sobre lo que debe hacerse o evitarse en una sociedad, el desarrollo de la ciudadanía es una exigencia. Puede decirse más. El progreso y estabilidad de las democracias requiere de ciudadanos. Es decir, personas responsables de sus posiciones y acciones políticas, portadoras de un sentido de justicia y dispuestas a participar para alcanzar los fines acordados socialmente. Sí, cada cual en su calidad de ciudadano o ciudadana puede, con sus decisiones y acciones, contribuir con el mejoramiento de la vida común y con la eliminación o disminución de las iniquidades.

Se ha dicho que lo valioso de la democracia es que se apoya en muy pocos principios: reconoce que los seres humanos somos libres e iguales y ello nos conduce al respeto recíproco. La búsqueda de libertad e igualdad estampan en el impulso democrático su fuerza y su grandeza. Estos valores articulan los componentes de la ciudadanía. Ser ciudadano significa, principalmente, el compromiso con esos valores y apoyar los proyectos que alienten la búsqueda y la realización de la justicia. Pero la democracia es también algo muy frágil. Sobrevive sólo si la valoramos suficientemente y si buscamos conjuntamente formas de convivencia ciudadana que permitan la realización –no siempre simultánea y a menudo contradictoria, hay que decirlo– de la libertad, la igualdad y la justicia.

Sabemos, por la experiencia histórica, que ni la democracia ni la ciudadanía florecen por sí mismas. Todos los indicios disponibles apuntan hacia lo contrario. Si la democracia se desvanece, disminuyen sensiblemente los derechos y las responsabilidades ciudadanas. Pero también si la ciudadanía es incompleta o débil, la democracia se ve amenazada y puede llegar a desaparecer. Muchos afirman en nuestros días no sólo que la supervivencia de la democracia depende de la existencia de ciudadanas y ciudadanos sino que, sobre todo, exige un esfuerzo global y sistemático de educación para la ciudadanía (Barber, 2006; Cortina, 2005; Kymlicka 2003; Diamond, 1999; Rorty, 1999).

Hoy un esfuerzo tal es indispensable en nuestro país. El funcionamiento político en Venezuela se ha ido alejando progresivamente de las formas y procedimientos democráticos. En un pasado, todavía presente en la memoria, la formación de la cultura democrática en Venezuela se apoyó en la educación pública. Las escuelas públicas fueron, por definición, la estructura que sostuvo la formación de las prácticas y los valores democráticos, y el desarrollo de la ciudadanía. Fueron, tomando las palabras de Dewey (1916), *comunidades de vida* y espacios de *aprendizaje para la libertad*. Hoy esa estructura, si existe, está muy disminuida y la restauración de nuestra democracia exige su recuperación.

Justamente, estas notas resultan del desasosiego que produce el estado de la democracia en Venezuela y la importancia que, para el funcionamiento democrático, se asigna a la ciudadanía. Estas preocupaciones fueron el punto de partida para el diseño de una investigación cuyo propósito primordial fue conocer las diferentes perspectivas que, en la Venezuela contemporánea, tienen distintos grupos poblacionales e individuos sobre el concepto y el ejercicio de ciudadanía¹. De las actividades preparatorias para ese estudio surge la inquietud por explorar las ideas de algunos autores sobre la ciudadanía.

¹ Proyecto UCV-SOCIEDAD N° 07.00.6169.2005. Financiado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH) de la Universidad Central de Venezuela. Mediante un instrumento diseñado al efecto se recogieron, en seis ciudades de Venezuela, 1443 encuestas sobre el tema de la ciudadanía.

Conviene aclarar que el propósito de esta exploración es limitado. No tiene un propósito exhaustivo ni en relación con el tópico de la ciudadanía, ni respecto a los autores que han elaborado o discutido sobre el mismo. Su alcance es mucho más modesto. El trabajo recorre, simplemente, el itinerario de quien escribe cuando se propuso investigar sobre la ciudadanía en Venezuela.

En ese camino pareció importante, en primer lugar, comprender cómo se estableció la relación entre la vida política y el individuo cuando aparecieron las primeras formas democráticas en la Grecia antigua. Cuando, según relata el mito, se otorgó a los seres humanos la capacidad para decidir razonablemente sobre la esfera pública; y cuando los filósofos se ocuparon de establecer por qué nos asociamos en comunidades políticas orientando nuestras acciones hacia la búsqueda de justicia.

En segundo término se revisaron las ideas políticas de Hobbes, inspiradas directamente en la «mecánica celeste» propuesta por Galileo. Hobbes entendió al ser humano como una máquina natural sometida a dos tensiones irreconciliables: por un lado, el orden de causas y efectos de la naturaleza; del otro, la potencia de su deseo y su libertad. Al crear el Leviatán, poderoso artificio político que bajo el acuerdo de los ciudadanos rige el ámbito público, Hobbes dejó al resguardo el ámbito privado, espacio privilegiado para el despliegue de la libertad y echó las bases para el pensamiento político liberal.

El controversial pensamiento de Rousseau forma parte de las ideas políticas europeas del siglo xviii. Sus vigorosas ideas respecto al ciudadano y la organización social fueron la obligatoria tercera parada del recorrido. Para el filósofo ginebrino el ser humano es un ser natural y, por ello, libre. La libertad, cualidad definitoria de lo humano ha, sin embargo, de subordinarse a la voluntad general.

El recorrido por diferentes perspectivas respecto a la ciudadanía intenta discernir qué es lo característico y qué es lo común entre esas configuraciones. Para colocar esa búsqueda en el contexto actual ha parecido conveniente explorar las ideas de John Rawls, cuya obra procura responder –desde la tradición del liberalismo político– a la pregunta sobre las

posibilidades y características de lo que hoy entendemos por ciudadanía: una noción y unas prácticas compatibles con la complejidad de las sociedades contemporáneas, con la estructura de libertades inherente a la democracia y con el desarrollo del sujeto democrático.

I

«...Y QUE TODOS PARTICIPEN»

El mito de Prometeo nos cuenta que llegado el momento previsto por los dioses para la existencia de los seres vivos, encargaron a dos hermanos, Prometeo y Epimeteo, que distribuyeran las cualidades necesarias entre todos de la manera más conveniente. El impulsivo, Epimeteo –el que piensa después que actúa– tomó la iniciativa y encomendó a Prometeo, el previsor, que supervisara su tarea. Así, se cuenta en *Protágoras* (Platón, 1981:309a-362a), Epimeteo dio a unos animales fuerza, a otros velocidad, a otros fecundidad, y así fue distribuyendo las cualidades de manera tal que todas las especies pudieran sobrevivir. Pero pronto agotó todas las posibilidades y todavía quedaba la especie humana en completo desamparo pues *...el hombre había quedado desnudo, descalzo, descamado y desarmado* (321c).

