

# El concepto de Ciudadanía: Teorías contemporáneas.

Carlos Kohn

**Resumen:** *El propósito de este ensayo es explorar una dimensión distinta de ciudadanía a la ofrecida por la tradicional corriente democrático-liberal hegemónica en nuestros días. Me concentraré en dos autores: Hannah Arendt y Michael Walzer, que considero paradigmáticos de una concepción alternativa, ya que amplían esa condición al enfatizar otros aspectos que tienen que ver con la membresía, la identidad nacional, la lealtad cívica y, en general, al argumentar las razones que fomentan la voluntad y la obligación que implican la pertenencia a una comunidad política y no a otra.*

**Palabras clave:** *Teoría política; democracia ciudadana; Marshall; Arendt; Walzer*

**Abstract:** *The purpose of this paper is to explore a different dimension of citizenship than that offered by the traditional hegemonic democratic-liberal current today. I will focus on two authors: Hannah Arendt and Michael Walzer, that I consider paradigmatic of an alternative conception, as they broaden that condition by emphasizing other aspects that have to do with membership, national identity, civic allegiance, and, in general, by arguing the reasons that foster the will and obligation that involve membership in one political community rather than another.*

**Keywords:** *Political theory; citizen democracy; Marshall; Arendt; Walzer*

## Introducción

En las últimas tres décadas, el interés de los teóricos de la política por la noción de ciudadanía ha experimentado una verdadera explosión. A pesar de que por más de los subsiguientes 40 años se escribieron ríos de tinta sobre la influyente obra del sociólogo británico, T. H. Marshall: *Citizenship and Social Class*, publicada por primera vez en 1950 (y, que comentaremos más adelante), para “1978 era posible afirmar confiadamente, –admiten los renombrados autores canadienses, Will Kymlicka y Wayne Norman–, que el concepto de ciudadanía ha pasado de moda entre los pensadores políticos”. Sin embargo, estos mismos escritores, alegan que: ‘Quince años más tarde, «ciudadanía» se ha convertido en una palabra que resuena a lo largo de todo el espectro político’.<sup>1</sup>

Hay un cúmulo de motivos que revelan tal renovado interés a partir de la década de los ´90. 1) **A nivel teórico:** Cobra vigencia como una deriva de los debates entre liberales y comunitaristas en torno a las exigencias de los principios de justicia y su ‘distribución’ en sociedades multiculturales y/o disfuncionales socio-económicamente. Obviamente, éste será el tema central de este ensayo. 2) **Avatares de la política internacional,** cuyo epítome es la caída del Muro de Berlín (1989), o si lo prefieren, el desplome de la “Cortina de Hierro”, cuya expectativa es: “*El triunfo eterno del sistema capitalista*”, (Fukuyama *dixit*), que, para los demo-liberales,<sup>2</sup> constituye: «el paradigma político de nuestro tiempo», basado en la inhabilitación del ciudadano como sujeto de la acción política y su sustitución por «el mercado», siendo importante para los críticos: a) la creciente apatía de los votantes b) el declive de los programas de bienestar, c) los rebrotes de xenofobia en el mundo, d) el auge de partidos nacionalistas en toda Europa, etc.

Sucesos como éstos, (y pare Ud., de contar), muestran que la solidez y viabilidad del sistema democrático actual no dependen exclusivamente de la «estructura básica» de la sociedad (Rawls, 1971), sino también de la idoneidad y motivación de sus ciudadanos. Por ejemplo, de su sentimiento de pertenencia, y su percepción de las formas potencialmente conflictivas de identidad nacional, étnica o religiosa; de su predisposición a convivir con individuos diferentes («los ‘otros’»); de su predisposición a participar en el proceso político con el propósito de promover el bien público y a fiscalizar

---

<sup>1</sup> Kymlicka W. y Wayne, N: “*Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizen Theory*”, en Beiner, R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, Albany, State University of New York Press, 1995, p. 283.

<sup>2</sup> Sobre el término “demo-liberal”, Véase, Kohn, C., *Las paradojas de la democracia liberal*, Caracas, edit. Comala, 2000, esp. pp. 23-77.

las acciones de las autoridades periódicamente designadas para la gobernabilidad del Estado, etc. Como sugiere Jürgen Habermas, “*El status de ciudadano fija en especial los derechos democráticos de los que el individuo puede hacer reflexivamente uso para «cambiar» su situación, posición o condición jurídica material*”.<sup>3</sup>

No resulta asombroso, entonces, que haya cada vez más demandas a la teorización de nuevos argumentos sólidos dedicados a promover la conciencia y las actitudes cívicas de los ciudadanos, incluyendo, obviamente, la puntualización de sus derechos, de sus facultades y de sus responsabilidades, *vis a vis*, la concepción demo-liberal que concibe la ciudadanía como: «condición legal universal para la plena pertenencia a una única comunidad política nacional», como afirmaba Marshall.

En esta oportunidad, no presentaré las teorías sobre el concepto de ciudadanía de connotados autores como Rawls, Habermas, Dworkin, Held, Taylor, Kymlicka, entre otros, sobre los cuales hay una abundante bibliografía asequible en español. Me concentraré en exponer las concepciones de dos pensadores que pertenecen, así lo afirmo, a la corriente de los «demócratas radicales», a saber, Hannah Arendt, y Michael Walzer.

Pero antes, considero pertinente esbozar, rápidamente, el punto de vista ‘clásico’ [i.e, demo-liberal], que asume «la ciudadanía sólo en términos de derecho constitucional», cuyo precursor fue, tal como mencionábamos al comienzo: T. H. Marshall.

En su ya mentada obra, el concepto de ciudadanía fue enfocado primordialmente por él como un ideal prescriptivo de identidad compartida que impulsaba la integración de los individuos en el Estado, “*Hombres libres dotados con iguales derechos y deberes, (...) protegidos por una ley común*” (sic). Según Marshall, la ciudadanía representa «el estatuto de pleno miembro de la comunidad», con iguales libertades y responsabilidades; pero recíprocamente también, la comunidad (‘el Estado’) debe concebirse a sí misma como una «unidad orgánica» y reconocer que “*su civilización*” es una «herencia nacional».<sup>4</sup>

El problema del que se percató Marshall, y que sigue siendo la preocupación primordial de los teóricos demo-liberales, son las desigualdades de clase que produce el mercado competitivo y cómo conciliarlas con el referido principio de «igualdad» ante la ley. A su juicio, el antagonismo entre las clases sociales, entre otras cosas, erosiona y limita la

---

<sup>3</sup> Habermas, J.: “Ciudadanía e identidad nacional (1990)”, en ID., *Facticidad y validez*, Madrid, edit. Trotta, 1998, p. 626.

<sup>4</sup> Véase, Marshall, T. H., “Citizenship and Social Class”, en Id. *Class, Citizenship and Social Development*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1973, pp. 70-84.

capacidad de la ciudadanía para acceder a los recursos escasos (cabe recordar que la obra fue escrita a pocos años de finalizada la 2da. Guerra Mundial) y para incorporarse en las organizaciones que se encargan de la producción y la distribución de los bienes y servicios que la nación requiere. Sin embargo, opina nuestro autor, los excesos de las desigualdades económicas se pueden contener, o, en sus palabras, “*mitigar*” por medio del desarrollo exitoso de los derechos de la ciudadanía democrática; y su conclusión fue: «la ciudadanía puede remodelar el sistema de clases». <sup>5</sup>

A juicio de Marshall, con el nacimiento de la economía de mercado, en la Edad Moderna, la ‘sociedad del estatus’ fue sustituida por la ‘sociedad del contrato’, y, por lo tanto, la atribución de derechos civiles a los individuos era una necesidad funcional, a tal punto que la ley civil admitió: que cada ‘ciudadano’ se incorporara como «unidad independiente» en la competencia económica y legitimó la carencia de protección social, asumiendo que todos los ciudadanos obtendrían los medios legales para protegerse a sí mismos. Su estrategia consistió en justificar la incorporación plena a la ciudadanía de las clases trabajadoras y de garantizar a ‘todos’ el “*acceso efectivo*” (sic) a la herencia histórica común y al patrimonio económico y cultural nacional (es decir, «la civilización» como ingrediente básico del cemento social), Por lo tanto, la «integración cívica» que propone Marshall da por supuesto un marco nacional culturalmente homogéneo. <sup>6</sup>

Para él, la expresión más plena de la ciudadanía requiere un Estado de bienestar liberal-democrático. Al garantizar a todos los derechos civiles, políticos y sociales, por medio de la «igualdad de oportunidades» que genera la educación, ese Estado asegura que cada integrante de la sociedad se sienta como un miembro pleno, capaz de disfrutar la vida en común con el resto de los ciudadanos; pero, teniendo en cuenta que si alguno de los derechos fundamentales ‘de los menos afortunados’ se viera limitado o violado, habrá grupos de marginados renuentes a participar en la construcción del bien común; de manera que, los «compromisos sociales» tipificados por la ley, sería el factor esencial para la estabilidad y el desarrollo de las sociedades industriales. <sup>7</sup>

Sin lugar a dudas, podemos concluir que esta obra de T. H. Marshall, es la precursora del paradigma demo-liberal de la concepción de ciudadanía vigente hasta nuestros días; pero, ¿si ciertos grupos minoritarios se sienten alienados a esa herencia valorada ‘históricamente’ como “común” y la denuncian como una forma de exclusión? ¿Qué sucedería cuando es la homogeneidad cultural o el marco nacional lo que está en cuestión?

