

SOCIEDAD CIVIL Y CIUDADANÍA: DESAFÍOS EDUCATIVOS

CARLOS CULLEN

Filósofo. Universidad de Buenos Aires

SE INVITA A REFLEXIONAR, DESDE UNA PERSPECTIVA FILOSÓFICA, SOBRE UNO DE LOS pilares de la construcción del ejercicio de la ciudadanía, la sociedad civil, así como sus vínculos entre ésta y la sociedad política. El autor ubica a la ciudadanía en una tensión que se reproduce en tres ejes: acción-pasión, pactos-sacrificios y responsabilidad ética-soledad gnoseológica. Destaca, asimismo, la confusión actual entre información y conocimiento, alegría y consumo, como elementos que dificultan la comprensión de lo que debería ser una plena ciudadanía. Aboga por una *distribución democrática del conocimiento*, para lo cual deben revisarse las políticas educativas. Por último, postula como fundamental el papel de la ética para atisbar cómo puede construirse una ciudadanía que genere agencia autónoma y que a la vez sea cuidadosa de sí misma, participativa de manera crítica y *responsable del otro en cuanto otro*.

NACIDO EN SANTA FE (ARGENTINA). ESTUDIOS EN SANTA FE, CÓRDOBA, SANTIAGO de Chile y Buenos Aires. Posgrado doctoral en la Universidad de Freiburg, Alemania. Profesor en diversas facultades de la Universidad de Buenos Aires. Investigador, categoría 1 del Consejo Interuniversitario Nacional de la República Argentina, en el que en la actualidad dirige varios proyectos sobre ciudadanía y derechos humanos. Ha trabajado en diversas universidades de su país y dictado cursos en universidades extranjeras, en grado y posgrado (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Tecnológico de Monterrey, Universidad de Veracruz, en México), Universidad de Québec à Rimpouski (Canadá), Universidad de Magdeburg (Alemania), Universidad de Lérida (España), Universidad Simón Cañas de San Salvador, Universidad Campiñas (Brasil), Universidad de la República (Uruguay) y Universidad del Valle (Cali, Colombia), entre otras. Ha asesorado programas de planificación y desarrollo universitario (UNSE, Argentina). Ha proporcionado consultorías en el país y en el extranjero (México, Bolivia, Uruguay). Es evaluador externo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de la República Argentina (CONICET). Ha desempeñado el cargo de Director de Capacitación Docente (1989-1990),

primero, y luego de Director General de Educación (1990-1992) en la Secretaría de Educación del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Fue coordinador del área de Formación Ética y Ciudadana en el programa de Contenidos Básicos Comunes en el Ministerio de Educación de Argentina (1994-1995).

SOCIEDAD CIVIL Y CIUDADANÍA: DESAFÍOS EDUCATIVOS¹

CARLOS CULLEN

Filósofo. Universidad de Buenos Aires

IMPORTA REFLEXIONAR, EN ESTE CONTEXTO, QUÉ LUGAR ocupa la llamada “sociedad civil”, así como el conjunto de organizaciones y movimientos sociales que en apariencia la definen y se presentan hoy como lugares “privilegiados” de ejercicio de la ciudadanía.

Si bien no es el objetivo de este trabajo, conviene tener presente algunas huellas históricas del concepto de “sociedad civil”, trabajado con fuerza en la filosofía política moderna.

Destaco lo siguiente:

- La sociedad civil actúa como *mediación* entre la “familia” y el “Estado”. Sólo se constituye al romper la “inmediatez” casi natural del lazo social generado por atracciones afectivas y por responsabilidades de conservación y educación, y al producir en su proceso, y necesariamente, el orden político.
- En la sociedad civil “prima” *el sistema de necesidades*, que prioriza la asociación por intereses *particularizados*, fuertemente hegemonizados por el *trabajo* y sus formas sociales de organización.
- La constitución de estos grupos particulares en torno a la satisfacción de intereses “sectoriales” y la organización del trabajo que lo permita, pone a la

sociedad civil un fuerte *acento corporativista y estamental* que, si bien rompe el carácter endogénico de la sociedad familiar, no logra, todavía, abrirse al ámbito de lo público, sino que exige los “cuidados” (o garantías) jurídicos y la presencia de un poder que “vigile y castigue”.

- Es en función de la amenaza a la propiedad y a la seguridad que, en definitiva, se produce el paso a la sociedad política, mediante un consenso básico, que se expresa como *pacto o contrato social*.