Prometeo trató de resolver el problema robando a los dioses el fuego, las ciencias y las artes. De manera que los seres humanos fueron dotados de cualidades divinas. Por eso, cuenta el mito, se inventó la religión, el lenguaje, la vivienda, los cultivos, las artes y los saberes.

Pero Prometeo no había podido robar la política pues ésta era propiedad de Zeus, el más grande de los dioses. Los seres humanos no podían vivir asociados porque *...juntos se perjudicaban por no tener la arte política...* (322b). Zeus se compadeció de la humanidad y encargó al dios Hermes que les proporcionara juicio político y capacidad para la justicia (322c). Pero debía hacerlo, además, no según la división del trabajo, como en las demás artes, sino *A todos (...)* y que todos participen de ellos, porque no llegaría a haber Ciudades si [sólo] algunos pocos participaran de justicia y pundonor... (322d). Y ordenó además Zeus que se estableciera la siguiente ley: todo

ser humano incapaz de participar en la política y la justicia debía ser considerado una plaga de la ciudad y condenado a muerte.

Por eso en las demás artes y saberes se recurre a los especialistas, pero en la justicia y, en general, en la virtud política todos participan y, por lo mismo, pueden opinar libremente sobre lo justo y lo injusto. De acuerdo con el mito, tal como lo relata Protágoras, todos los seres humanos o, por lo menos, aquellos que son libres son capaces de juicio político –aunque no tengan todos la misma habilidad– pues sin virtud política no se es humano (321c-323b). Pero ¿cómo se desarrollaba esa virtud? Mediante el ejercicio de ...*arte de arribar a decisiones mediante discusión pública*, para después ...*obedecer a tales decisiones como necesaria condición de la existencia social de los hombres civilizados* (Finley, 1980:22).

CIUDADANÍA Y COMUNIDAD

El recuento del mito de Prometeo deja en claro que, en la Grecia antigua, la política era considerada una dimensión de la vida moral y su ejercicio permitía alcanzar la vida buena. La política era, sobre todo, una esfera abierta a todos los que podían discurrir y decidir libremente sobre lo público.

Aristóteles, en sus tratados políticos reflexiona, por un lado, sobre la situación de «comunidad», sobre la existencia del *demos*. Por el otro, desarrolla una concepción del ser humano como naturalmente sociable, un *animal político* (1253a 2) que tiende a juntarse con sus semejantes y a crear comunidades políticas. El *animal político* está dotado del lenguaje y ello le da competencias para la justicia: ...*es característico del hombre frente al resto de animales, que él solo tenga percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto* (1253a 19-20).

Aristóteles, como queda claro, acepta que la política forma parte del mundo moral. Desde el libro primero de *La Política* comienza precisando las funciones de la comunidad. La *polis* es unión de varias aldeas y se forma para vivir y existe para vivir bien (1252b 39); se trata de una *asociación natural* puesto que la *naturaleza ha infundido en todos los mortales*

un impulso de sociabilidad (1253a 38-39). Por ello tendemos a asociarnos y podemos orientar nuestras acciones y agrupaciones hacia la búsqueda de justicia que es *la regla de la comunidad política* (1253a 50).

Más adelante, en el libro tercero, al hablar de la *politeia* –la organización de los habitantes de una *polis*– Aristóteles precisa lo que se ha considerado una verdadera teoría de la ciudadanía pues nos dice *qué cosa* es el ciudadano, es decir, aporta *una definición de las funciones del ciudadano*; y nos indica *quién* es ciudadano al *desarrollar una reflexión sobre los criterios para el acceso a la ciudadanía* (Mindus, 2004:112).

La condición de ciudadano no se realiza simplemente por residir en un lugar, por alcanzar cierta edad o por compartir ciertos derechos. Existe en tanto el individuo forma parte de una organización social: *Si la polis es una comunidad, es comunidad de ciudadanos una politeia* (1276b). Y se es ciudadano, principalmente, porque se puede participar en el *ejercicio de los poderes* como juez y como gobernante (1275a 25). Ciudadano será, entonces, aquel *a quien es permitido participar del poder deliberativo y del judicial* (1275b 21-22). En otras palabras, la condición de ciudadano para Aristóteles tiene un carácter político participativo; el cual se reconoce a quienes forman parte de la comunidad política (campesinos, comerciantes, artesanos y miembros de las clases cultivadas), y esa pertenencia les permite gobernar y contribuir con la formación de la voluntad común y, a un tiempo, ser gobernados.

Gobernar y ser gobernados fueron, así, actividades propias del ciudadano y anudaron el vínculo entre la política y la vida moral. Pero, ¿cómo se ejercía la ciudadanía? Para ejercer esas funciones era preciso, por una parte, participar en discusiones sobre los asuntos políticos, la economía, las leyes y las obras públicas. Por la otra, tomar parte, mediante elección al azar y con un pago mínimo, en la administración del gobierno.

La relación entre los ciudadanos que ejercieran puestos de gobierno y el resto de los habitantes de la *polis* era directa, cara a cara. Por ello la *polis* no podía tener muy pocos ciudadanos, pero tampoco demasiados. Tal como señala Aristóteles en el libro séptimo de *La Política*:

Pues en la *polis*, gobernantes y gobernados tienen deberes que cumplir: obligación del gobernante es mandar y administrar justicia. Mas para decidir en [asuntos de] justicia y distribuir magistraturas según méritos es menester que los ciudadanos se conozcan unos a otros [y sepan] quién es quién. Donde esto no suceda, necesariamente marchará mal [la elección] de dignidades y [la decisión de] los juicios (1326b 15-22).

El marco específico de los encuentros entre aquellos considerados ciudadanos era la Asamblea. Se trataba de una ...*reunión al aire libre en la cual participaban masas de tantos millares de ciudadanos mayores de dieciocho años como se preocuparan de estar presentes en cualquier día dado* (Finley, 1980:27-28). Existía un derecho universal para hablar en la Asamblea (*isegoria*), cuyo único requisito era pedir la palabra. Las decisiones se tomaban, simplemente, mediante el voto mayoritario de cuantos estaban presentes (Finley, 1980:28).