---

<sup>5</sup> Véase, *ibid.*, pp. 96-97

<sup>6</sup> Véase, *ibid.*, pp. 83-87, 95-96. y 127.

<sup>7</sup> Véase, *ibid.*, pp. 102 y 133-134.

Sostengo que, ya desde los '50 y hasta su fallecimiento en 1975, Hannah Arendt se planteó esas interrogantes y fue la precursora de una crítica tajante a ese paradigma. No obstante, desafortunadamente sus escritos fueron largamente ignorados por los pensadores *supra* mencionados. Son sus argumentos, los que intentaré sintetizar en el siguiente apartado.

## Fundamentos para la construcción de una comunidad política de ciudadanos: La propuesta de Hannah Arendt

*Todos los (...) acuerdos [en el seno de una comunidad política plural] descansan en la reciprocidad y la gran ventaja de la versión horizontal del contrato es que esta reciprocidad liga a cada miembro con sus conciudadanos. Es la única forma de gobierno en que los ciudadanos están ligados entre sí, no a través de recuerdos históricos o por homogeneidad étnica como en la Nación-Estado, ni a través del Leviatán de Hobbes que nos intimida a todos y así les une, sino a través de la fuerza de las promesas mutuas.*

Hannah Arendt (1972)

Hannah Arendt fue una crítica acérrima de los regímenes totalitarios, tipificados por ella como anuladores de la libertad para el diálogo y para la acción de los ciudadanos en el «reino público»,<sup>8</sup> pero, a pesar de que fue una defensora tenaz de los valores liberales, cuestionó también con vehemencia la política de desestímulo a la participación ciudadana emprendida –a veces tácita y otras *ex profeso*– por las democracias occidentales; reprochó el doble discurso, que con insensatez adoptaron muchos de estos regímenes a la hora de pronunciarse sobre casos de flagrante violación de los derechos humanos e impugnó los argumentos utilizados por ciertos gobiernos al propiciar conflictos en supuesta defensa de la democracia, cuando en realidad lo que buscaban era el beneficio del interés propio de la élite dirigente. Es decir, cuando acontece la ‘privatización de lo público’ o en su escritura: «el auge de lo social».<sup>9</sup>

Desde su óptica, una de las consecuencias más importantes y adversas de «la modernidad» es, precisamente, el «eclipse» del *reino público* y su sustitución por la esfera de la administración económica. Consiste en la

---

<sup>8</sup> Véase, Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, (Part three: *Totalitarianism*), New York, Harcourt, Brace & World, 1968, pp. 159-166; 176-177.

<sup>9</sup> Véase, Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, edit. Paidós, 1993, p. 48 y sig.

«alienación del mundo» compartido, que se traduce en la desaparición de espacios comunes para la acción, que han impedido que los individuos “*puedan convertirse en ciudadanos del mundo como lo son de sus respectivas comunidades, [y, por lo tanto, que tampoco] los hombres en sociedad puedan disfrutar colectivamente como lo hace la familia con su propiedad privada*”.<sup>10</sup> Su preocupación –y alerta– consiste en señalar lo que parece ser el triunfo de una ética caracterizada por el utilitarismo, por la pura noción de interés, es decir, por un modelo de individualismo basado en el mercado; por lo que el reto consiste en «descubrir» si, con otra formulación, esas ‘imposturas’ del «individualismo posesivo» puedan ser efectivamente solventadas por una racionalidad comunicativa cuyo *telos* debe ser proveer de validez y facticidad a los verdaderos valores liberales y democráticos de una comunidad política.

Según Arendt, en efecto, fue la razón instrumental moderna la que produjo una «crisis» ética en la conciencia del ser humano y ha incidido en el declive del diálogo y de la acción libre de los ciudadanos, que son la esencia de la actividad política. El *zoon politikon* ha sido sustituido por el *animal laborans*, produciéndose la desaparición de «un mundo común». Decae la esfera pública como un lugar de revelación y expresión de las virtudes y de las iniciativas individuales. Una verdadera desnaturalización de la política que a partir de entonces es vista, juzgada y vivida en términos de «lo social». Se ha legitimado así, un tipo de comportamiento ciudadano, a saber, la postración ante la autoridad y la aceptación ciega de la supuesta ‘verdad científica’, que de forma deliberada se impone a sí mismo una separación comunicacional entre los individuos –miembros disgregados de un colectivo– impidiéndoles disfrutar del reconocimiento y la solidaridad de y hacia «los otros».

Incluso, con relación a la época actual –y aquí coincido con la interpretación de Cohen y Arato–

“*Arendt está convencida de que los movimientos sociales aceleran y completan la destrucción de lo público y de lo privado (...) [ellos] promueven y ayudan a crear y perpetuar la atomización y despolitización característicos de la sociedad de masas. Bajo las condiciones del sistema de partidos modernos, y la profunda desconfianza que éste origina, Arendt ve un campo fértil para la emergencia de movimientos extraparlamentarios y extrapartidistas (...). Pero en ausencia de instituciones públicas genuinas, [estos] movimientos (...) convierten en masas a sus organizadores*”. [Por consiguiente, concluyen Cohen y Arato, para Arendt los movimientos sociales] “*no pueden reinventar formas de vida pública*”.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *ibid.*, p. 285.

<sup>11</sup> Cohen, J. L. y Arato, A., *Sociedad civil y teoría política*, México, FCE, 2000, pp.

Basta observar el desarrollo de los acontecimientos de la así llamada *Primavera Árabe* o del Foro de Sao Paulo, etc., como para corroborar la validez de los señalamientos de Hannah Arendt a este respecto.

Con el fin de evitar que tal sea «el fin de la historia»<sup>12</sup>, es necesario que se constituya, a voluntad de los ciudadanos, una *comunidad política*, que proporcione el espacio para el debate de opiniones, imprescindible, para que pueda surgir la acción política. Serían una multiplicidad de acuerdos alcanzados, y de cooperación, generados en el seno de los debates públicos, lo cual fomentaría la asociación entre individuos, miembros de diversas comunidades o grupos diferenciados, para que participen mancomunadamente, si así lo desean, en defensa de sus derechos y para satisfacer sus intereses; manteniendo, eso sí, la igualdad y la distinción de sus puntos de vista.

Sin embargo, lo que ha ocurrido hasta ahora es que los ciudadanos han quedado desprotegidos ante el hecho de la incapacidad del Estado de bienestar y el deterioro general de las instituciones públicas; y una sociedad –como lo expresaba la cita de Cohen y Arato– que está amenazada por la disgregación y la falta de deliberación colectiva, desemboca necesariamente en individuos atomizados y fácilmente manipulables por un *hegemon*.

Frente a la disyuntiva de apuntalar una ‘sociedad civil’, cuyos miembros se caracterizan por disfrutar pasivamente de la satisfacción de sus intereses privados y se postran ante el protagonismo de las elites políticas y económicas de turno, Arendt, siguiendo a Jefferson y a Tocqueville, alienta, como propuesta cívico-republicana, la constitución de agendas de ciudadanos que ella denomina *consejos populares*,<sup>13</sup> (y que Michael Walzer

---

235-236.

<sup>12</sup> Me refiero al famoso *dictum* de Fukuyama, quien lo había decretado, hacia el año 1989, como corolario del desmoronamiento de la “Cortina de Hierro” del Bloque Soviético. Véase, Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Bogotá, Planeta, 1992.