La sociedad civil no es ya la sociedad doméstica, pero no es todavía la sociedad política. Como diría H. Arendt, no se ingresa, todavía, a la vida activa, sino que se supera la mera “labor” por el “trabajo”.²

De suyo en la sociedad civil la ciudadanía está constituida, en esencia, por *derechos* que la sociedad política tiene que garantizar.

Esta matriz histórica del concepto de sociedad civil se ha configurado poco a poco desde la hegemonía del “mercado”, en la organización capitalista del trabajo y ha buscado su articulación política desde la categoría de “representación”, buscando que los agentes ya propiamente políticos defiendan los intereses sectoriales en el marco del interés general de una sociedad. En la práctica, esto llevó a diversas formas de “control del voto” y a una lucha por la hegemonía de algunos intereses sobre otros, más que a la construcción del interés común, subordinando desde lo público a lo corporativo. Lo más paradójico es cómo la política misma termina por ser un estamento corporativo: los políticos.

Algunos elementos contribuyeron al protagonismo actual de la sociedad civil:

- Por de pronto, la crisis de las formas representativas de la política. Es decir, la necesidad de criticar la “despolitización” de la sociedad civil, y, al mismo tiempo, la “mercantilización” de la sociedad

¹ En sus orígenes este texto fue una contribución a un libro colectivo sobre educación ciudadana publicado en 2008 por el Gobierno del Estado de Veracruz, en México. La presente versión es una corrección preparada para el Seminario sobre Formación Ciudadana, organizado por la UPN y la Embajada de España, en el Distrito Federal, en mayo de 2008.

² Cfr. H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.

política, y, desde ejemplos claros en el siglo XX, los extremos de totalitarismos y fascismos.

- Por otro lado, las necesidades “particulares” se han convertido en problemas universales, que afectan el *sistema mismo de las necesidades particulares*. Temas como lo relacionado con el género, con el medio ambiente, con la inmigración, con la pobreza creciente han hecho estallar los marcos estrechos de la homogeneización ciudadana, obligando a convertir problemas “sociales” en cuestiones de políticas públicas.

De aquí la importancia de no reducir el concepto de ciudadanía a una categoría meramente jurídica o sociológica. Ante los enormes desafíos de nuestros tiempos es conveniente que pensemos, una vez más, que la ciudadanía no es sino un nombre posible, con enorme carga histórica, para la subjetividad ético-política del hombre. El tema en cuestión es cómo entendemos la condición de ser agentes morales y políticos, y hasta dónde la comprensión de la ciudadanía determina, simula o simplemente anula esta condición que nos define.

Se trata de ver, entonces, las relaciones de la ciudadanía con esta “agencia” moral y política. El horizonte problemático es resistirse a la “despolitización” de la sociedad civil, pero, al mismo tiempo, a la “mercantilización” de la sociedad política. Podemos enunciar la hipótesis de trabajo de este artículo en forma de preguntas:

1. ¿La ciudadanía aumenta hoy nuestra “potencia de actuar”, o acaso la disminuye o la anula?
2. ¿La ciudadanía nos abre a la convivencia justa, o acaso nos incluye al excluirnos?
3. ¿La ciudadanía supone la disponibilidad a la interpelación del otro, o acaso nos ilusiona con una supuesta invulnerabilidad ante toda exterioridad?

Los interrogantes anteriores marcan el itinerario de esta meditación. En la primera pregunta, y según la conceptualización de la Ética de Spinoza, plantaremos cómo opera hoy la ciudadanía sobre la tensión entre acción y pasión, donde se juega lo que Deleuze, interpretando a Spinoza, llama la “diferencia ética”.³

En relación con la segunda hipótesis-pregunta nos interesa indagar a la ciudadanía como operadora en la tensión básica del contrato social: la razonabilidad de la persona moral autónoma, como supuesto contrayente (Rawls⁴), y la reducción a “*homo sacer*” (víctima no sacrificial, Agamben⁵) de este mismo contrayente, que entrega al soberano la potestad de deci-

dir sobre su vida y su muerte. La paradoja de un “sujeto sujetado” o de un “soberano-súbdito”, es, a no dudarlo, una señal del “malestar en la ciudadanía”.⁶

Por último, y en relación con la tercera interrogación, indagaremos en torno a la tensión entre pertenencia identificante y totalidad refractaria a toda exterioridad, que tensiona hoy la ciudadanía entre lo singular, lo particular y lo universal. La categoría de “vulnerabilidad” acuñada por E. Levinas nos servirá como hilo conductor de la reflexión en este punto.⁷

I. LA CIUDADANÍA ENTRE ACCIONES Y PASIONES

Las definiciones con que inicia Spinoza la parte tercera de su *Ética* pueden orientarnos en la primera meditación que queremos proponer sobre la ciudadanía hoy. “Digo que *actuamos*, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos *causa adecuada*; es decir: cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padecemos*, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino *causa parcial*”.⁸

De lo que nos ocurre en tanto ciudadanos, ¿somos causa adecuada o parcial? ¿Obramos la ciudadanía, o simplemente la *padecemos*?