Por estas razones se ha dicho que, a diferencia de las sociedades democráticas modernas, en la democracia ateniense la ciudadanía se basó en una concepción no egoísta del ser humano. Es decir, una concepción alejada de los –para algunos– desvalorizados intereses individuales. El ciudadano de la *polis*, por el contrario, se formaba al calor del grupo primario e ingresaba en relaciones extra-familiares en las cuales ni el dinero ni el beneficio personal jugaban papel alguno. En su crianza se acentuaba el ...*desarrollo de las virtudes morales, del sentido de responsabilidad cívica, de [una] madura identificación con la comunidad, con sus tradiciones y valores* (Finley, 1980:40). Diversos agentes sociales intervenían en esta formación, entre otros, la familia y el gimnasio, pero, sobre todo, la Asamblea y el gobierno. Las actividades políticas y el gobierno eran utilizadas con finalidades educativas (Finley, 1980:40-43). De este modo, la formación del ciudadano ocurría en un contexto social en el cual predominaban la participación directa, el interés por lo público y la búsqueda de la justicia.

Buena parte de lo que hoy entendemos como la dimensión política de la ciudadanía está contenido en las ideas políticas de los griegos. Para continuar la exploración sobre el tema conviene ahora examinar el pensamiento de autores más cercanos a la modernidad política.

II

DE SÚBDITO A SUJETOS DE DERECHOS

En la modernidad la sociedad política está atravesada por una completa novedad histórica. El individuo ha dejado de ser súbdito para convertirse en *sujeto de derechos*. La convivencia política que emerge en las sociedades occidentales en el siglo xvii afirma al individuo y su libertad. Pero este individuo se encuentra, como dice Hobbes, en

...una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos (Hobbes, 1991:128).

En esta sociedad *el miedo de la muerte es continuo* (Hobbes, 1991:16). Cada uno se encuentra indefenso frente al poder y las pasiones del soberano. Por ello la sociedad política se convierte en una «creación contractual», un artificio creado para *la mutua transferencia de derechos* que tiene como finalidad *la seguridad de la persona humana, en su vida y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa* (Hobbes, 1991:131). Los primeros derechos de ciudadanía, en efecto, surgen para proteger al individuo de los abusos del poder. Conviene aquí resaltar la innovación. Las nuevas sociedades contractuales no se organizan, como en la Grecia clásica, sobre la comunidad política, sino sobre *el reconocimiento de la soberanía del individuo* (Camps, 1999:10).

Respecto a ese individuo soberano, sin embargo, la imaginación política de esos tiempos no creyó que se trataba de un ser humano generoso, solidario y con preocupación por lo público. Al entender la sociedad política como un universo contractual no se consideró que el ciudadano, como en la Grecia clásica, tuviese una voluntad de servicio asociada con el gobierno y la búsqueda del bien común. El individuo, por el contrario, parece estar sólo interesado en su auto-conservación y su bienestar material. Es consciente de sus derechos pero no reconoce vínculos especiales que lo unan a la sociedad o a la vida pública. Con-

trariamente a la concepción antropológica de Aristóteles, el ciudadano que emerge de los escritos de Hobbes carece naturalmente de sociabilidad y sólo adquiere la necesaria para mantener y preservar su propia persona y sus propiedades.

En un mundo amenazado constantemente por la muerte y la guerra civil, el ciudadano sobrevive gracias a su capacidad de combinar medios para conseguir fines. Esta racionalidad le indica, sobre todo, que es bueno doblegarse ante las leyes y ante el Estado, puesto que sólo en ese contexto puede garantizarse el respeto y la protección hacia su persona y sus bienes:

Fuera de la sociedad civil no hay más que un continuo latrocinio y la muerte de uno por el otro. Fuera del Estado, los hombres no tenemos más que nuestras propias fuerzas para protegernos, pero en el Estado tenemos el socorro de nuestros conciudadanos. Fuera del Estado el hombre no está seguro del fruto de su trabajo, pero en un Estado todos le protegen (Hobbes, 1991:12).

Hobbes creyó, dicho de otro modo, que los seres humanos necesitan una autoridad poderosa que controlase sus impulsos antisociales y permitiese la organización y sobrevivencia de la sociedad. Sólo el Estado, creía, aseguraría la protección del mundo privado y el desarrollo material de la sociedad. El individuo transfería el derecho de gobernarse a sí mismo, para crear una *unidad real*, un *poder común*. Se trataba de

...conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad, y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes... (Hobbes, 1991:145-146).

En el Estado, pues, cristaliza el gran artificio político que asegura la libertad del ciudadano, protege su soberanía y le ampara de la guerra y de los desmanes del poder.

Si bien ha podido decirse que Hobbes buscaba cómo fortalecer el poder político para superar el miedo político, y que para ello *...imaginó un Estado en que el poder estuviese en manos del Soberano absolutamente, pero que se ejerciese democráticamente (...)* con el consentimiento de la mayoría (Tierno Galván, 1991:xiii-xiv), la experiencia histórica demuestra, sin embargo, que un Estado poderoso no es suficiente para la creación de una sociedad política democrática. Una sociedad realmente democrática, como sabemos ahora y se verá más adelante, requiere de la existencia de ciudadanas y ciudadanos. Esto es, de personas cooperativas, solidarias, participativas y con un sentido profundo de justicia. Cómo lograr el desarrollo de ese individuo solidario, justo y comprometido socialmente es uno de los temas centrales del pensamiento de Juan Jacobo Rousseau, cuyas ideas se revisarán en la siguiente sección.

CIUDADANO Y CONTRATO SOCIAL

Las ideas de Rousseau, como bien dice uno de sus críticos, Isaiah Berlin (2004a:49-75; 1992:40-42), son poderosas y seductoras, y están animadas por la convicción máxima de los pensadores de la Ilustración: conocer y explicar las conductas humanas y el funcionamiento de las sociedades.

Una de las nociones más vigorosas del pensamiento de Rousseau es su visión del ser humano. El proyecto antropológico de Rousseau vuelve, tal como hiciera Aristóteles, a la naturaleza. El ser humano es un ser natural y, por serlo, es libre. Si renuncia a su libertad deja a un lado *...su cualidad de hombre...* (Rousseau, 2002:32). Se reconoce libre, sobre todo, cuando asiente o resiste cualquier cosa y es *...en la conciencia de esta libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma...* (Rousseau, 2002:246).

Así, Rousseau se enfrenta explícitamente a Hobbes: el ser humano no es *naturalmente malvado*, ni siempre niega «... a sus semejantes servicios que no cree deberles» (Rousseau, 2002:263). Al contrario, la fuerza y la libertad de cada uno son parte de su propia naturaleza, son *instrumentos de su conservación*. De manera que es preciso encontrar una

...forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, mas que a sí mismo y quede tan libre como antes (Rousseau, 2002:38).