<sup>13</sup> Hannah Arendt –Walzer *ante literam*– describe a los «consejos populares» (“escritores y artistas”, “estudiantes”, “obreros”, “funcionarios”) de esta manera: “No hay duda que los consejos eran espacios de libertad (...) Fue justamente [su] esperanza en la transformación del Estado, en una forma nueva de gobierno que permitiría a cada miembro de la sociedad igualitaria moderna llegar a ser «partícipe» en los asuntos públicos (...) El objetivo común era la fundación de un nuevo cuerpo político, (...) [un] gobierno republicano que reposase sobre las «repúblicas elementales» de tal modo que su poder central no despojase a los cuerpos constituyentes de su poder originario (...) Los consejos, celosos de su capacidad para la acción y para la configuración de la opinión, estaban llamados a descubrir la divisibilidad del poder, así como su consecuencia más importante: la necesaria

denominará, tres décadas después,: “*Asociaciones voluntarias*”), los cuales se abocarían a consolidar aquellos espacios de autonomía que aúpen la libre asociación de ciudadanos –encaminados a defender sus derechos y deberes– dentro del marco de un sistema democrático y participativo capaz de recortar la distancia que separa a los representantes de los representados.

Sólo entendida de esta manera, es decir como *politike koinonia*, la ciudadanía organizada estaría en capacidad de promover entre sus miembros –y gerenciar, con las instituciones que articulan al Estado,– la responsabilidad de deliberar y actuar para defender sus derechos y desarrollar de ese modo el autogobierno del pueblo.

Las amenazas, no obstante, son inmensas frente a una sociedad que se ha escindido y que debe recomponer la trama social actualmente existente. Por ello, la comunidad política no debe, jamás, aceptar que el Estado se arroge el papel de árbitro de las necesidades de la sociedad, como si se tratara de un organismo invariable y omnipresente, según nos tienen acostumbrados los autoritarismos de todos los signos ideológicos, y, ahora también, el ‘paradigma demo-liberal’; Arendt aboga, entonces, por la *buildung* de un proyecto cívico-republicano que logre *crystalizarse* como alternativa a las antinomias del liberalismo político; en otras palabras cuyo *telos* sea superar (*aufheben*) tanto al institucionalismo procedimental de los ‘liberales universalistas’, siempre sordos a las demandas de soberanía multicultural de una *sociedad civil* deliberativa y participativa, como al ‘dogmatismo’ de aquella izquierda pseudo-intelectual que, al referirse a la democracia, y a las libertades individuales, sólo tiene actitudes autoritarias y excluyentes.

¿Cuáles serían las condiciones de posibilidad de la participación ciudadana en la esfera pública?:

1) Hannah Arendt asevera que la idea de libertad conduce al ser humano a dar sentido y reestructurar permanentemente el mundo que le rodea; lo estimula a participar con sus semejantes en la construcción de un espacio cívico común, que posibilite el desarrollo de una ética ciudadana, unidos por el respeto mutuo y la responsabilidad de ayudarse entre sí. De ningún modo se trata de una simple capacidad para satisfacer las necesidades vitales básicas (eso sería una pre-condición para la libertad, que ella denomina: «liberación», y que no hay que confundir con la libertad misma). Pero además, el ámbito de acción de la libertad no es el mercado sino la *polis*. Precisamente

---

*separación de poderes dentro del gobierno. (...) [Son] los consejos, a diferencia de los partidos, [los que] se preocuparon por la reorganización de la vida política (...) del país”. Arendt, H., Sobre la revolución, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 277-284.*

por ello, de manera radical, la autora sostiene en su obra *Sobre la revolución*, (1963): “En efecto, o la libertad política significa el derecho a participar en el gobierno, o no significa nada”.<sup>14</sup>

Más aún, la acción política es un modo intrínseco del ejercicio de la libertad porque dota a los hombres de la facultad de juicio necesaria para ejercer sus derechos y deberes como ciudadanos de una *civitas*, para el «reconocimiento del otro» y para la «acción política común». Éstas son, para Arendt –al igual que para otros demócratas radicales– actividades de participación voluntaria que se dan entre ciudadanos, no para satisfacer necesidades naturales (que es el objetivo de la racionalidad tecno-científica) sino para poner en práctica el espíritu de la libertad; y, para que tal acción logre su cometido, ésta requiere de «la condición humana de la pluralidad»; de la construcción de una comunidad política en la que los miembros vivan juntos como seres distintos y únicos entre iguales. Un principio que pareciera haber sido omitido por la tradición demo-liberal. Por ello, las apreciaciones de Arendt en torno a las consecuencias del «auge del problema social» en detrimento del «reino de lo público» están estrechamente relacionados con su concepción de «la libertad» como facultad de juzgar y práctica de los valores ciudadanos en el ámbito de la democracia.

2) La pensadora judeo-alemana caracteriza, así, a la «comunidad política» como un «espacio de aparición» en el que reinan *la libertad y la igualdad*; el contexto propicio en el que muestran sus genuinas identidades y deciden, mediante la deliberación colectiva y pluralista, sobre aspectos de interés común. Pero, ¡cuidado!, Arendt es enfática en señalar que la igualdad a la que ella se refiere tiene muy poco que ver con el concepto moderno de igualdad (‘ante la ley’):

*“significa vivir y tratar sólo entre pares, (...) Por lo tanto, la igualdad, lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad: ser libre es serlo de la desigualdad (...) y moverse en una esfera en la que no existan gobernantes ni gobernados”*.<sup>15</sup> Y, a modo de conclusión, en otro pasaje, reitera la autora: “La esfera de los asuntos humanos (...) está conformada por la trama de las relaciones (...) que existe dondequiera que los hombres viven juntos (...) con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones”.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 230-231.

<sup>15</sup> Arendt, H., *La condición humana ...*, op. cit., p. 45.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 207. (Michael Walzer sustenta, como veremos en el próximo apartado, el mismo punto de vista de Arendt con respecto al pluralismo como expresión de la

De este modo, Arendt desestima la imposición de una igualdad irrestricta al modo de las doctrinas socialistas que ignoran las dificultades que surgen de las diferencias físicas y culturales de las sociedades, y reitera que “*todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por lo tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva, o vivirá*”.<sup>17</sup> Este aspecto de «la pluralidad», como el *inter homines esse* que separa y coaliga simultáneamente a los seres singulares y sus diversas percepciones del mundo, significa que una comunidad política plural –a diferencia de la acepción de sociedad civil que mantiene la teoría demo-liberal– nunca es espontánea o connatural a los humanos sino artificial, en el sentido que debe ser construida por medio del habla (*lexis*) y de la acción (*praxis*).

En una breve nota, escrita en agosto de 1950, para su *Diario de pensamiento*, ella se explaya sobre esta definición, argumentando que: “*la política trata de los «diferentes» en su estar juntos y estar los unos con los otros. Los hombres se organizan políticamente según determinados aspectos comunes que les son esenciales en un caos absoluto (...) de las diferencias*”;<sup>18</sup> e insiste que únicamente dialogando en la esfera pública es posible comprender, desde una diversidad de perspectivas, cuáles, y por qué, ciertas acciones se deben tomar y cuáles evitar (o, por qué las realizadas fueron o no fueron exitosas); y, también, cuáles decisiones son cruciales a la hora de exigir un cambio en la integración «política» de los ciudadanos.

Empero, esta exigencia a reconocer el pluralismo no significa, meramente, que existe «otredad», que hay algo que frustra los deseos, las ambiciones, las pasiones o las metas que cualquiera de nosotros pudiese tener y, por lo tanto, que el agente, predominantemente necesario, para regular la sociedad civil deba ser el de la ‘libertad negativa’. Se trata, más bien, de que existe una distinción singular acerca de todos y cada uno de los individuos humanos y que todos tienen iguales derechos al reconocimiento y a la solidaridad respecto de sus necesidades e intereses particulares. Por ello, frente al paradigma demo-liberal, Arendt reivindica la capacidad de juicio crítico intersubjetivo como condición de posibilidad para una conformación pluralista y participativa de los ciudadanos, sujetos de una praxis

libertad. Esto se puede apreciar claramente en su insistencia en que “*los ciudadanos tienen que gobernarse a sí mismos (...) El hecho de gobernar, por cierto, nunca puede ser absolutamente igualitario (...) [además, los ciudadanos deben otorgar] preeminencia al discurso, a la persuasión, a la habilidad retórica [y] no usar la fuerza, o hacer valer el rango, o distribuir dinero: debe discutir los temas que sean propuestos*”. Véase, Walzer, M., *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1997, p. 313.)