La ciudadanía siempre se ha entendido como paso de un estado de mera vida natural (la “nuda vita”, le llama Agamben), o de un estado de naturaleza, a un estado de vida política. Este “cambio” que nos ocurre, ¿podemos entenderlo de manera clara y distintiva en virtud de nuestra misma naturaleza, y entonces sabernos causa adecuada del mismo?

Éste es un primer problema de la ciudadanía hoy: saber si somos agentes o meramente pacientes. La condición de ciudadanos, tanto en

³ Cfr. Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, y el libro de G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Les Éditions de Minuit, 1968.

⁴ Cfr. J. Rawls. *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1995, 2ª edición y *Liberalismo político*, México, 1995.

⁵ Cfr. G. Agamben. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vita*, 1, Valencia, Pre-Textos, 1993, y C. Altini, *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005.

⁶ Cfr. nuestra contribución: “Ciudadanía *Urbi et Orbi*”, en el libro que compilamos sobre *El malestar en la ciudadanía*, Buenos Aires, La Crujía, 2007, y el artículo de mi autoría, “Malestar en la ciudadanía”, en prensa en el número 53 de la revista *Metapolítica*, México, 2007.

⁷ Cfr. E. Levinas. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977 y *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.

⁸ B. Spinoza. *Ética*, III. *Definiciones II* (usamos la traducción de Vidal Peña, en la edición de Alianza, ya citada).

el contexto de “la ciudad antigua”, como en el del “Estado moderno”, ha sido objeto de una reflexión filosófica que buscó comprenderla desde nuestra misma naturaleza, y en este sentido, poder presentarla como “obra nuestra”. La idea del “animal político” como la de “contrayentes libres e iguales”, se pensaron como brotando de nuestra propia naturaleza. Si somos “ciudadanos en potencia”, su actualidad puede comprenderse desde esa misma potencia. No importa, en este sentido, que la potencia sea nuestra naturaleza metafísica esencial, o que sea el derecho “natural” como potestad (*ius ut potestas*).

Sin embargo, no parece que comprendamos en forma adecuada ni fácil lo que nos ocurre, en muchas ocasiones, en tanto ciudadanos. Que no consigamos trabajo, que nuestra convivencia esté mediada por el mercado, que no podamos aprender lo que queremos, que nuestros “representantes” no siempre nos “representen”, que ciertos mecanismos burocráticos nos agobien..., por poner algunos ejemplos significativos, no parece algo en lo que obremos, sino, por el contrario, que lo padecemos, o bien, como suele decirse, ¿no puede entenderse! Y éste es justo el problema. Si no podemos comprenderlo de modo “adecuado”, simplemente lo padecemos.

De aquí la importancia de aumentar nuestra potencia de actuar en tanto ciudadanos y no sólo ser pasivos.

Lo anterior tiene dos matices. Por un lado, la necesidad de comprender más y mejor lo que sucede, lo cual tiene que ver con el conocimiento y no únicamente con la información, pues no es lo mismo estar informados que entender lo que pasa. Por otro lado, no es posible comprender en forma adecuada todo lo que acontece por nuestra propia naturaleza, y por lo mismo, no basta sólo el conocimiento. Hay, sin duda, afecciones exteriores e ideas, en nosotros, de esas afecciones. A este complejo de lo que nos afecta, más las representaciones que tenemos de eso, le llama Spinoza: *las pasiones del alma*. El tema aquí es transformar las pasiones que disminuyen nuestra potencia de actuar en pasiones que la aumenten. Es decir, las pasiones tristes en pasiones alegres.⁹

Estas dos tareas, conocer adecuadamente y transformar las pasiones tristes en alegres, constituyen desafíos centrales en la educación de la ciudadanía hoy. Cuantos más agentes alegres seamos, mejores ciudadanos seremos. De aquí la importancia de una ciudadanía reflexiva¹⁰ y, a su vez, resistente a todo intento de disminuir la potencia de actuar.

Es decir, la agencia y la alegría son modos de ser ciudadanos hoy, en oposición a la pasividad y a la tristeza, que son siempre estrategias de dominación o de manipulación de los ciudadanos por parte de quienes ejercen algún tipo de poder.

