



# TRES TENSIONES DE NUESTRA MORAL CIUDADANA

*Carlos THIEBAUT*

**E**stas líneas intentan explorar algunos núcleos de tensión en nuestra experiencia moral contemporánea, una experiencia problemática y atravesada de cuestionamientos. En esa tensión hay algo viejo y algo nuevo. Hay algo viejo y recurrentes pues, contra tantas imágenes de las morales estáticas, parece que podemos pensar que el concepto de moral siempre supuso una estructura de cuestionamientos y problemas; pero, a la vez, y por evitar incluso aquí la paralizante actitud de que nada nuevo hay bajo el sol o de que el presente es la reiteración de lo ya acontecido, no parece que la estructura tensa de nuestra moral, o de nuestras morales, lo sea siempre por las mismas razones, siguiendo los mismos cauces u obedeciendo a las mismas

---

Estas páginas fueron presentadas, como última sesión, en el seminario dirigido por Manuel Pérez Ledesma que con el título *Ciudadanía y democracia* tuvo lugar en la Fundación Pablo Iglesias en el último trimestre de 1998.

pautas. Eso que llamamos «la moral» es siempre estructuralmente problemático y estructuralmente innovador. Por ello, partiremos de lo «viejo»: de algunas breves aclaraciones sobre el concepto de moral para mostrar que lo que podemos entender por tal término incluye siempre —o frecuentemente, al menos— tales problematizaciones y cuestionamientos, tensiones. Estas aclaraciones nos suministrarán algunos instrumentos para dedicarnos con mayor detenimiento a lo «nuevo». Sugeriremos entonces tres núcleos de tensión de la moral ciudadana en las sociedades complejas contemporáneas. La tensión entre los elementos universalistas o cosmopolitas y las querencias particularistas de nuestros conceptos morales será el hilo conductor para el análisis de esos tres focos de tensión de la moral ciudadana actual. Estaremos, pues, sugiriendo, que esa tensión entre una ciudadanía cosmopolita y una ciudadanía local o particularista —una tensión de realidades y no sólo de conceptos— es el centro de lo que de problemático, y problemáticamente innovador, tiene nuestra experiencia moral.

### **La moral como problematización, complejidad e innovación**

Por moral solemos entender las maneras en que nos comportamos en relación con valores que sostenemos y a los que apelamos como justificaciones y motivos últimos de nuestros actos. No siempre nos comportamos como quisiéramos o como debiéramos, pero eso no parece negarle su papel a esos valores últimos que están, difusamente, presentes en nuestro discurso pero que tienden a convertirse en tribunal supremo de nuestras apelaciones. Estos valores morales tienen, con frecuencia, un rostro borroso. Empleamos los términos «libertad», «rectitud moral», «igualdad», «responsabilidad» o «felicidad» de maneras muy diversas y no siempre coincidimos todos, o cada uno en diversos momentos y situaciones, en su uso y en su significado. Nos es más difícil definir esas palabras que saber quién es feliz o infeliz, quién es libre o es esclavo, de la misma manera que nos es más difícil saber qué es la verdad que afirmar que un enunciado es verdadero o es falso. Este tipo de nociones abstractas funcionan porque son, la vez, espontáneamente borrosas y espontáneamente significativas y no parecemos necesitar, para emplearlas con significado en el lenguaje cotidiano, de teorías epistemológicas o éticas que nos las aclaren y precisen. Pero eso sucede sólo en tiempos y en circunstancias aporramáticas. Son aporramáticas aquellas circunstancias en las que los hablantes coinciden en las definiciones básicas y relevantes de su situación y de aquello sobre lo que se comunican, y en las que comparten y coinciden acerca de sus referencias al contexto. (Por ejemplo, se comparte una misma imagen