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>18</sup> Arendt, H., *Diario Filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, p. 16.

comunicativa democrática, que opere como contrapeso y juez evaluador de la acción de gobierno, constriéndolo a un ejercicio visible de la autoridad. De modo que, para que el reconocimiento a la igualdad y a las diferencias, en el marco de una comunidad política, sea propiciado, hay que instituir una noción de «poder» que no se confunda con el de coacción o dominio, en el sentido instrumental que le dio el funcionalismo (y, también, la doctrina liberal), sino que, por el contrario, apele “a la capacidad humana, (...) para actuar concertadamente. Lo público es tanto un espacio de aparición que se constituye en el encuentro constante de los ciudadanos plurales, como un mundo común”.<sup>19</sup>

Es esta noción radical de «pluralidad» –considerado por ella como el principio político *par excellence*– la que, en última instancia, la aleja de manera tajante de toda idea de consenso racional universalmente válido, aupada por los teóricos demo-liberales que conciben a la democracia como un «procedimiento» para obtener fines específicos, ya sea la protección de los derechos individuales o la satisfacción de las necesidades económicas. En cambio, el bien que intenta alcanzar una comunidad de ciudadanos es siempre un bien *plural*, que sea capaz de reflejar las diferencias entre personas: sus diferentes intereses y opiniones; y, al mismo tiempo, es un bien común que es producto del acuerdo (siempre transitorio) de la deliberación pública entre ciudadanos en igualdad de derechos, es decir, como resultado del diálogo y la cooperación que ellos cultivan como iguales políticos.<sup>20</sup>

3) En ello radica la condición del «poder ciudadano», según su punto de vista, la cual deriva su fuerza de una forma de comunicación basada en el reconocimiento mutuo y en la solidaridad.<sup>21</sup> Es decir, que la legitimación de un orden político (de una *res publica*) no puede emanar de la obediencia (coerción) de los ciudadanos en su relación con el Estado, sino de la construcción de acuerdos solidarios entre hombres deliberantes, con el fin de crear una comunidad política a fin de defender sus intereses comunes. La *polis* organizada de esta manera establece así un modelo de interacción caracterizado por el discurso no coercitivo entre ciudadanos que libremente

<sup>19</sup> Muñoz, M. T., “Ciudadanía y espacio público: Una recuperación del republicanismo arendtiano”, *Episteme NS*, Vol. 27, No. 2, 2007, p. 116.

<sup>20</sup> Véase, Hansen, P., *Hannah Arendt. Politics. History and Citizenship*, Cambridge (UK), Polity Press, 1993, pp. 89-128; y el acucioso análisis de P.J. Steimberger en su obra: *The concept of political judgment*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, pp. 47 y sig.,

<sup>21</sup> Sobre la acepción arendtiana del concepto de solidaridad, Véase, Kohn, C., “Hannah Arendt’s conception of Solidarity as a critique to Liberalism”, en *Pluralism and Law (Proceedings of the 20th IVR World Congress, Amsterdam, 2001.)* vol. 1: *Justice*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2003, pp. 123-130.

sustentan e intercambian una verdadera diversidad de opiniones acerca de fines comunes, en el marco de una racionalidad comunicativa –Habermas *ante litteram*– que amplía el juicio particular de cada quien y le lleva a ejercer un «uso público de la razón». En palabras de Fernando Bárcena, en su reflexión sobre la teoría política de H. Arendt, “*La cultura política de la ciudadanía se manifiesta, de ese modo, en la habilidad del ciudadano para enjuiciar políticamente*”.<sup>22</sup>

Una «comunidad política» es, para nuestra autora, un concepto relacional que anima y sostiene la libertad y el autogobierno. Si queremos que la sociedad civil tenga tal acepción, en su seno se debe estimular la voluntad de los ciudadanos a debatir y participar en acciones de cooperación colectivas, que permanentemente se lleven a cabo en la arena política. Cabe acotar aquí, que el ‘límite interno’ de los ciudadanos se encuentra en el grado de capacidad de juicio intersubjetivo que se forma a partir del respeto a la pluralidad. Pero la pluralidad no es punto de inicio ni meta de llegada; es un requerimiento para una vida en común que se basa en la mutua persuasión y en los acuerdos alcanzados.

Ésta sería la verdadera precondition de la libertad política, sin la cual la experiencia se vuelve completamente ‘superficial’.<sup>23</sup> Más aún, la comunidad «política» de ciudadanos como sujeto del “*poder comunicativo*” (categoría que Habermas<sup>24</sup> le endilga a Arendt) y de la acción, en búsqueda de la libertad, implica una noción fuerte de ciudadanía que tiene un sentido existencial y compromete toda la identidad. El hombre en tanto ciudadano ha de poseer una sólida formación moral (no basta sólo con la mera tolerancia), que implique, principalmente, el respeto por las convicciones de los *otros*.

El requisito para incentivar y coordinar la participación ciudadana es el surgimiento y la consolidación de una comunidad política, en la que se manifiesta la pluralidad de identidades e intereses presentes en la sociedad, y el esfuerzo mancomunado, para emprender el proyecto político que esa sociedad se ha propuesto realizar. Tan solo desde este sentimiento de pertenencia que nos proporciona una identidad –como miembros activos de una comunidad política– y desde el *sensus communis*, y el *ethos* que la conforman, en tanto *koinonía*, podríamos asimilar el alcance de los acuerdos que habría de asumir una «ciudadanía» políticamente comprometida. Madurar esos compromisos es algo que se puede *aprender* a hacer, es decir, es una meta de la educación cívica

---

<sup>22</sup> Bárcena, F., *El oficio de la ciudadanía: Introducción a la educación política*, Barcelona, edit. Paidós, 1997, p. 214.

<sup>23</sup> Véase, Arendt, H., *La condición humana...*, *op. cit.*, pp. 71-77.

<sup>24</sup> Véase, Habermas, J.: *Facticidad y validez ...*, *op. cit.*, pp. 214-218.

Bajo estas premisas, una comunidad política de ciudadanos – asumida, si se quiere, como el «deber ser» de la sociedad civil– ha de configurarse, en un primer momento, como una práctica emancipadora sustentada en el fomento del ejercicio de la crítica, del respeto mutuo, de la solidaridad, así como, en la valoración de la racionalidad comunicativa del discurso propio y del ajeno y, en un segundo momento, como el medio facilitador para la incorporación activa de los ciudadanos a la vida pública, en un proceso que conllevaría necesariamente a la democratización de las relaciones humanas. Esta doble secuencia, que corresponde a los cometidos de la ética del discurso y de la *praxis* política, no es otra cosa que el desglose de un único proceso formativo del género humano –en modo alguno lineal o anticipable, sino discontinuo, impredecible, conformado a través de múltiples mediaciones– orientado primariamente a fomentar, siempre dentro del contexto de la interacción social, la capacidad reflexiva del sujeto y la definición de su propia identidad y, desde esta auto-constitución moral –para utilizar una expresión de Foucault– hacia la conformación de un sujeto-ciudadano, capaz de defender sus derechos, y que sea participante comprometido con la práctica de la democracia, que la asuma como proyecto de realización colectiva; como una forma de vida o forma de vivir.

En consecuencia, para Hannah Arendt, la democracia no puede ser una forma de gobierno en el que es suficiente que un dirigente político y su partido obtengan la anuencia de una mayoría de la población para detentar el poder, sino que ella debe ser concebida, más bien, como el resultado de la deliberación y acción conjunta de los ciudadanos, fundamentada en la pluralidad de individuos, desiguales por naturaleza, que, sin embargo, son ‘construidos’ como políticamente iguales, al participar como integrantes de una «comunidad política», que se constituya como escenario para defender sus derechos individuales y cumplir con sus deberes cívicos, en pro del bien común.

Insisto, finalmente, en que el modelo arendtiano de «comunidad política» –en el que vendría a concretarse, en términos teóricos, la condición «agonal» (i.e., valerosa y entusiasta) de la ciudadanía participativa– nos ha aportado a nuestro presente su fuerza crítica y aglutinadora, a saber: la de construir y multiplicar distintos espacios públicos y canales políticos, cuyo *telos* sea el desarrollo de una sociedad civil políticamente organizada, para que nosotros, los ciudadanos, logremos alcanzar nuestra verdadera condición: «la libertad».

## Ciudadanía compleja y asociaciones ('políticas') voluntarias en Michael Walzer

*“La sociedad civil (...) es un ámbito de cooperación, un espacio donde los ciudadanos aprenden a trabajar juntos en pos de sus intereses comunes; y esa procura compartida de sus intereses les fuerza a entrar en el terreno político en el más amplio sentido; les prepara y les pide, al menos de vez en cuando, que desempeñen el papel de ciudadanos”*”

Michael Walzer (2001)

Este epígrafe de Michael Walzer sintetiza uno de los temas más novedosos de la teoría de la democracia contemporánea, a saber, la relación: «ciudadanía–sociedad civil». Para su comprensión resulta conveniente exponer, en primer lugar, las características de ambos conceptos con la finalidad de establecer los elementos más relevantes del planteamiento del autor y, en segundo término, las implicaciones políticas que resultan de esa relación.