Esto no es sencillo en una sociedad que confunde información con conocimiento e incluso tiende a transformar el conocimiento en una mercancía más y, por lo mismo, insertarlo en las leyes desiguales del mercado. Tampoco es fácil en una sociedad que tiende a confundir consumo con alegría y así tiende también a transformar la alegría en una mercancía más.

Sólo nos resistiremos a la privatización del espacio público de la ciudadanía, al politizar entonces a la sociedad civil, conocer más y aprender a transformar las pasiones tristes en pasiones alegres. Y esto es una tarea educativa.

La ciudadanía se mueve entre acciones y pasiones. Ningún ciudadano puede ser puro agente. Pero todos los ciudadanos debemos trabajar para aumentar nuestra potencia de actuar, y, en esta misma lógica, transformar los afectos de tristeza, que disminuyen nuestra potencia de actuar, en afectos de alegría, que la aumentan. La condición fundamental para esta forma de entender la ciudadanía es comprender la necesidad de una distribución democrática del conocimiento. Esto se traduce en revisar a fondo las políticas educativas e intervenir en ellas, pero también en aprender, como ciudadanos, a revisar nuestras relaciones con el conocimiento.

II. LA CIUDADANÍA ENTRE PACTOS Y SACRIFICIOS

Hay en la actualidad un marcado acento crítico en relación con las teorías contractualistas modernas, que dieron origen a un concepto de ciudadanía como procedimiento y resultado de un pacto social originario (fundador del Estado moderno).

Para profundizar en qué sucede con la ciudadanía hoy ponemos en tensión dos posiciones relativamente antagónicas: la que considera la ciudadanía desde la idea de la construcción de la soberanía como un espacio público de convivencia social justa, y la que contempla la “fábrica de la soberanía” como un espacio que incluye al excluir. En el primer caso se supone que es necesario atender a la “posición originaria”, como relectura del clásico estado de naturaleza o presocial, mientras que en el segundo caso se supone que lo importante es atender al “acto de ceder la soberanía”, como relectura de la clásica elección de los representantes.

Focalizamos la atención en dos elementos de estas complejas teorías políticas: el *equilibrio reflexivo*, como procedimiento de *reconstrucción* de la posición originaria, y el problema del *estado de excepción*, como necesidad de *deconstrucción* de la idea de soberanía.

⁹ “Vemos pues que el alma puede padecer grandes cambios, y pasar, ya a una mayor, ya a una menor perfección, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y de la tristeza”, Spinoza, *Ética*, III, XI, Escolio.

¹⁰ La categoría de ciudadanía “reflexiva” la utiliza Carlos Thiebaut en un sentido ligeramente diferente del que sugerimos aquí (cfr. C. Thiebaut, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Barcelona, Paidós, 1998. De todos modos esta idea, cercana a la de modernidad “reflexiva” de Giddens, puede ayudar a situar problemas de la ciudadanía hoy. Sin duda, es necesario asumir nuestras posiciones de manera crítica, pero, además, comprender de manera adecuada lo que sucede.

En última instancia en el debate se juega, por un lado, el intento de criticar las motivaciones “utilitaristas” del pacto social (la autoconservación de la vida, al evitar la muerte, y la autorrealización por el trabajo, al defender la propiedad privada¹¹), para sostenerlo desde principios normativos de justicia y, por otro lado, el intento de criticar la lógica excluyente de la soberanía delegada en el pacto social (el biopoder que transforma al ciudadano en víctima de posibles victimarios impunes y que transforma el espacio público en el estado salvaje del mercado).

Una cosa es la ficción de la posición originaria (relectura contemporánea del “estado de naturaleza presocial) y otra es la realidad de la politización de la mera vida natural,¹² cuestionando justo las distancias entre formas inmediatas o casi naturales y formas muy mediatizadas de la subjetividad social (el esquema, por ejemplo, familia, sociedad civil, Estado).

La “ficción” de la posición originaria permite corregir en el aspecto normativo la realidad fáctica de sociedades injustas y de poderes totalitarios, pero no transforma su “ontología”. El resultado es una concepción de la justicia como equidad e imparcialidad, cuyos principios son tomados como los mejores para nuestros juicios maduros, en un equilibrio reflexivo, capaz de reflexionar sobre varias ideas de justicia. Es lo que Rawls llama “liberalismo político”, o concepción puramente política de la justicia como equidad, que es la mejor opción, desde el supuesto que somos individuos libres e iguales, con la doble capacidad moral de tener una idea de justicia y una idea de bien.