o conjunto de definiciones de lo que es ser infeliz en esta circunstancia y en respecto a lo que se comenta o discute, y eso nos lleva a decir que alguien es infeliz tras algún cambio en su vida o que, por el contrario, es inmensamente feliz debido a ese cambio o algún otro motivo que descubrimos, etcétera). En resumen, son aporéticas aquellas circunstancias en las que damos por supuesto que nuestros conceptos funcionan como elementos espontáneamente significativos. Pero las circunstancias aporéticas puras no son lo más frecuente, pues sucede que, al menos, cuando discutimos o conversamos, cuestionamos con frecuencia nuestras descripciones espontáneas y las que les suponemos a los otros sobre cómo aplicar y con qué efectos los términos que empleamos. Sobre nociones compartidas se alcanzan desacuerdos, y lo que compartimos aporéticamente (el conjunto de todas nuestras creencias no explícitamente cuestionadas) se entrelaza con focos o puntos de desacuerdo. Así, cuando hablamos de alguien respecto al cual compartimos muchas descripciones y creencias con nuestro interlocutor, podemos también disentir respecto a que la persona de la que hablamos sea feliz o infeliz debido a las circunstancias que describimos, a la manera de hacerlo, etcétera. De hecho, podemos sospechar que muchas veces nuestro uso de los términos borrosos, y entre ellos los morales, es un uso que opera intentando despejar malentendidos o perplejidades, problematizaciones, por el expediente de alcanzar descripciones compartidas en las que esos términos resultan significativos.

Los valores —como creencias valorativas, creencias que incorporan imágenes del bien deseable— resumen así descripciones de actitudes y de acciones, de objetos deseables y de maneras de desearlos, que operan como sistemas de regulación que negociamos con otros si hay desacuerdos, o incluso con nosotros mismos cuando cambiamos de opinión. No obstante, no siempre podemos operar con valores, con ese tipo de creencias espontáneamente borrosas y espontáneamente significativas. No es infrecuente que nos encontremos con situaciones en las que el carácter espontáneo de los valores —también podríamos denominarlo tácito— no es negociable. Pudiera ser, lo que no es raro, que no pudiéramos encontrar forma alguna de estabilizar espontáneamente dos imágenes contrapuestas de lo que es una vida digna de ser vivida que sostienen respectivamente dos personas o dos grupos sociales. Si es menester que esas personas o grupos estén de acuerdo sobre aquello que disputan (pues puede conllevar, por ejemplo, qué deben hacer conjuntamente para que cada uno de ellos sea feliz según estime), pero es imposible el acuerdo sobre valores; cabe que esas personas decidan ponerse de acuerdo sobre alguna norma o algún principio que —a guisa de meta-valor, o de forma de interpretar la relación de va-

lores— les permita, no obstante, seguir su camino común a pesar de sus desacuerdos. Pudieran, por ejemplo, acordar que sus relaciones comunes deben regirse por la norma de «cada cual a lo suyo, sin molestar al vecino» o por normas y principios, por el contrario, más cooperativos.

En efecto, si normalmente, en la vida cotidiana y en las interacciones de corto alcance, negociamos espontáneamente nuestros acuerdos y desacuerdos, ampliando los márgenes de borrosidad de nuestros valores, hay formas de problematización de mayor amplitud en las que no podemos acudir a ponernos de acuerdo de manera tan inmediata. Cabe subrayar dos tipos de casos en los que eso sucede para ir dando entrada a la reflexión sobre nuestra moral ciudadana, de sujetos morales en la ciudad. Puede acontecer, en primer lugar, que dadas las dificultades de llegar a un acuerdo, por el número y la complejidad de perspectivas en juego, los hablantes no puedan acudir al expediente de compulsar sus descripciones uno a uno y caso a caso y tengan que acudir a términos que están ya «cargados de descripciones» y que, por lo tanto, tienen estabilizados sus significados. Una forma de hacerlo es formulando normas y principios, como decíamos. Los hablantes acuden, entonces a tipificaciones y a instituciones que solventan los desacuerdos en las descripciones y valoraciones de los comportamientos y acciones. Ejemplos de tales casos son, por ejemplo, las tipificaciones legales de las interacciones y los comportamientos o las nociones que se emplean en determinadas instituciones (como los términos científicos y culturales). En estos casos, nos remitimos a las definiciones de expertos (o de los sistemas institucionalizados de acción) y las damos por válidas, alcanzando de esta manera acuerdos generales sobre aquello que significan.