Así se forma la comunidad política que propone Rousseau.

La libertad, como se ve, es irreducible. Sin embargo, ...*cada ciudadano no es nada, ni puede nada sino gracias a todos los demás...* y la ...*fuerza del todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos...* (Rousseau, 2002:64). Este pensamiento es claramente paradójico pues ¿cómo conciliar la libertad como bien supremo del ser humano con el sometimiento de ese libérrimo individuo al todo social? En esto Rousseau no vacila. Se trata, dice, de ...*la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad* (Rousseau, 2002:39). Desde esta paradoja se propone la creación de una *religión civil* que conecte a los ciudadanos entre sí y les haga sentir su pertenencia a una misma sociedad y a una empresa común:

Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo. (Rousseau, 2002:39).

Ya no se trata, como en Hobbes de la creación, mediante la transferencia de soberanía, de un Estado poderoso que nos ampare del miedo y de la guerra. Se trata de la creación de la *persona pública*, del ciudadano: el individuo que participa en la *autoridad soberana*. Rousseau creía, a un tiempo, en la soberanía del individuo y en que, mediante la *voluntad general*, podrían superarse los intereses particulares y, en consecuencia, alcanzarse los fines de una sociedad justa.

NI AL ESTADO, NI A LA COMUNIDAD

Aunque son pensadores de suyo muy diferentes, hay algo común en las ideas de Hobbes y Rousseau. Ambos comparten una visión universal

e invariable del ser humano: es un objeto natural y como tal se rige por las leyes de la naturaleza. Para el primero, el individuo es egoísta y se mueve sólo para sobrevivir; para el segundo, es un ser simple, dotado de una sabiduría natural, no corrompido, ni animado por intereses particulares. Pero cualquiera sea esa naturaleza, siempre y en todo caso, ha de ser sometida mediante procedimientos que recurren a una autoridad externa. Para Hobbes, la autoridad encarna en el Estado todopoderoso que ampara, protege y evita que los individuos se despedacen entre sí. Rousseau somete igualmente al individuo, pero a los designios de la comunidad, la cual prevalece por encima de acciones y aspiraciones particulares. En ambos casos la persona renuncia a su autonomía y voluntariamente se somete, bien sea a las leyes, al Estado, bien sea a la comunidad y a la voluntad general.

La historia nos muestra, por decirlo en palabras de Camps (1999: 176-177), que el sometimiento de la persona al Estado o a la comunidad ha sido una empresa ardua y, en gran medida, peligrosa. La experiencia totalitaria del siglo xx ha demostrado que sólo mediante el terror total se logra separar al individuo de su condición particular². Por ello esta tarea es difícil. Y resulta peligrosa porque, invariablemente, cuando se subordinan los intereses del individuo a los intereses comunes –sean proclamados desde el estado o desde las comunidades– se lo hace siempre mediante la sumisión de la persona, sus libertades y sus derechos. Son numerosos los ejemplos de cómo esta subordinación sólo ha producido miseria e infelicidad a gran escala: las voluntades generales suelen ser utilizadas por aquellos que tienen el poder o el saber y actúan en nombre de los humillados y los ofendidos, siendo que pocas veces sus acciones, como afirma Berlin (2004b:220-229), se refieren a la atención de los desamparados o de los menos aventajados.

Lo que parece cierto en la primera década del siglo xxi es que ni mediante la *constitución de los grandes estados* como pensaba Hobbes, ni me-

² Sobre el totalitarismo véase Arendt, 1951[1982]:474-485; 600-612. También véase otros notables estudios sobre el fenómeno totalitario: Courtois y otros 1999 [1997]; Burleigh 2004 [2000]; Kernshaw 2002 [2000].

dian­te la *religión civil* que propusiera Rousseau, ha sido posible solucionar de un todo –a veces ni siquiera parcialmente– los conflictos, dilemas morales y problemas políticos de las sociedades, cada vez más complejos. En ese sentido, la ciudadanía, sus condiciones y posibilidades, su papel en el sostenimiento y desarrollo de la democracia y del sujeto democrático emergen como temas centrales en las sociedades de nuestro tiempo. Por ello conviene ahora aproximarse al debate contemporáneo sobre la ciudadanía y, en particular, examinar la posición de John Rawls.

III

ELEMENTOS DEL DEBATE ACTUAL

A diferencia de las perspectivas sobre ciudadanía previamente consideradas, la discusión contemporánea no trata de definir quién es ciudadano, ni constata cómo hemos dejado de ser súbditos para convertirnos en sujetos con autonomía y responsabilidad políticas. Hoy se procura examinar el concepto de ciudadanía en relación con la enorme diversidad de arreglos políticos característicos de las democracias liberales, para clarificar las bases de los derechos de las minorías en las naciones multi­culturales, y para comprender como se ajusta la noción respecto a situaciones complejas como la territorialidad de los estados nacionales y la globalización (Leydet, 2009:1; Parekh, 2005; Kymlicka, 1999).

Desde 1950, el ensayo de T.H. Marshall: «Ciudadanía y clase social», ha sido una referencia obligatoria al hablar del tópico. Al inicio de sus argumentos, Marshall advierte que corresponden más a una perspectiva histórica que a una visión analítica. Define la ciudadanía como *aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica* (Marshall, 1992:37), sin determinar cuáles son los derechos y obligaciones que se presuponen.

De acuerdo con Marshall, la ciudadanía asegura a los miembros de pleno derecho de una sociedad ser tratados como iguales respecto a los derechos y deberes. El mejor modo de alcanzar este propósito es la

expansión de los derechos de ciudadanía a todas las personas. Estos derechos se agrupan en tres categorías que, a su vez, establecen tres elementos constitutivos de la ciudadanía, asociado cada uno a un ámbito de la actividad humana y a un momento histórico del desarrollo de los derechos en Inglaterra.

Así, la dimensión civil, primera en constituirse, se refiere al proceso de universalización de la libertad individual, esto es, corresponde a la *libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religión, derecho a la propiedad y a establecer contratos válidos y derecho a la justicia*. El ejercicio de estos primeros derechos es protegido por el Estado de derecho y las instituciones de justicia (Marshall, 1992:22).

El componente político se hace posible por la existencia previa de las condiciones que aseguran las libertades, y atañe a *...el derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política, o como elector de sus miembros*. La generalización de estos derechos encuentra su espacio en las instituciones representativas de la democracia (Marshall, 1992:22).