La “realidad” de la biopolítica, que inaugura la “paradoja” de la soberanía (estar al mismo tiempo fuera y dentro del ordenamiento jurídico¹³), definida por la decisión sobre el estado de excepción,¹⁴ no puede ser “corregida”: necesita ser “subvertida”. Como se expresa Agamben: “...hasta que no se haga presente una política completamente nueva –es decir que ya no esté fundada en la *exceptio* de la *nuda vita*–, toda teoría y toda praxis seguirán aprisionadas en ausencia de camino alguno, y la “bella jornada” de la vida sólo obtendrá la ciudadanía política por medio de la sangre y la muerte o en la perfecta insensatez a que la condena la sociedad del espectáculo” (*op. cit.*, p. 22).

Es la diferencia entre postular una “reconstrucción” y exigir una “deconstrucción”, entre la nostalgia del estado de bienestar perdido y el horror del estado de malestar alcanzado. Y al ciudadano se le pide o bien un mínimo de “razonabilidad”, para acordar principios de convivencia justa, o

un máximo de “resignación”, para soportar una violencia cotidiana.

La ciudadanía entre pactos y sacrificios. Pactos que implican, al menos, un consenso “traslapado” a disensos posibles. Sacrificios que significan nada menos que la excepción de la *nuda vita*. La *reconstrucción del pacto social* permite entender al ciudadano como “un integrante normal y cooperador de la sociedad durante toda una vida”.¹⁵ La *deconstrucción de la idea de soberanía* permite entender que el ciudadano por lo mismo que está incluido está excluido como *homo sacer*.¹⁶

Todo esto produce una tensión entre los “derechos” ciudadanos, desde el supuesto de que somos personas morales autónomas, capaces de encontrar consensos, al menos el básico de la convivencia bajo principios de justicia, y los “miedos” ciudadanos, a partir del supuesto de que el soberano tiene la potestad sobre la vida y la muerte de cada uno.¹⁷ De aquí la doble necesidad, que es tarea educativa: más participación y resistencia inteligente a todo intento de desubjetivación.¹⁸

Es curioso, Rawls supone que es necesario un “velo de la ignorancia” (relacionado con las posiciones sociales y los bienes de cada uno) para poder plantear la razonabilidad de los principios de justicia, libertad e igualdad, que permiten una ciudadanía autónoma. Foucault, en cambio, analiza en detalle la “voluntad de saber”, la puesta en discurso como razonabilidad, podríamos decir, como técnica del poder represor y dominador, que justo instrumentaliza la subjetividad y tiende a convertir al ciudadano en un “oscuro objeto del poder”.

¹¹ Son, en esencia, los planteamientos de Hobbes y de Locke, en la tradición contractualista moderna.

¹² “...pero, en cualquier caso, el ingreso de la *zōē* en la esfera de la *polis*, la politización de la *nuda vita* como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico” (Agamben, *op. cit.*, p. 13).

¹³ Cfr. Agamben, Ia.1., *Las paradojas de la soberanía*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁴ Es la tesis básica de C. Schmitt: “Teología política”, en *Estudios políticos*, Madrid, Cultura Española, 1941.

¹⁵ Cfr. J. Rawls, *Liberalismo político*, *op. cit.*, p. 42. Un poco más abajo “La idea básica consiste en que, en virtud de sus dos poderes morales (la capacidad de tener un sentido de la justicia y adoptar una concepción del bien) y de los poderes de la razón (de juicio, de pensamiento y la capacidad de inferencia relacionada con estos poderes) las personas son libres. Lo que hace que estas personas sean iguales es el tener estos poderes cuando menos en el grado mínimo necesario para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad”, *ibidem*.

¹⁶ “Hombre sagrado es, empero, aquel a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien lo mate no será condenado por homicidio” (traducción del texto latino de Festo, que Agamben cita en la p. 93 de su obra *Homo Sacer*, ya citada).

¹⁷ “*Vitae necisque potestas*”, fórmula del derecho romano que Foucault analiza en *La voluntad de saber*, I., México, Siglo XXI, 1986, pp. 163 y ss.

¹⁸ Habermas es quizá de los autores contemporáneos que más ha promulgado las democracias participativas, así como la necesidad de insistir en los derechos políticos, y no sólo en los sociales. Su noción de “acción comunicativa” y de “competencia dialógica” son categorías que refuerzan la relación de la sociedad civil y la política. Cfr. también nuestro trabajo: C. Cullen: *Resistir con inteligencia. Reflexiones éticas sobre la educación*, Editorial Pueblo Nuevo y Casa de la Cultura del Maestro Mexicano, México, 2008.

Razonabilidad y disciplinamiento tensionan nuestra ciudadanía. En última instancia esto se traduce en esa sutil tensión entre cooperación, porque somos razonables, y cuidado de sí, porque nos resistimos al disciplinamiento represivo y al biopoder.