Pero también puede acontecer, en segundo lugar, que los comportamientos que juzgamos o las circunstancias a las que nos enfrentamos carezcan —incluso en el seno de alguna cultura de expertos, en el seno de instituciones funcionalmente diferenciadas— de definiciones o de descripciones claras. Puede suceder, en efecto, que los problemas sean problemas nuevos, para los que carecemos de antecedentes y que configuren constelaciones de cuestiones y de prácticas a los que nunca hemos afrontado y para los que tenemos que crear, por así decirlo, nuevos instrumentos de resolución. En este segundo tipo de casos, nuestra perplejidad demanda la invención, la creación de descripciones tipificadas y la formulación de principios de acción nuevos y se acude, con frecuencia, a elaborar teorías (o remedos de teorías) que explican o encuadran esos nuevos problemas. Entonces le ponemos nombre a algo que antes no lo tenía (por ejemplo, lo llamamos tolerancia, o globalización) y las teorías

de los expertos funcionan como explicaciones y estabilizaciones de algo no previamente conceptualizado.

Los primeros tipos de casos son, por lo tanto, casos de complejidad social; los segundos son casos de aprendizaje o de innovación históricos. Las notas que marcan esos dos tipos de casos, la complejidad y el aprendizaje, se han empleado con frecuencia para definir la modernidad (otro término extremadamente borroso) o, mejor, las sociedades modernas. Estas son sociedades complejas, al menos, en dos sentidos distintos: en un sentido, llamémosle weberiano, porque se han diversificado y pluralizado las formas de la acción social y las estructuras de la racionalidad. De esa manera, la ciencia, la moral, la política, la estética conforman esferas de acción que operan con lógicas diversas y los problemas que en ellas enfrentamos se solventan de acuerdo a esas distintas lógicas. En un segundo sentido, son sociedades complejas porque, al menos en algunas de esas esferas, por no decir en todas (incluida la ciencia), aparece una diversidad de perspectivas, de interpretaciones o de valores. Un caso especialmente relevante de esta pluralización es el caso de la moral y la política en el que la complejidad social se define por la diversidad de ideologías (es decir, de definiciones de lo que sucede y de propuestas de acción) y por la diversidad de valores morales (o de las apelaciones últimas a las que antes nos referíamos). La diversidad de esferas de acción y la pluralidad valorativa marcan el horizonte de nuestras identidades y determinan los procesos de conformación y de configuración dinámica de nuestras creencias y, entre ellas, de las descripciones con las que definimos quiénes somos y cómo somos. Por ello, en la moral y en la política acudimos, con mayor frecuencia que a los valores, a las normas y a los principios.

Este pequeño modelo, un modelo estándar y genérico, sobre los procesos de problematización y determinación de nuestras creencias en contextos de interacción complejos es, por así decirlo, de laboratorio. De hecho, en la realidad esos procesos son mucho más complicados y están tan llenos de retrocesos, conflictos y fracasos como de avances, hallazgos y soluciones. Los siglos del ciudadano, el XIX y el XX, pero sobre todo este último, llevan, sobre todo, la huella del conflicto y del fracaso. El siglo que concluye ha aportado, está aportando, a nuestra sensibilidad la marca de la posibilidad y de la realidad de nuestros errores en el conocimiento y de nuestros fracasos en la política y en la moral. Tal vez esa conciencia de falibilismo epistémico sea ella misma una adquisición de la especie, pues nunca hasta ahora, por lo que sabemos, el discurso público ha sido tan consciente de los límites de nuestra razón y de las barbaries de nuestra irracionalidad. Esta conciencia falibilista opera en diversos