La dimensión social de la ciudadanía se relaciona, en cambio, con una amplia constelación de derechos que van desde la seguridad social y el bienestar económico mínimo, hasta poder compartir la *herencia social*, lo cual permitiría a las personas vivir una vida acorde con las pautas y acuerdos prevalecientes en una sociedad. La educación pública y las agencias de salud y bienestar social son las instituciones asociadas a la consolidación de estos derechos (Marshall, 1992:22).

El modelo de ciudadanía de Marshall, aunque ampliamente difundido, no ha dejado de ser criticado. Primero, porque sugiere una secuencia progresiva e irreversible, en la cual unos derechos parecen consolidarse a partir de los precedentes; este optimismo no parece haberse confirmado en múltiples experiencias de países distintos a Inglaterra. Segundo, la consolidación de los derechos ciudadanos parece marchar en paralelo con el fortalecimiento del Estado nacional, de manera que nacionalidad y ciudadanía parecen asociarse y reforzarse entre sí. Esto presupone homogeneidad cultural, étnica, de género, etcétera, condiciones que en la

práctica rara vez se dan, quedando amplios grupos, por el contrario, ajenos a la generalización de los derechos. Otros críticos han señalado, en tercer lugar, la tirantez inherente al modelo respecto a la compatibilidad entre los tres componentes constitutivos de la ciudadanía. Ha ocurrido que unos derechos se desarrollen a expensas de otros. Al final, sin embargo, Marshall asigna a la ciudadanía una función de integración social, lo cual subraya la complementariedad, y no el antagonismo, entre las tres dimensiones de los derechos de ciudadanía (Prud homme, 2000:13-14).

La noción contemporánea de ciudadanía admite igualmente tres componentes. En primer término se la entiende como *estatus legal*, el cual es definido por derechos civiles, políticos y sociales. Ciudadanas y ciudadanos son percibidos como individuos libres para actuar de acuerdo con la ley y con derechos para demandar la protección de las leyes. En segundo término, los miembros de una comunidad son considerados *agentes políticos*, es decir, son participantes activos en las instituciones políticas de la sociedad. La ciudadanía, por último, otorga *identidad*: aquella proveniente de la pertenencia a una comunidad política determinada (Leydet, 2009:2).

Como puede verse de nuevo, no se trata de una noción homogénea. Y el asunto reside en que, detrás de estos tres elementos, la concepción actual de ciudadanía incorpora la referencia a dos modelos de convivencia política, el republicano y el liberal. Ambos provienen de diferentes tradiciones intelectuales, algunas revisadas en páginas previas, y resultan de experiencias cívicas disímiles. Por ello asignan cualidades y competencias diferentes al ciudadano, y conceden pesos distintos a las tensiones entre lo público y lo privado, y entre la acción del Estado y las aspiraciones individuales.

Para el modelo republicano, el principio central es la participación activa de las personas en los procesos de deliberación y toma de decisiones en la esfera pública. Se valora la virtud cívica y los derechos de las personas son subordinados al bien común, siendo la existencia del Estado –de un Estado fuerte– la salvaguarda de los derechos individuales.

El republicanismo enlaza directamente con la visión aristotélica y la ciudadanía es entendida *más como práctica y ejercicio que como estatus* (Hernández, 2005:193), de allí el énfasis en el valor intrínseco de la participación política y el compromiso ciudadano, y la promoción del ideal de la democracia deliberativa y directa. Para el modelo liberal, en cambio, la ciudadanía se define en términos de posesión de derechos, el modelo de Marshall es buen ejemplo. El principio, por lo tanto, es la autonomía del individuo y su estatus legal. De allí la primacía de la libertad, asegurar la igualdad ante la ley y resguardar el ámbito de las elecciones personales frente a la sociedad y el Estado. Al amparo de la ley se regula la relación entre ciudadanos y se asegura su protección frente a los eventuales excesos del Estado (Leydet, 2009:4; Hernández, 2005:194-202; Prud homme, 2000:11).

Ambos modelos, como puede verse, enfatizan diferentes aspectos de la ciudadanía y, en cierto modo, dejan de lado la comprensión de la ciudadanía como identidad compartida³.

Quizás la enorme complejidad de las sociedades contemporáneas haga difícil el compromiso por uno u otro modelo de ciudadanía. Aun en sociedades pequeñas la participación directa de cada persona en la dimensión política, como propone el republicanismo, se hace difícil, y resulta cuesta arriba concebir un ciudadano preocupado sólo por lo que ocurre en la esfera de sus opciones privadas y necesitado de la protección de la ley, tal como lo entendió Hobbes y pareciera derivarse del modelo liberal. Lo que sugiere el análisis contemporáneo, si seguimos a Leydet (2009:5), es que en lugar de oponer los dos modelos podemos comprenderlos como complementarios, dado que la libertad política es el necesario correlato de la libertad individual. Por otro lado, es preciso tener en cuenta que la seguridad y protección que proveen las autoridades no puede darse por sentada, sino que ha de asegurarse mediante el

³ Aunque no podemos detenernos en esta discusión conviene reafirmar, junto a Leydet (2009), que la identidad cívica, componente psicológico de la ciudadanía, es un recurso poderoso no sólo para promover autonomía y desarrollo en el individuo sino, en particular, porque contribuye con la activa participación de las personas en la esfera pública y, por ello, puede convertirse en una fuente invaluable de integración social y política.

activismo relativamente constante de la ciudadanía. Lo que puede afirmarse hoy con certeza es que el ejercicio persistente de la libertad política es *el medio más seguro para el desarrollo moral, pues abre mentes y espíritus hacia el ámbito público y promueve la importancia respecto a la defensa de las libertades* (Leydet, 2009:5). Reflexión que nos conecta directamente, como podrá verse en la siguiente sección, con las ideas de Rawls, quien desde su concepción política de la justicia desarrolla un nuevo modelo liberal de la ciudadanía.

JUSTICIA Y NUEVO IDEAL DE CIUDADANÍA

El pensamiento de John Rawls se inscribe en la tradición política liberal y proviene de una profunda reflexión acerca de la justicia como imparcialidad, base moral de una sociedad democrática. Su filosofía nos propone principios de justicia que han de guiar las instituciones básicas de la sociedad para hacer realidad la libertad y la igualdad; principios que han de ser compatibles con la comprensión de los ciudadanos democráticos como seres libres e iguales. La obra de Rawls, por decirlo con palabras de Nussbaum (2001:3-4), recupera el enlace entre las ideas políticas y los argumentos morales y recobra, sobre todo, el invalorable legado del liberalismo político: el reconocimiento del valor y la dignidad de la persona basados en la justicia, realidades que no pueden ser violentadas por las estructuras sociales o comunitarias en nombre del bienestar común.