La ciudadanía implica derechos, pero nunca con el costo de la pérdida de la subjetividad. La ciudadanía requiere también cuidado de sí, pero nunca con el costo de la pérdida de la igualdad. En esta tensión se juega la libertad ciudadana al liberar la autonomía del disciplinamiento, pero también al liberar el cuidado de sí del aislamiento narcisista.

Las tareas educativas tienen que hacerse cargo de estas tensiones. No se trata sólo de esperar el desarrollo del juicio moral autónomo como etapa evolutiva (la postconvencional, en el lenguaje de Kohlberg¹⁹) o que nos asemejemos alguna vez a las sociedades “bien organizadas” (algo así como “madurez” histórica, prejuicio que suele ilustrarse), y menos de utilizar el saber para “vigilar y castigar”. Se trata de educar a la vez el juicio moral autónomo y el cuidado de sí. Aprender a dialogar de manera argumentativa las diferencias, buscando consensos, pero aprender también a desconfiar del “orden del discurso” que tiende a esconder el poder de dominación en prácticas sociales del saber.

Ya Rousseau, en el *Emilio*, tomó conciencia de lo difícil (y hasta contradictorio) que es educar al mismo tiempo al ciudadano y, simplemente, al hombre.²⁰ Y Rousseau sabía del costo del contrato social: ser súbditos. Quizá por eso insistió en el poder legislador del pueblo soberano (y no sólo de sus representantes) y propuso mecanismos de democracia directa. ¿Cómo lograr la activa participación ciudadana sin perder el sí mismo? ¿Cómo cuidar el sí mismo sin alejarse de lo público, en nombre de la imperturbabilidad, como aconsejaba Epicuro?²¹

Éstos son desafíos de la educación ciudadana hoy.

III. LA CIUDADANÍA ENTRE LA RESPONSABILIDAD ÉTICA Y LA SOLEDAD GNOSEOLÓGICA

Si la ciudadanía se debate hoy entre acciones y pasiones, entre pactos y sacrificios, hay todavía un tercer tema problemático que quisiéramos plantear y que nos lleva –tal vez– a la dimensión más profunda del problema.

En ambos casos, en el aumento de la potencia de actuar como en la autonomía cuidadosa del sí mismo, se trata de un trabajo *crítico*. Porque somos más agentes, cuanto más actuamos “*ex ductu rationis*” (*guiados por la razón*), como dice Spinoza, y somos más agentes, cuanto más *razonables* seamos, en el sentido que Rawls plantea el término.²² Aun el trabajo de transformar las pasiones tristes en alegres (cuando no podemos ser agentes) o el esfuerzo por deconstruir críticamente la soberanía como orden del discurso represivo y dominador (cuando el pacto incluye al excluir), son todas tareas *críticas*, es decir, que suponen reflexión y pensamiento crítico.

En este sentido, la condición de posibilidad de ser un “buen ciudadano” es el conocimiento, sea en el sentido fuerte de ser causas adecuadas de lo que sucede, sea en el sentido algo más débil de poder contar con una idea de principios de justicia y una idea de bien.²³ Tanto la “deducción geométrica” como la “reconstrucción de la posición originaria” y la “deconstrucción genealógica” son, en definitiva, tareas comprensivas, trabajo del conocimiento, que se originan, en última instancia, en la iniciativa de un sujeto que piensa.

En nuestra opinión, estos puntos de vista, ciertamente valiosos para avanzar en la idea de una ciudadanía reflexiva y crítica, son insuficientes para plantear lo fundamental en juego en la ciudadanía: *la relación con el otro*, pero el otro más allá de toda representación de la igualdad o de la diferencia: el otro en cuanto otro.

Podemos ser ciudadanos atentos a la tensión entre acciones y pasiones, pactos y sacrificios, y, sin embargo, creernos invulnerables a la interpelación ética del otro, que como exterioridad radical, no representable, vulnera nuestra ilusoria soledad gnoseológica (por crítica que sea).

La categoría de ciudadanía es, con certeza, agencia ético-política, pero es “agencia” porque primariamente se trata de una “pasividad más pasiva que cualquier pasividad” (Levinas). Tal pasividad inaugura, por iniciativa del otro que interpela, la responsabilidad inmemorial (previa a toda iniciativa del sujeto, que en última instancia será una “respuesta” de acogida y hospitalidad o de rechazo²⁴). Es esta responsabilidad, previa a toda acción, la que hace de la ciudadanía una categoría ética. El esfuerzo por aumentar nuestra potencia de actuar, ser autónomos y razonables, cuidar del sí mismo, se justifica (se hace “justo”) desde esta responsabilidad básica. Porque el otro en cuanto otro, en la “epifanía de su rostro” nos interpela, de manera simple, por su proximidad, su “heme aquí”, independiente de que nos

¹⁹ Cfr. L. Kohlberg. “Estadios morales y moralización”, en *Infancia y Sociedad*, 1992, núm. 18.