Para este profesor emérito de la Universidad de Princeton, la ciudadanía es una noción que hace referencia a la condición de un individuo que, como miembro de una comunidad determinada, se encuentra histórica, jurídica y culturalmente vinculado por un sentimiento de relación afectiva con su ‘ciudad’; y, en consecuencia, *“disfruta de las prerrogativas y (...) asume las responsabilidades que devienen de esa pertenencia”*.<sup>25</sup>

Esta concepción general de ciudadanía se enraíza en dos tradiciones, la judía y la greco-romana, es decir, respectivamente, el horizonte ethno-ético («la responsabilidad» y «la idea de comunidad») y el horizonte político-jurídico («los derechos cívicos de los ciudadanos»), cimientos que aluden, obviamente, a diferentes contextos y, por lo tanto, proveen, aunque amalgaman, objetivos discordantes.<sup>26</sup>

Michael Walzer sostiene que, asumir la relevancia de estos dos *backgrounds*, a los que luego se les une un tercero: “la cosmovisión moderna”, es imprescindible para comprender la discusión entre el comunitarismo y el liberalismo con relación a ¿cuáles son las condiciones de posibilidad que requiere una sociedad democrática en la época actual? En efecto, la primera corriente, (el comunitarismo) demanda la acción pública de los ciudadanos, la búsqueda del bien común plural, el respeto entre distintas

---

<sup>25</sup> Walzer, M., *Guerra, política y moral*, Barcelona, edit. Paidós Ibérica, 2001, p. 152.

<sup>26</sup> Véase, Walzer, M., *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza edit., 1996, p. 35 y p. 116.

tradiciones, la libertad positiva, la solidaridad, ...; mientras la segunda, (el liberalismo), reivindica la primacía del individuo, el procedimentalismo legal como precondition para la representación política, los derechos universales, la libertad negativa, etc. En ambas perspectivas nuestro autor ve aspectos positivos, salvo cuando desconfía de los etnocentrismos excluyentes, en el primer caso, y del egoísmo exacerbado, en el segundo. De aquí que argumente que algunas culturas al ser coercitivas precisan de un individualismo corrector, empero, cuando el atomismo se vuelve omnipresente, la sociedad necesita contrarrestarlo con la igualdad multicultural. En síntesis, lo que, en realidad, propone Walzer es, que el comunitarismo y el liberalismo se complementen, ya que al controlarse mutuamente estarían más capacitados normativa y políticamente para modular el funcionamiento de una sociedad democrática, *de y para* los ciudadanos.<sup>27</sup>

Frente a estas dos corrientes contrapuestas, que se han arraigado dentro de la praxis de la democracia actual, Michael Walzer hace un recorrido histórico-contextual para concluir, en línea con Hannah Arendt, que el proyecto ilustrado de la modernidad<sup>28</sup> (es decir, su legado formalista, ahistórico e individualista,<sup>29</sup>) trastocó los vínculos identitarios de los ciudadanos, que conllevó al surgimiento de los antagonismos de clase («lo que tienes es más importante de lo que eres»), y que, por esa razón, fue la doctrina demo-liberal la que se consolidó como la hegemónica, y, por ello, enfila su diatriba contra esta última.

El filósofo político norteamericano sintetiza en tres, los *defectos*<sup>30</sup> del liberalismo 1) Exalta la razón instrumental, 2) Deshecha las pasiones, y 3)

<sup>27</sup> Véase. Otchet, A., “Hablando con Michael Walzer, Un filósofo a contracorriente”, *The UNESCO Courier*, Vol. 53, No. 1, 2000, pp. 46-50.

<sup>28</sup> Walzer alude, en particular, a Rousseau y a Kant, quienes establecieron “*los fundamentos filosóficos modernos de la noción de ciudadanía*” (sic.), y a la Revolución Francesa y sus implicaciones ideológico-políticas; que fueron las causas de una ‘ruptura de la tradición’, la cual estableció la ciudadanía como identidad autónoma y participativa, sustituyéndose así el dominio religioso y la ‘lealtad’ feudal por una sociedad contractual que permitió la movilidad social. (Véase, Walzer, M., *Guerra, política y ... op. cit.*, pp. 154-159).

<sup>29</sup> Véase, Benhabib, S., *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, Barcelona, edit. Gedisa, 2006, p. 39.

<sup>30</sup> Véase, Walzer, M. *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo*, Madrid, A. Machado Libros, 2004. (Jesús Ojeda ha desarrollado este punto de la crítica de Walzer al Liberalismo, con gran versatilidad, en su ensayo: “Michael Walzer: Democracia plural y liberalismo político”, en: Astorga O.; Kohn, C., y Ojeda, J., *La democracia radical*, ..., *op. cit.*, esp. pp. 178-185).

Estimula el individualismo. Como no podemos detenernos en cada uno de estos “defectos”, voy a resumir sus críticas de manera muy concisa; Con relación al primero, el escollo surge cuando se apela a la racionalidad para aplicar una cosmovisión (ético-política) universal, como la de John Rawls y Jürgen Habermas, desconectada de los tejidos plurales, evadiendo, así, otras formas más subjetivas de moralidad, y, especialmente, la dimensión conflictiva de las acciones humanas. “*La racionalidad liberal –asevera Walzer– no reconoce que los diferentes intereses y los compromisos ideológicos son muchas veces irreconciliables*”.<sup>31</sup>

En cuanto al segundo, el teórico político estadounidense reitera que, al omitir las pasiones, el liberalismo comete un grave error porque no comprende el importante papel de los afectos en la política, ni tampoco se percata de la necesidad de encausar los diversos modos de actuar que tiene la pasión. A su juicio, las pasiones son impulsos esenciales en la construcción de identidades políticas capaces de asumir que el reconocimiento a la diferencia, no es otra cosa que “*una versión ampliada de la ‘amistad aristotélica’ (...) suele tener que ver con personas que reúnen (...) las convicciones y las pasiones, la razón y el entusiasmo, en una relación inestable*”.<sup>32</sup> Aunque, Walzer está consciente de que es «una historia común no exenta de conflictos»,

Es en este sentido, que nuestro autor comparte con los comunitaristas, las tesis medulares de éstos, con relación a la idea de que el sujeto desvinculado favorece la desintegración de los lazos afectivos y la pérdida de la identidad colectiva, en las sociedades multiculturales actuales, en menoscabo de la vida pública; y coincide también con ellos, en que la idea liberal de limitar las funciones del Estado tan solo a los temas de seguridad (Nozick) deja a los ciudadanos subyugados a la tiranía del mercado globalizado.<sup>33</sup> Como corolario, esta condición de fragilidad de las relaciones humanas ha conllevado a que muchas personas se constriñan a sus propios intereses, a recluirse en un mundo privado ajeno al ámbito público; a la prevalencia de un ominoso *individualismo*; este sería “el tercer defecto”, Frente a esta situación de desarraigo de los ciudadanos, aupada por el liberalismo, cabría preguntarse: ¿cómo resuelve Walzer el dilema entre libertad e igualdad, es decir, la posibilidad de los individuos de asumir

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>32</sup> Walzer, M. *Razón, política y ...*, *op. cit.*, pp. 84-85.

<sup>33</sup> Para ahondar en las coincidencias y divergencias de Walzer con los comunitaristas, véase el magistral ensayo: “Walzer: justicia y abstracción”, en Mulhall, S y Swift, A. *El individuo frente a la comunidad: El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1996, pp. 177-221.

libremente su condición de ciudadanos, en comunidades altamente heterogéneas o en Estados pluriculturales signados por la desigualdad?. A su juicio, las desigualdades no se evitan por medio de la tolerancia, y la pretensión de concentrar las diferencias étnicas y religiosas en el ámbito de lo privado (Tesis de Rawls); no hay tal cosa como una «sociedad de individuos libres e iguales», ajenos a un proceso de socialización. En palabras de Walzer: “El objetivo del igualitarismo político es una sociedad libre de dominación. Tal es la magnífica esperanza invocada por la palabra «igualdad» (...) no es la esperanza de la eliminación de las diferencias, no hay razón para que todos tengamos la misma cantidad de las mismas cosas”.<sup>34</sup>

Ciertamente, debemos percatarnos de que los “bienes son heterogéneos”, de que en cada una de las esferas sociales se le deben adjudicar diferentes significados a los recursos y oportunidades, sean: políticos, económicos, educativos, socioculturales..., en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes, y, obviamente, los ciudadanos, en su multiplicidad, no pueden ser excluidos de las discusiones acerca de los límites y significados de las esferas ni de los bienes distribuidos dentro de ellas, de modo que, una teoría de la «igualdad compleja» debería tomar en cuenta que no existe un solo criterio (universal) de equidad por el que quepa ponderar la repartición de recursos, sino que es necesario atender las peculiaridades de cada ámbito, evitándose así todo intento de ‘colonización’ de unas esferas por otras (por ejemplo, la esfera económica por la burocracia estatal, o viceversa), por lo que ningún bien social habrá de ser utilizado como medio para el monopolio del poder político, riqueza, honores y cargos en las mismas manos.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Walzer, M., *Las esferas de ... op. cit.*, p. 11. (Para Walzer, el tema más importante de la filosofía actual es la crítica a la desigualdad. Piensa que una de las debilidades de la teoría liberal es el no haber prestado suficiente atención a este punto, sobre todo en relación con las asociaciones voluntarias. Véase, Walzer, M., *Terrorismo y guerra justa*, Barcelona, edit. Katz, 2008, p. 71).