El liberalismo político, dice Rawls, se interroga principalmente sobre dos cosas. Primero, conjetura cuál es la concepción de la justicia en una sociedad democrática, esto es, en una sociedad de ciudadanos que cooperan plenamente para alcanzar la justicia social. Segundo, indaga sobre las bases de la tolerancia, condición indispensable porque la cultura de una sociedad democrática contiene siempre diferentes visiones, perspectivas morales, doctrinas filosóficas o religiosas o diversos estilos de vida, muchos de los cuales son *...el inevitable resultado (...) de las capacidades de la razón humana y su actividad...* Ambas preocupaciones rawlsianas se integran en una pregunta sobre las posibilidades de existencia

de una ...*sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales* (Rawls, 1996:29; 66).

La configuración compleja y diversa propia de las democracias, y el reconocimiento de la autonomía individual, llevan a pensar que siempre habrá conflictos respecto a los valores y las diferentes concepciones del bien. A pesar de ello, es preciso lograr la cooperación para alcanzar la justicia. Lo que sugiere la experiencia histórica, argumenta Rawls, es que la cooperación solidaria rara vez se da en forma espontánea. Lo que propone el liberalismo político es, justamente, una solución a este problema.

Rawls parte de una *concepción política de la justicia como punto de vista libremente aceptado...* (Rawls, 1999:35). Concepción que presupone una visión pluralista respecto a los valores. Por ello no formula ninguna doctrina específica, sea de orden filosófico o epistemológico, que vaya más allá de lo inherente a la concepción política misma. No niega por lo tanto la existencia de otros valores, ni tampoco afirma que los valores políticos estén aislados de otros valores, o que no exista continuidad entre los bienes. Rawls se propone ...*delimitar el dominio político y especificar su concepción de la justicia...*, de tal manera que ciudadanas y ciudadanos ejerciendo su libertad de pensamiento y de conciencia perciban

...la concepción política como algo que procede de sus demás valores, o que es congruente con ellos, o, por lo menos, como una concepción que no está en conflicto con tales valores (Rawls, 1996:35).

La concepción política de la justicia se aplica a la estructura básica de una sociedad democrática moderna, es decir, a sus instituciones políticas, sociales y económicas y al conjunto de relaciones entre ellas. Se apoya esencialmente en una visión de la sociedad como *sistema justo de cooperación* y en una perspectiva de la persona como sujeto con capacidades *racionales y morales*.

Sociedad, cooperación y justicia. Rawls entiende la sociedad como un sistema bien ordenado cuyos principios de cooperación social y de justicia han de ser del dominio público, de modo que puedan ser conocidos

y discutidos; sistema que se prolonga en el tiempo y pasa de una generación a otra. La justicia es el principio que rige las instituciones sociales y para garantizarla han de respetarse la libertad individual.

Ese orden social no es algo natural, fijo o constituye una jerarquía institucional basada en valores religiosos o aristocráticos. Por el contrario, la cooperación social no es una simple actividad socialmente coordinada, se rige por ...*reglas públicamente reconocidas y por procedimientos que aceptan los cooperadores y que consideran como normas apropiadas para regular su conducta* (Rawls, 1996:40). La cooperación reconoce que existen condiciones justas para que puedan darse los intercambios adecuados entre los ciudadanos.

La cooperación, en otras palabras, exige la reciprocidad. Todos los participantes que cumplan con su parte –según lo acordado en las reglas y procedimientos establecidos–, se beneficiarán de acuerdo con los términos justos de la cooperación especificados en un conjunto de derechos y deberes, de manera tal que los beneficios resultantes de los esfuerzos de cada cual estén justamente distribuidos y compartidos de una generación a otra. La reciprocidad implícita en la cooperación es una relación entre *ciudadanos*, regulada respecto a un patrón de igualdad definido no en forma universal, como propusiera Rousseau, sino respecto a ese mundo social concreto.

La concepción política de la persona. Los miembros de una sociedad democrática, dice Rawls, son seres libres e iguales dotados de poderes morales y de razón. Ello quiere decir, como apunta Nussbaum (2000:4), que los juicios morales de las personas comunes son un punto de partida esencial para la deliberación política. En virtud de su capacidad moral los ciudadanos son capaces de tener un sentido de justicia y de adoptar una concepción del bien. La razón, en cambio, les permite hacer juicios, pensar y realizar las inferencias relacionadas con dichos juicios y pensamientos. Las personas somos libres e iguales en tanto tenemos esos poderes, al menos en el grado mínimo requerido para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad. De manera que ciudadanas y ciudadanos son concebidos por Rawls como seres que se consideran a sí

mismos libres respecto a tres capacidades: su capacidad moral, su habilidad para formular demandas y actuar con arreglo a su noción del bien, y su competencia para autorregularse de acuerdo con lo que razonablemente pueden esperar del contexto en que actúan (Rawls, 1996:51-56). Veamos en detalle qué quiere decir lo anterior.

Libertad como capacidad moral. En primer término, los ciudadanos «...son libres en la medida en que se conciben a sí mismos y unos a otros como poseedores de la capacidad moral para tener una concepción del bien... (Rawls, 1999:51). Es decir, en tanto ciudadanos, las personas son capaces de formar, revisar y cambiar sus conceptos del bien basándose en elementos razonables y racionales⁴. Son personas independientes que no tienen por qué identificarse con ninguna visión particular debido a que disponen de competencia moral. La identidad moral del ciudadano y la ciudadana se relaciona tanto con sus objetivos y compromisos políticos, como con sus valores, lealtades y opciones en la esfera privada (Rawls, 1996:52-53). Esta capacidad para evaluar los bienes, elegir y decidir un curso de acción como consecuencia de esa elección es la que permite la auto-transformación del individuo y la entrada de la innovación en el mundo social y político. La invención y creación de nuevos horizontes para la acción humana están marcadas, por ello, por la pluralidad y la diversidad, nunca por la homogeneidad.