²⁰ Cfr. J. J. Rousseau. *Emilio o de la Educación, Libro Primero, apartado II*, Barcelona, Fontanella, 1973.

²¹ En la tradición epicúrea, como lo testimonia Diógenes Laercio y el conjunto de los fragmentos recogidos por Usener, con claridad se afirma que “los epicúreos huyen de la política, como daño y destrucción de la vida dichosa” (Fr. 552, H. Usener; *Epicurea*, Leipzig, 1887).

²² “Las personas son razonables en un aspecto básico cuando, por ejemplo, entre iguales, están dispuestas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y cumplir con ellos de buen grado, si se les asegura que las demás personas harán lo mismo”, cfr. J. Rawls, *El liberalismo político*, op. cit., p. 67.

²³ Lo de la “debilidad” alude a la diferencia entre razonabilidad y racionalidad. Cfr. el interesante debate entre Habermas y Rawls: J. Habermas-J. Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós-ICE, 1998.

²⁴ En toda esta parte trabajamos con una fuerte influencia del pensamiento de E. Levinas.

lo representemos como semejante, igual o diferenciadamente singular. La alteridad es exterioridad para la totalidad inmanente del conocimiento, la interpela, la hace vulnerable.²⁵

Esta ruptura de la “soledad gnoseológica” por la interpelación ética del otro es el “acontecimiento inicial del encuentro”, es decir, de toda ciudadanía justa.²⁶

Este planteamiento de la responsabilidad ética como previa a toda iniciativa del sujeto cognoscente, porque nacida desde la interpelación del otro en la epifanía de su rostro (que no es el resultado ni de una deducción geométrica, ni de una reconstrucción trascendental, ni de una deconstrucción genealógica, sino que es una “experiencia” de “otro modo que ser”²⁷) nos permite, por último, formular con libertad ciertas cuestiones que afectan la ciudadanía hoy, que muchas veces aparecen encerradas en alternativas falsas o, al menos, ambiguas.

Una primera cuestión tiene que ver con la relación de la ciudadanía con la formación de la identidad social. Es el tema de *la pertenencia* identificante y por lo mismo particularizante y diferenciadora, que se la opone a la no-pertenencia, la cual supuestamente es universalizante e igualadora. El acento del debate suele ponerse en la tensión de si acaso educar al “patriota” o al “cosmopolita”.²⁸

El tema tiene muchas aristas. Por de pronto cabe la pregunta de si la “pertenencia” (que es derecho a una identidad) no es una esfera particular de la justicia, como lo plantea Walzer, y por lo mismo, no basta con identificar principios básicos de justicia y aplicarlos a cada campo de problemas específicos.²⁹ Cabe también preguntarse qué significa ser ciudadanos del mundo, cómo es posible formar una identidad fuera de toda pertenencia cultural. Tampoco basta, como intenta Habermas, sostener que no hay un nexo lógico entre identidad nacional y republicanismo, en el origen del estado moderno, lo cual puede permitir hablar de una “ciudadanía republicana”, pero no resuelve la necesidad de pertenencia para formar identidad.³⁰

Pensamos que una ciudadanía responsable, en el sentido dado de estar abierta a la interpelación del otro, *es una ciudadanía vulnerable*, y por lo mismo, ajena, desde el vamos, a todo tipo de fundamentalismo impermeable al otro (incluido el fundamentalismo que se muestra como totalidad-soledad gnoseológica), y, sin embargo, permite plantear los problemas de la

formación de la identidad, justo a partir del cara-a-cara, o de la proximidad del prójimo. En la medida en que la trabajosa formación de nuestra identidad sea responsable (es decir, no esté ilusionada con la invulnerabilidad), no hay peligro de particularismos o racismos. Por el contrario, justo porque se es responsable en este sentido originario, siempre se reconoce la exterioridad interpelante del otro.