<sup>35</sup> Walzer argumenta que si se desea hacer de la igualdad un objetivo central de una política que respete al mismo tiempo la libertad, es necesario abandonar la idea de una igualdad formal-universal y sustituirla por la fórmula de la «igualdad compleja», es decir, que no es posible una justa distribución de bienes sin tener en cuenta una multiplicidad de criterios (valoraciones, jerarquías y distribuciones de poder, que pudieran ser en un comienzo desiguales, aunque considerados aún como legítimos en sus ámbitos específicos) que reflejen la diversidad de dichos bienes sociales (que no son sólo de naturaleza material) y el significado que les son atribuidos por cada comunidad diferenciada. (Véase, Walzer M., “Liberalism and the Art of Separation” en *Political Theory*, Vol. 12, No. 3, 1984, pp. 315-330).

Para que esta propuesta pueda ponerse en práctica se requiere que el ciudadano esté «políticamente educado»; es decir, que esté bien informado, y que sea capaz de reflexionar críticamente, acerca de los problemas políticos y sociales fundamentales que aquejan a su entorno inmediato, pero sin perder la perspectiva nacional e internacional, en suma, apto para deliberar, persuadir y actuar en los asuntos públicos;<sup>36</sup> y, como mínimo, consciente de sus derechos y responsabilidades como integrante de una comunidad multicultural. Su formación se logra por varias vías tales como la escuela, la afiliación a congregaciones políticas o socio-culturales, las iglesias, los sindicatos e, incluso, las juntas comunales.<sup>37</sup> Se evitaría así la obediencia ciega a una autoridad y los ciudadanos se unirían en «asociaciones voluntarias» (como vimos, Arendt, los denomina “*consejos populares*”) mediante compromisos, con el fin de instituir y controlar a una autoridad política, que siempre les será subalterna; pero, sobre todo, el objetivo de esas «redes asociativas de la sociedad civil» sería: proveer las diferentes formas de expresión («cooperación») política de los ciudadanos y una efectiva «disposición cívica» para «la vida buena» y «la libertad».<sup>38</sup>

Esta propuesta, como veremos a continuación, persigue liberar a la sociedad de los efectos perniciosos del igualitarismo formal, del vacío cívico, y lograr que las diferentes estructuras de la sociedad se compensen para evitar las injusticias en las dinámicas de la acumulación y de la exclusión. El «pluralismo» es, para nuestro autor, un valor dinamizador indispensable para que estos fines logren realizarse, en tanto posibilita a que las diversas concepciones de ‘vida buena’ puedan reconocerse dentro de un ámbito de co-responsabilidad que no se circunscribe, tan solo, al ámbito de la mera tolerancia.

Este ‘péndulo’ hacia «la pluralidad» debe estar presente en múltiples áreas: la participación política, la igualdad social, la voluntad de asociación e incluso en el ámbito de las cofradías religiosas; siendo, de este modo la categoría clave para una sociedad democrática, es decir, aquello que se exige

---

<sup>36</sup> Véase, Walzer, M., *La esfera de la ... op. cit.*, México, F.C.E., 1997, p. 42. En cambio, la comunidad moral se caracteriza por la homogeneidad. Los miembros comparten bienes sociales comunes: poder, riqueza, roles, valores, entre otros. Walzer coloca como ejemplos de este tipo de comunidad a la Atenas clásica y a las comunidades judías medievales.

<sup>37</sup> Véase, Walzer, M., *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, edic. Paidós Ibérica, 1998, pp. 83-88.

<sup>38</sup> Véase, Walzer, M., *Pensar políticamente*, Barcelona, edit.. Paidós, 2010, p. 190. y, también, ID., “The Civil Society Argument, en Mouffe, Ch., *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community*, London, Routledge, 1992, pp 104-106.

a “grupos y asociaciones cuyos miembros se reúnen para mantener un modo de vida, fomentar un concepto de «justicia» o defender un determinado conjunto de intereses”,<sup>39</sup> siempre y cuando, su objetivo sea la lucha por la libertad, la igualdad y la solidaridad.

Sin ese rico y denso tejido asociativo, la vida política corre el riesgo de entrar en los «tiempos oscuros», esto es, en esos momentos en los que el espacio público se ve atrofiado y puede llegar a desaparecer. Esta idea de participación a través de una red de instituciones y asociaciones, formales e informales permite que el poder se convierta en una experiencia real en la medida en que los «asuntos comunes» sean, por así decir, físicamente tangibles para unos participantes que podrán negociar de forma autónoma sus propias preocupaciones inmediatas. Interpretada de esta manera, la libertad política tendría más alcance que el de una garantía constitucional de los derechos de los ciudadanos.

Es así como, los integrantes de las diversas agrupaciones, democráticamente establecidas, instituyen múltiples escenarios para realizarse, pueden actuar cooperando en las varias esferas en las que deciden participar y obtener, de este modo, mayor poder político, satisfaciendo sus propios intereses plurales, pero sin dejar de reconocer las prioridades de los Otros. No obstante, Walzer (al igual que Arendt, como hemos visto) argumenta, que el compartir no siempre se da por la vía del consenso y que insistir en establecer, por la fuerza, la armonía entre los seres humanos podría ser un subterfugio para impedir la diversidad de opiniones y los conflictos entre egos manipuladores, lo cual conllevaría a la «negación de lo político». Por último, el ciudadano debe estar dotado de los derechos fundamentales y de las libertades civiles y personales que un Estado debe garantizar. Dotación que, a su vez, lo compromete, como miembro de una comunidad local y nacional, a poner en práctica la convivencia como una tarea de ciudadanía democrática que posibilita el acuerdo en la diferencia; a propiciar la solidaridad que no es otra cosa que el reconocimiento de que todos los hombres y mujeres han contraído obligaciones en virtud de su sociabilidad; y en situaciones de tragedias colectivas ayudar humanitariamente, pero una ayuda que, logre articular, también a futuro, la caridad y la justicia, la predisposición espontánea y el deber.<sup>40</sup>

Se podría señalar, entonces, que en el ciudadano confluyen tres distintas maneras de proyectarse, cada una con sus respectivas responsabilidades, cualificaciones, habilidades y derechos, aunque todas

<sup>39</sup> Walzer, M, *Guerra, política y ... op. cit.*, p. 125.

<sup>40</sup> Véase, Walzer, M., “Sobre el humanitarismo, ¿Ayudar a los demás es caridad, deber o ambos?,” en *Foreign Affairs*, Vol. 90, No. 4, 2011, p. 73.

complementarias. Walzer se refiere a su trayectoria individual dividida en roles sociales e intereses. El individuo (*self*) asume en un día o semanalmente muchos papeles: padre, trabajador, profesional estudiante, comerciante, etc. Todo en función de ciertos bienes disponibles o de las realizaciones que exige cada esfera de justicia. El segundo rol responde a sus diferentes identidades tales como la familiar, la de género, la política, la religiosa, la nacional, entre otras. El individuo “*se identifica a sí mismo con diferentes historias, tradiciones, rituales, fiestas y, sobre todo, con diferentes grupos de gente, incorporada, como si dijéramos, en una más amplia individualidad*”.<sup>41</sup> En su tercera condición, el individuo se encuentra fraccionado por sus principios, valores e ideales. De esto se desprende que escuche más de una voz moral, lo que, a su vez, le permite asumir una posición crítica con respecto a sí mismo y a los valores que le fueron transmitidos, aunque el precio sea la incertidumbre, la duda, la angustia existencial. He aquí el punto de encuentro entre una «ciudadanía compleja» y una «sociedad pluralista».<sup>42</sup>

Este punto de encuentro es definido por nuestro autor como aquel valor ínsito en el ciudadano que se desarrolla por medio de la actividad política democrática, y el ámbito más propicio para ese florecimiento es, precisamente, la «sociedad civil», que él caracteriza como “*terreno de fragmentación y lucha, pero también de solidaridades concretas y auténticas*”.<sup>43</sup> Los sujetos asociados de forma no coaccionada aprenden a participar políticamente, a interesarse por las cuestiones públicas en la gran escuela que es la *societas civilis*, espacios para crear vínculos fraternales indispensables y diferenciados que garanticen que cada miembro disfrute de la «vida buena» que ha elegido, que la pueda desarrollar como integrante de *asociaciones voluntarias*, como sujeto de derechos y deberes, y como cultivador de la herencia multicultural–nacional.<sup>44</sup>

La sociedad civil (política) walzeriana es amplia y pluralista porque está abierta a afiliaciones multifuncionales, sea para satisfacer necesidades

---

<sup>41</sup> Walzer, M., *La moralidad en el...*, op. cit., pp. 115-116.