Libertad como derecho a promover exigencias. Las personas se ven como seres libres, en segundo lugar, cuando se consideran «...fuentes auto-identificables de reclamaciones válidas» (Rawls, 1996:54). ¿Qué quiere decir esto? Sencillamente que ciudadanas y ciudadanos se consideran con derecho a hacer reclamaciones y a plantear sus exigencias respecto a las instituciones, de forma tal que puedan hacer valer sus propias concep-

⁴ Vale la pena detenerse en esta distinción. Lo *razonable* alude a que estamos dispuestos a proponer principios y normas para la cooperación y nos comprometemos en su cumplimiento, si se nos asegura que las demás personas harán lo mismo. En otras palabras, lo *razonable* es un elemento característico del mundo social cooperativo que propone Rawls. Una persona es *racional*, en cambio, cuando actúa teniendo en cuenta la adecuada combinación de medios y fines para la búsqueda de beneficios personales.

ciones del bien, siempre y cuando, desde luego, estas visiones se encuentren dentro de los límites establecidos por la concepción públicamente aceptada de justicia.

Esta condición de ser considerados como fuente de reclamos y portadores de un poder moral es únicamente compatible con una determinada concepción política de la justicia: la que existe en las sociedades democráticas. Si la sociedad no acepta que ciertos grupos o personas sean portadores de un poder moral o no los reconoce como fuente de reclamos, simplemente no los considera personas (Rawls, 1996:54)⁵.

Libertad y responsabilidad respecto a fines. El tercer aspecto en que ciudadanas y ciudadanos se conciben como personas libres alude a la responsabilidad respecto a los fines elegidos. En el contexto de una sociedad con instituciones justas, y si las necesidades esenciales de los ciudadanos se encuentran satisfechas –tal como lo exigen los principios de justicia– las personas serán capaces de ...*ajustar sus metas y aspiraciones a la luz de lo que puedan razonablemente esperar* (Rawls, 1996:55). Por otra parte, los ciudadanos pueden restringir sus reclamaciones en cuanto a lo justo de acuerdo con lo que permitan los mismos principios de justicia. Lo que está en juego en esta idea es un principio de *autorregulación* respecto a los anhelos y deseos particulares y su relación con el compromiso y los acuerdos derivados de la cooperación social.

Como puede verse, Rawls desarrolla un nuevo ideal de ciudadanía desde la perspectiva del liberalismo político. Este innovador modelo no concibe la ciudadanía, como titularidad de derechos, tal como proponen Marshall o el liberalismo clásico. La ciudadanía entendida sólo como estatus legal no asegura la estabilidad política ni proporciona una base suficiente para la cohesión social y la convivencia. El proyecto de Rawls, por otro lado, enfrenta el desafío que significa la pluralidad de nociones del bien y la fragmentación de las identidades en las sociedades democráticas actuales.

⁵ En este punto el ejemplo de Rawls se refiere a los esclavos. Podemos encontrar un ejemplo más cercano si recordamos la esclavitud y exterminio del pueblo judío durante el régimen nazi o el aniquilamiento de clases enteras de opositores por parte de los regímenes comunistas durante el siglo XX.

El liberalismo político y su nuevo ideal de ciudadanía, para Rawls, se despliegan en el campo político y no tocan otras doctrinas religiosas o filosóficas. Se atribuye al ciudadano un poder moral y capacidades racionales que se expresan en la adopción, en primer término, de una concepción política de justicia que promueve la solidaridad y la cooperación. La concepción de justicia, en segundo lugar, nos lleva a reconocer que las y los demás son también seres libres e iguales y portadores, como nosotros, de competencias racionales y morales para formar, revisar y cambiar concepciones del bien y definir las opciones de lo que consideramos una vida valiosa.

Lo que trata de hacer Rawls al desarrollar esta concepción política de la justicia es responder a la pregunta acerca de cuál es la concepción más apropiada para hacer realidad la libertad y la igualdad en la estructura básica de las sociedades democráticas. En otras palabras, convertir la libertad y la igualdad –condiciones de funcionamiento de la democracia– en realidades cada vez más logradas.

CONCLUSIÓN

En un amplio trayecto histórico, estas notas han revisado el concepto de ciudadanía para exponer y comprender algunas de sus mutaciones y enlazar ese legado con el debate y el pensamiento político contemporáneos. El alcance de este ejercicio ha sido limitado y conviene, al concluir, especificarlo. No se trató de presentar en extenso el pensamiento de los autores aquí examinados, sino de hacer explícitas y, en lo posible, contrastar sus reflexiones relativas a la ciudadanía. Cabe aquí preguntarse: ¿esas reflexiones respondieron al mismo interrogante? Quizás no, porque –además de estar separadas por siglos y por tanto emerger en contextos sociales y políticos extremadamente diferentes– están expresadas y desarrolladas en lenguajes y desde posiciones filosóficas distintas. Aun así, la preocupación actual por el complejo tema de la ciudadanía justifica la exploración contenida en estos comentarios.

La sección inicial recogió las primeras ideas respecto a la ciudadanía. El mito de Prometeo, tal como aparece en *Protágoras*, contiene una

incipiente teoría de la democracia y de la ciudadanía. Los dioses nos proporcionaron juicio político y capacidad para la justicia; por ello participamos y decidimos respecto a los asuntos públicos. En Aristóteles reaparece el vínculo entre la política y la esfera moral. Los animales humanos formamos comunidades políticas respondiendo a un impulso natural de sociabilidad y porque podemos distinguir entre bien y mal, justo e injusto. *La Política* desarrolla una teoría de la ciudadanía articulada a la noción de *politeia*, apoyada en la definición de las funciones del ciudadano y en reflexiones respecto a los criterios de acceso a la ciudadanía. Ecos de estas ideas pueden apreciarse hoy en diversas posiciones del republicanismo.

La segunda sección de este trabajo se aproxima a los disímiles pensamientos de Hobbes y Rousseau respecto a la ciudadanía. Del primero se ha dicho que echó las bases del pensamiento político liberal al resguardar, de las intromisiones del poder, la libertad y la soberanía del individuo, y el ámbito privado de su acción. De allí el reconocimiento de la pluralidad de intereses, valores y modos de vida que se asocian con las posiciones políticas liberales. Mujeres y hombres nos enfrentamos constantemente con alternativas y decisiones que atañen al conflicto entre bienes y valores diferentes. En el centro de las posiciones liberales está la noción de libertad como elección entre alternativas contrapuestas. Esta centralidad de la libertad tiene importantes consecuencias para la vida y la práctica políticas, y por ello para la discusión sobre la ciudadanía. La noción de *voluntad general* de Rousseau, por el contrario, requiere del ciudadano elegir lo que es racional o correcto de acuerdo con esa voluntad. No podría incorporar los conflictos derivados de nuestra capacidad para elegir entre diversas opciones, intereses o fines. Si la libertad genuina consiste en buscar el bien común y existe una voluntad colectiva que define cuáles son los bienes para todas las personas, se sigue, tal como dice Berlin (2004a:72-73), que una comunidad de individuos realmente libres será una comunidad armónica, sin conflictos entre valores, ideales o intereses. Nada más lejos de la complejidad, diversidad y pluralidad inherentes a las democracias contemporáneas.