Ligada a esta cuestión aparece el complejo problema del espacio público, que parece el *hábitat* natural del ciudadano. Por supuesto, es necesario hoy día criticar el espacio restringido del “*ágora*” (que no reconoce ciudadanía ni a las mujeres, ni a los niños ni a los esclavos), y es bueno abrirse al espacio abierto por el uso público de la razón, el diálogo argumentativo para encontrar consensos en lo que interesa a todos, pero lo criticable es presuponer que la pertenencia cultural es un prejuicio para este diálogo y este espacio, o que es necesario despojarse de toda cultura (que no sea la “ilustrada”). Desde hace tiempo venimos planteando la necesidad de trabajar la idea de un “espacio público intercultural”³¹ que justo tiene, como condición de posibilidad, la ciudadanía vulnerable de pertenencias e identidades fuertes que se saben responsables, es decir, siempre interpeladas por la exterioridad (nunca reductible a la mismidad) del otro en cuanto otro.

¿Ciudadanía hoy? Volvamos a nuestras hipótesis-preguntas, transformándolas en tareas educativas.

¿Cómo enseñar y aprender a aumentar nuestra potencia de actuar, para sabernos agentes plenos y capaces de transformar nuestras pasiones

²⁵ Esto es recogido con fuerza en el enfoque intercultural de la ciudadanía, que entra en fuerte crítica del mero multiculturalismo o tolerancia “liberal” de las diferencias. Cfr. nuestro texto ya citado *Resistir con inteligencia* (nota 18).

²⁶ “La esencia del ser razonable en el hombre no designa solamente el advenimiento a las cosas de un psiquismo en forma de saber, en forma de conciencia que se niega a la contradicción, que englobaría a las otras cosas bajo conceptos desalineándolas en la identidad de lo universal; designa también la aptitud del individuo que resulta, en un principio, de la extensión de un concepto –del género hombre– para erigirse en único en su género y, así, como absolutamente diferente de todos los otros, pero, en esta diferencia –y sin constituir el concepto lógico del que el yo se ha liberado– de ser no indiferente al otro. No indiferencia o socialidad-bondad original; paz o deseo de paz, bendición; *shalom* –acontecimiento inicial del encuentro”. Cfr. E. Levinas: *Los derechos humanos y los derechos del otro*, publicado *L’indivisibilité des droits de l’homme*, Friburgo, Éditions Universitaires, 1985.

²⁷ Junto a *Totalidad e Infinito*, ya citada, la otra obra central de Levinas es *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.

²⁸ Cfr. el debate que recoge M. Nussbaum: *Los límites del patriotismo: Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, Barcelona, Paidós, 1999 y la edición italiana del debate, que incluye el polémico artículo de R. Rorty “The Unpatriotic Academy”, *The New York Times*, 13 de febrero de 1994, traducido al castellano como *Cosmopolitas o patriotas*, Buenos Aires, FCE, 1997.

²⁹ Cfr. M. Walzer. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1993.

³⁰ Cfr. *Ciudadanía e identidad nacional*, publicado como “Epílogo 3”, en la edición castellana de *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.

³¹ Cfr. C. Cullen. “The construction of an Intercultural Public Space as an Alternative to the Asymmetry of Cultures in the Context of Globalization”, en R. Fornet-Betancourt (eds.), *Documentation of the IV International Congress on Intercultural Philosophy*, IKO, Frankfurt-Londres, 2002, pp. 111-126.

tristes en alegres? La pista es aquí el trabajar el conocimiento, sin confundirlo con la información, y la alegría, sin confundirla con el mero consumo.

¿Cómo enseñar y aprender que es razonable la convivencia bajo principios de justicia, para sabernos personas morales autónomas, y resistir con inteligencia crítica todo intento de borradura o anulación de la subjetividad, aprendiendo a cuidar el sí mismo? La pista es aquí trabajar también el conocimiento, insistiendo en su uso público, en acciones comunicativas, en saber argumentar, pero atentos a las tácticas del poder dominador que intenta en el orden del discurso incluirnos al excluirnos.

¿Cómo enseñar y aprender que la responsabilidad ante la interpelación del otro inaugura todo tipo de contacto y le da la dimensión ética propiamente dicha a toda iniciativa de nuestra libertad y nuestra subjetividad? Se trata de no quedar encerrados en la soledad gnoseológica, violentando la exterioridad del otro, al convertirlo en mero término intencional de nuestro goce, de nuestro trabajo o de nuestra conciencia representativa. Aquí la pista es, dicho con toda la fuerza, la hospitalidad, la acogida, el amor, que es sabernos desde siempre “guardianes de nuestros hermanos”, “rehenes” de todos, responsables de un sí o un no.

La ciudadanía puede entenderse como agencia autónoma, cuidadosa del sí mismo, participativa de manera crítica, porque es fundamentalmente responsable del otro en cuanto otro.

Entonces la ciudadanía pondrá en juego nuestro carácter de sujetos ético-políticos. Pero, como dice Levinas, primero la ética, después la política.