<sup>42</sup> Tanto Arendt como Walzer han insistido en el carácter pluralista de la condición humana y de las culturas, pero, el pluralismo walzeriano abarca también los bienes y la distribución de éstos.

<sup>43</sup> Walzer, M., “Democracia y sociedad civil” en *Dissent*, primavera 1991, ensayo traducido e incluido en Del Aguila, R., Vallespin, F., y otros, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza edit., 2007, Cap. 13, p. 383.

<sup>44</sup> Walzer afirma que existen múltiples formas de ‘vida buena’ que se realizan en variados contextos, y que no se agotan en el ideal de la participación política unitaria sustentada por la *real politique* de los republicanos, tampoco tienen suficiente poder político si se las considera aisladamente. (Véase, Walzer, M., *Pensar políticamente*, op. cit., pp. 177-201).

materiales o espirituales inmediatas, o con el fin de promover causas políticas diversas. Ella, afirma Walzer, “es un proyecto de proyectos. Requiere de muchas estrategias organizativas diferenciadas (...) Supone la adquisición de una nueva sensibilidad hacia lo local, lo específico, lo contingente”.<sup>45</sup> En la medida en que se conformen multitud de agrupaciones, más democráticas, libres y equitativas habrán de ser las sociedades en las que vivimos. Empero, cuando las actividades de algunas asociaciones están concebidas de manera estrecha o particularista, “necesitan de una corrección política”. Walzer denomina a ese planteamiento: «asociacionismo crítico», para sustentar que las asociaciones de la sociedad civil pueden requerir reformas orientadas por los principios de la ciudadanía.<sup>46</sup>

Más aún, sostiene que la libertad de asociación es una virtud cardinal de la sociedad civil ‘democrática’, empero, se comete un error al pretender universalizar dicho valor y creer que *todas* las asociaciones de los individuos son voluntarias. Obviamente, los individuos no siempre eligen libremente con quién vincularse, “antes bien” –arguye–: “la mayoría de nosotros nos encontramos ya en grupos que nos vienen dados, y tales grupos son, sobre todo, aquellos de los cuales nos puede parecer más importante formar parte”.<sup>47</sup> Estas asociaciones involuntarias, que se les presentan a los seres humanos desde su nacimiento, conforman y afianzan su identidad, y son el motivo más inmediato de la desigualdad, pues los atan a lugares determinados o a diferentes estratos en la jerarquización social.<sup>48</sup> Como corolario, no es posible defender la idea de que los humanos son capaces de liberarse totalmente de las cadenas que los vinculan con su comunidad, como lo pretendieran Robert Nozick y Richard Rorty.

Para Walzer, la versión iusnaturalista, que los seres humanos nacen libres e iguales, o la de los posmodernistas, que los individuos pueden concebirse a sí mismos partiendo de la clarividencia y no por el destino,<sup>49</sup> no tienen sustento en la realidad. Contra-argumentará:

<sup>45</sup> Walzer, M., “Democracia y sociedad ... *op. cit.*, p. 384 y p. 394.

<sup>46</sup> Véase, Walzer, M., “The Civil Society ...”, art. cit. pp. 106-107.

<sup>47</sup> Walzer, M., *Razón, política y ... op. cit.*, p. 11.

<sup>48</sup> Véase, *Ibid.*, pp. 15-17. Michael Walzer sostiene que el mayor problema de la desigualdad es que se acaba traduciendo en dominación y privaciones radicales. La tendencia que prima es que los individuos excluidos y pobres no buscan organizarse, mientras que los clanes poderosos, los partidos políticos consolidados, las cofradías religiosas, no suelen ser pobres ni permanecer dominados por mucho tiempo. (Véase, Walzer, M., “Democracia y sociedad ... *op. cit.*, p. 386).

<sup>49</sup> Walzer parafrasea a Richard Rorty. (Véase de este autor, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, edit. Paidós, 1995, pp. 15-19).

*“Si intentamos abandonar todas las sujeciones que no son producto de nuestra decisión, nos percataremos que, en tanto sujetos, no nos hemos podido constituir, íntegramente y de forma autónoma, a nosotros mismos al margen de una familia, una cultura o un Estado”,[–y añadirá–] “la única opción posible es por medio del reconocimiento recíproco en el proceso de la conformación de asociaciones voluntarias al operar sobre ellas”*.<sup>50</sup>

¿De qué manera?: cuando nos distanciamos de nuestras identidades originarias porque con el transcurso del tiempo (la educación, las influencias de otras culturas, etc., nos hemos convertido en sujetos más autónomos y críticos; nos percatamos que aquella comunidad a la que aún pertenecemos sigue manteniendo fines que ya no compartimos y será nuestra decisión mantenernos como miembros, pero intentando modificar lo que consideramos periclitado, o decidimos abandonarla y nos integramos a otra comunidad, pero siempre que concordemos racionalmente con los fines de esta última; por eso afirma que, una ciudadanía democrática real se constituirá sólo cuando se reconozca «la pluralidad», como marco desde el cual los individuos podrán ejercer su libertad y defender su derecho a la igualdad, al tomar sus propias decisiones respecto de los bienes que les son caros, y ser respetados por ello.

Sin embargo, este ejercicio de la libertad entre miembros de culturas diferentes puede traducirse en conflictos y para evitarlos, los demo-liberales separan el ámbito privado del público, controlando así la acción libre de los individuos para mantener el orden.<sup>51</sup>

En confrontación con esta solución, Michael Walzer –y en esto consiste su ‘democracia radical’– postula la creación y florecimiento de una gran variedad de asociaciones voluntarias, ‘acreditadas’ por una «sociedad civil» ‘polítizada’, las cuales deben estar conformadas por hombres y mujeres que participen como entusiastas activistas de movimientos políticos o socio-

---

<sup>50</sup> Walzer, M., *Razón, política y ... op. cit.*, pp. 16-17. Es en las asociaciones voluntarias de la Sociedad Civil, no en los Estados, donde los miembros comparten bienes sociales comunes: prestigio, riqueza, roles, valores, entre otros. Walzer señala como ejemplos de este tipo de comunidad a las polis griegas y a las comunidades judías medievales.

<sup>51</sup> Reitera Walzer: “Nos movemos en dirección de la libertad cuando abrimos caminos para el cambio social en las asociaciones involuntarias (...) la libre elección depende del reconocimiento a la diversidad y del respeto a las voluntades individuales de los miembros y lo mismo ocurre con la política igualitaria” (Walzer, M., *Razón, política y ...*, *op. cit.*, p. 40). Con estos señalamientos, Walzer se aleja de los comunitaristas y se acerca a los liberales.

culturales, y de cualquier otro *espacio de asociación humana sin coerción*. Serían *redes de relaciones* que resulten de diversas formas de expresión ‘política’ por las que puedan fluir los afectos, la responsabilidad por los otros, y una determinante disposición cívica a actuar. Es así como los ciudadanos ejercerían su libertad, lograrían sus reivindicaciones y controlarían a los dirigentes políticos de su comunidad local y nacional.

Son tres los aportes cardinales que Walzer le atribuye a la construcción de una sociedad civil, democrática y pluralista: (1) Permite a los ciudadanos abandonar su aislamiento como individuos (o miembros de etnias) e incorporarse como participantes activos en grupos de apoyo mutuo, sin distinción de raza o clase; (2) Incentiva a las personas a convertirse en agentes que pueden ayudar para que se distribuyan los bienes sociales de acuerdo con los criterios de justicia de cada esfera particular a su localidad (Educación, Salud, Barrio, etc.); y (3) Proporciona a los ciudadanos, canales adecuados para intervenir socio-económica y políticamente en aquellos asuntos en los que estén verdaderamente interesados. Según su criterio:

“[sólo cuando] *el mercado se imbrica en la sociedad civil, [puede ser] controlado de manera efectiva y permanece abierto a iniciativas, tanto privadas como comunales, de modo que puedan paliarse los resultados desiguales...* [El éxito] *dependería del poderío y de la densidad de las redes asociativas*”,<sup>52</sup> (especialmente si se han conformado en comunidades políticas).