El alcance universal de la ciudadanía une e integra a los miembros de una comunidad política con independencia de afiliaciones, diferencias

y pertenencias, asigna cualidades y competencias a los ciudadanos y, a un tiempo, formula derechos y responsabilidades. ¿Cómo conjugar esas funciones universales de integración, otorgamiento de derechos y exigencias de responsabilidad con el reconocimiento de la riqueza y variedad respecto a ideales, fines e intereses particulares tan característicos de la democracia? Seguramente muchas han sido las respuestas a esta interrogante. El pensamiento político de Rawls da cuenta de esta pregunta mediante la formulación de principios de justicia que los ciudadanos, reconocidos como seres libres e iguales, estarían en capacidad de aceptar para construir una sociedad justa basada en la cooperación. La cooperación social no es simplemente coordinación de actividades. Se trata del establecimiento de un pacto social en el cual las reglas que rigen la cooperación son debatidas, aceptadas y reconocidas por sujetos políticos dotados de cualidades morales y racionales. Ese pacto presupone la reciprocidad respecto a un esquema de igualdad referido a cada sociedad concreta. Rawls re-anuda el lazo entre la vida moral y el mundo político. Su pensamiento se mantiene anclado en la vida de los sujetos democráticos y en los conflictos que han de afrontar. Su idea de ciudadanía marca el punto de convergencia entre la condición particular inevitable del ser humano y la justicia, entendida como un orden de carácter universal.

No pueden cerrarse estos comentarios sin aludir a la preocupación expresada en las páginas iniciales sobre la disminuida condición de la democracia en Venezuela y el rol que la educación pública tuvo en la formación de la cultura democrática y la ciudadanía. Un esfuerzo semejante resulta imprescindible hoy en nuestro país. La universidad, en este sentido, tiene una responsabilidad inmensa. Una de sus funciones primordiales es claramente cívica. En aulas y recintos universitarios se crean y transmiten valores esenciales como la autonomía y la libertad de pensamiento. La universidad es un espacio en el cual la crítica, la independencia y el desafío de saberes establecidos y de convenciones sociales han de ser experiencias diarias y continuas. Todo ello es clave para el compromiso democrático y para la promoción y ejercicio de la ciudadanía. Por ello la conclusión de estas notas es llamar a la realización de un esfuerzo poderoso y sostenido para fortalecer la función cívica de la universidad en nuestro país.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, H. 1982[1951]. *Los orígenes del totalitarismo*. 3 vols. Madrid: Alianza Editorial.
- ARISTÓTELES 2006[2000]. *La política*. Versión directa del original griego de Manuel Briceño Jáuregui, s.j. Bogotá: Panamericana Editorial Ltda.
- BARBER, B.R. (2006). *Pasión por la democracia*. Córdoba: Editorial Almuzara, S.L.
- BERLIN, I. (1992). *Árbol que crece torcido*. México: Vuelta.
- BERLIN, I. (2004a.). *La traición de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BERLIN, I. (2004b.). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- BURLEIGH, M. (2004)[2000]. *El tercer Reich. Una nueva historia*. Madrid: Suma de letras, S.L.
- CAMPS, V. (1999). *Paradojas del individualismo*. Barcelona: Crítica.
- CORTINA, A. (2005). [1997]. *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Courtois, S.; N. Werth; J-L. Panné; A. Paczkowski; K. Bartošek y J-L. Margolin 1999[1997]. *The Black Book of Communism. Crimes. Terror. Repression*. Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- DAHL, R. (1989). *Democracy and its Critics*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- DEWEY, J. (1916). *Democracy and Education*. url=http://www.ilt.columbia.edu/publications/Projects/digitexts/dewey/d_e/html
- DIAMOND, L. (1999). *Developing Democracy. Toward Consolidation*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- FINLEY, M. (1980) [1973]. *Vieja y nueva democracia*. Barcelona: Ariel.
- HERNÁNDEZ, A. (2005). «El desafío republicano al liberalismo igualitario de Rawls y los debates sobre libertad, ciudadanía y democracia». En J.J. Botero (ed.). *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- HOBBS, T. (1991) [1652]. *Del ciudadano y Leviatán*. Madrid: Editorial Tecnos. Traducción de E. Tierno Galván y M. Sánchez Sarto.
- KERSHAW, I. (2002) [1998]. *Hitler (I). 1889-1936*. Barcelona: Ediciones Península, S.A.
- KERSHAW, I. (2002) [2000]. *Hitler (II). 1936-1945*. Barcelona: Ediciones Península, S.A.

- KYMLICKA, W. (1999) [1995]. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Nueva York: Oxford University Press
- KYMLICKA, W. (2003) [2001]. *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.
- LEYDET, D. (2009). «Citizenship», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), url= <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/citizenship/>
- MARSHALL, T.H. y T. BOTTOMORE (1998) [1992]. *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza Editorial.
- MINDUS, P. (2004). «La cittadinanza. Il dibattito, il concetto, il caso europeo». Tesis de Dottorato in Studi Politici Europei ed Euroamericani. Università degli Studi di Torino.
- NUSSBAUM, M. (2001). «The Enduring Significance of John Rawls», *The Chronicle of Higher Education*, July 20, 2001, url= <http://chronicle.com/article/The-Enduring-Significance-of/7360>
- PAREKH, B. (2005) [2000]. *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*. Madrid: Ediciones Istmo.
- PLATÓN (1981). *Obras completas*. Tomo IV. *Parménides, Protágoras, Filebo*. Traducción de J.D. García Bacca. Caracas: Coedición Presidencia de la República, Facultad de Humanidades y Educación y Dirección de Bibliotecas de la UCV.
- PRUD HOMME, J-F. (comp.) (2000). *Demócratas, liberales y republicanos*. México: El Colegio de México.
- RAWLS, J. (1995) [1971]. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, J. (1996) [1993]. *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RORTY, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*. Londres: Penguin Books.
- ROUSSEAU, J-J. (2002) [1754]. *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza Editorial.
- ROUSSEAU, J-J. (2002) [1762]. *Del contrato social*. Madrid: Alianza Editorial.
- SALOMON-BAYET, C. (1976) [1972]. «Juan Jacobo Rousseau». En *Historia de la Filosofía. La filosofía del mundo moderno*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A.
- WENAR, L. (2008). «John Rawls», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), url =<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/rawls/>