Empero, no son inanes los peligros latentes. Las asociaciones voluntarias de la sociedad civil son estructuras organizativas imperfectas de justicia social, por lo que pueden monopolizar ciertos recursos en beneficio exclusivo de algunos de los miembros de la comunidad, al no percatarse o no reconocer las desigualdades que se engendran. Es en esta situación que Walzer aceptaría aplicar los límites constitucionales que exige la corriente demo-liberal. Tampoco son inmunes al mecanismo de predominio y monopolio<sup>53</sup> cuando la comunidad es permeada por sectas religiosas o ideologías que históricamente han impuesto sus dogmas, o partidos políticos que sustentan posiciones intolerantes (el caso del partido republicano hoy, en USA), etc., es decir, cuando se omiten los procesos normales de deliberación y participación social amplia. Igualmente, es crítica la

<sup>52</sup> Walzer, M., “Democracia y sociedad ...” *op. cit.*, p. 386.

<sup>53</sup> El «predominio» se refiere a la capacidad abusiva de ciertos individuos que monopolizan un bien, al poder manipularlo en beneficio propio, afectando así a otros grupos. (Véase, Walzer, M., *Las esferas de ...*, *op. cit.*, p. 24).

preponderancia actual de las elites empresariales y políticas frente a la cada vez más menguada capacidad de protesta cívica por parte de las aún muy frágiles sociedades civiles, las cuales, obviamente, no están preparadas para afrontar la exclusión social; y, no menos importante, que las minorías marginadas difícilmente encuentran espacio de integración en los grupos ya establecidos socialmente. Nuestro autor hace especial referencia a los inmigrantes, los desplazados, y los desempleados, “*que salen perdiendo en todas las esferas como víctimas*”,<sup>54</sup> y, mientras el Estado no decida reconocer *de iure* y *de facto* la particularidad y la diferencia, los excluidos no podrán ser socorridos.<sup>55</sup>

Ciertamente, para el teórico político norteamericano, la relación entre la sociedad civil y el Estado ha estado signada históricamente por el antagonismo, no obstante arguye, que lo más importante es que ambos sectores cumplan con sus funciones respectivas. El Estado es “*el terreno o el ruedo limitado dentro del cual se distribuye un muy valorado bien social*”, es decir, el servicio público, “*el cual no es más que un bien entre los demás bienes*”.<sup>56</sup> El es, además, el espacio de protección de los derechos humanos básicos. La democracia ciudadana debe establecer límites a ese Estado para que no extienda, excesivamente su poder; también debe garantizar que quien posea legítimamente los bienes propios de una esfera no pueda desde ellos usurpar los de las restantes, porque en este caso nos hallaríamos ante una dominación ilegítima. Esta interrelación entre la ciudadanía organizada en *redes asociativas* y el Estado, como institución su servicio, sólo se da en democracia, porque el deber del Estado es gestionar para que la co-responsabilidad, en una equitativa distribución de bienes, sea para todos los ciudadanos.<sup>57</sup>

Bajo este nuevo enfoque, las asociaciones voluntarias serían la alternativa que permitirían aunar la noción de un bien común plural, como preponderante e independiente de los deseos e intereses individuales, de modo que la libertad (positiva) implicaría la acción ciudadana de diversas comunidades políticas, con el mayor autogobierno posible; siempre como expresión de procesos deliberativos, y de compromisos resultantes del respeto a la pluralidad democrática. Este *telos*, exigido a la Sociedad Civil, posibilitaría una “apasionada” participación en la esfera pública, una

---

<sup>54</sup> Walzer, M., *Pensar políticamente...*, op. cit., p. 145.

<sup>55</sup> Walzer, M., *Guerra, política y ...*, op. cit., p. 130.

<sup>56</sup> Walzer, M., *Pensar políticamente...*, op. cit., p. 148.

<sup>57</sup> Para Walzer la manera más acertada de “*juzgar las acciones del Estado consiste en observar su capacidad para garantizar la integridad de las diferentes instituciones, incluida la suya propia*” (Walzer, M., *Guerra, política y ...*, op. cit., p. 111).

solidaridad efectiva contra la discriminación, la tiranía y los proyectos totalitarios, lo cual conllevaría, como contrapartida, a un mundo más armónico, aunque necesariamente signado por el reconocimiento de la diferencia. En esto consiste, para decirlo en una acuñación: «la democracia ciudadana», según Michael Walzer.

## A modo de conclusión

Sostengo que los aportes de Hannah Arendt y Michael Walzer en torno a las categorías que articulan y definen la noción de CIUDADANÍA como una “comunidad política” autónoma, con relación al Estado y a los partidos políticos, son de gran relevancia dentro de la discusión actual. Hago esta aserción porque estos autores han reactualizado y resignificado dicho concepto tomando en cuenta su pertinencia, en tiempos en que la sociedad se caracteriza por la incertidumbre, la complejidad y la fragilidad de los derechos cívicos, es decir, está inserta en el escenario de una “modernidad líquida” como la ha tildado Zygmunt Bauman.

Al respecto, cabría afirmar que tanto Arendt como Walzer realizan una síntesis novedosa, entre la tradición greco-judía y la moderna, entre el ciudadano de la comunidad y el individuo como sujeto de derechos y deberes, es decir, han reivindicado la identidad colectiva del ciudadano; relacionando la participación en pro del bien común con la voluntad libre de cada quien para elegir su proyecto de vida personal, asumiendo sus derechos individuales, pero también sus deberes para con el prójimo, evitando, de este modo, tanto la disgregación social como los contextualismos extremos.

En segundo término, estos filósofos, fieles a la tradición cívico-republicana, han insistido que lo público es el espacio fundamental para el ejercicio de la libertad positiva: la que se traduce en la capacidad de trascender creativamente lo dado y en la decisión para pertenecer a diferentes grupos que no se configuran, exclusivamente, desde la perspectiva de una identidad cultural, racial o nacional, sino como expresión de la pluralidad. Por otra parte, insisten en que sólo en la esfera pública se dan los procesos deliberativos y de acuerdos, para la conquista de la vida buena y para la *eudaimonía*.

Para finalizar, considero que tanto Arendt como Walzer no se propusieron ofrecer una teoría holística –a la Hegel o a la Marx– al abordar los tópicos analizados en esta ponencia. Tampoco se plantearon dar respuestas definitivas. Sus propuestas ético-políticas son fragmentarias, abiertas a la discusión, e incluso, en algunos momentos son sólo sugerentes

esbozos. Sin embargo, persiguen, aproximarse a la nueva realidad con conceptos que, no obstante su raigambre tradicional, se asumen semánticamente diferentes, para impedir su desgaste y estereotipo. Se preocupan, en el fondo, por los nuevos y complejos desafíos que los ciudadanos en “tiempos de oscuridad” tienen colectivamente.

*Last but not least*, muy en consonancia con las teorías políticas de Arendt y Walzer sobre las condiciones para una democracia ciudadana, he encontrado el siguiente texto del profesor panameño Enoch Adames Mayorga, que resume muy atinadamente la noción de ciudadanía que he querido construir en este ensayo:

*“La concepción de la ciudadanía en su sentido más general debe incorporar hoy la creciente diversidad étnico-cultural, la pluralidad de concepciones y visiones de mundo, como también la creciente heterogeneidad social. En el contexto de un sistema de inclusión/exclusión organizado en torno al poder constitutivo del Estado que tiene como desafío permanente a la sociedad civil, las luchas sociales y políticas en pos de un ciudadano pleno no están circunscritas sólo al plano nacional, (...) tienen a su vez (...) un plano de ejecución que escapa a los poderes y acciones locales”.*<sup>58</sup>

La democracia *de y para* los ciudadanos es una obra en construcción, –“*éticamente tenue*”, dirá Michael Walzer–, la cual, por medio de la educación y la socialización, tiene como objetivo desarrollar la capacidad de los ciudadanos para deliberar, concertar y actuar en los asuntos públicos, pero siempre dentro del ámbito estructurado de asociaciones voluntarias «plurales», organizadas al interno de la sociedad civil-política. Es una forma de «cooperación» que se opone a todas las prácticas de dominación, sean éstas, las producidos por los cogollos de partidos políticos, las jerarquías militares, las elites plutocráticas o las cofradías xenóforas.

---

<sup>58</sup> Adames, E., “La Filosofía y los Problemas de la Política y la Democracia”, en Programa FLACSO/Panamá, *Diálogos de Saberes*, Panamá, Artpía Impresores, 2014, p. 27.