campos y cabe pensar que la aparición de nuevas problematizaciones de nuestras creencias ha generado núcleos de tensión de tal forma que los términos con los que nos entendemos a nosotros mismos, como el de ciudadanía, se nos aparecen como conceptos tensos, cuando no directamente desgarrados, por emplear la caracterización de Carlos Pereda. Esa tensión obedece a los procesos de complejidad y a las reacciones que tal inducción de complejidad comporta y, si el modelo estándar que acabamos de presentar puede tener alguna virtualidad, podríamos sugerir que en las discusiones actuales sobre el concepto de ciudadanía, sobre la condición ciudadana, nos estamos esforzando por establecer descripciones y significados compartidos que estabilicen nuestras perplejidades. Dado que nuestra reflexión ahora no es ni histórica, ni sociológica, ni directamente política, sino de filosofía moral (una filosofía que no puede, no obstante, caminar impunemente en desconocimiento de lo que la historia, la sociología y la ciencia política analizan), indiquemos, con la ayuda de los conceptos que hemos venido empleando, la tensiones de la esfera moral de la ciudadanía. Nos fijaremos en tres grandes tensiones que cabe enmarcar en un proceso de *zoom* que parte desde lo más global a lo más particular. En primer lugar, señalaremos algunas tensiones en lo que podríamos denominar la ciudadanía cosmopolita; en segundo lugar, indicaremos las tensiones que configuran los espacios públicos de nuestra moral en ámbitos culturalmente complejos; por último, en tercer lugar, propondremos un análisis de las tensiones internas a nuestras lógicas morales cuando razonamos como individuos y ciudadanos al entendernos como sujetos autónomos y aspirantes a la autenticidad. Este último núcleo de tensiones nos remitirán de nuevo, en un regreso de *zoom*, a lo global.

### **Primera tensión: las responsabilidades cosmopolitas**

Indicamos hace un momento que el siglo XX ha estado marcado por una conciencia de falibilismo cognoscitivo y moral. Podemos sospechar que el hecho mismo de tener conciencia de determinados problemas es una incorporación de un nuevo aprendizaje, un incremento de conciencia que está marcando una nueva cultura. Una manera de acercarnos a este ascenso de conciencia es recordar el incremento, exponencialmente acumulado en los últimos ciento cincuenta años, en nuestras capacidades de intervención sobre el medio ambiente, sobre las diversas formas de vida, sobre nosotros mismos como organismos; ese incremento de nuestras capacidades manipulativas es, también, un aumento reflexivo o en segundo grado: no sólo podemos intervenir más, sino que sabemos que podemos hacerlo y podemos racionalmente prever efectos en cadenas causales que se

extienden en el tiempo y en el espacio. Prevemos, por ejemplo, efectos de acciones presentes sobre el futuro y sobre pueblos y geografías que no nos eran, hasta hace bien poco, cercanas. A veces, nuestra previsión racional indica riesgos, cuando no catástrofes, y parece, por lo tanto, apuntar a que un comportamiento racional debiera reducir esos riesgos y a que en ello no sólo se juega la virtud epistémica de la coherencia racional sino también la virtud moral de nuevas formas de responsabilidad. El incremento de nuestras capacidades se acompaña del incremento de nuestras responsabilidades.

No siempre, no obstante, la previsión racional es posible o fácil. Si no es fácil en lo que a nuestras intervenciones sobre el mundo natural (físico, ecológico, biológico) se refiere, menos lo es aún en la interacción de la especie misma sobre sí misma. En los últimos cientos cincuenta años se han producido también cambios globales en nuestras estructuras sociales: multitud de factores, desde la explosión demográfica hasta la globalización económica y comunicativa, indican a una tal vez aún ciega mutación de las formas de interacción entre los grupos y las sociedades. En algún momento del próximo siglo llegaremos, por ejemplo, a una cifra crítica en muchos sentidos: el número de habitantes en el planeta (bordeando, según algunos cálculos, los límites de la capacidad de carga o de sostenimiento de la tierra) será aproximadamente equivalente, sino superior, al número total de los individuos de nuestra especie en los últimos cien mil años. (Nunca habrá habido tanta riqueza y tanta pobreza, tanta cultura y tanta incultura, tal vez tantos ideales y justicia como barbaries e injusticia.) Nuestras capacidades, incrementándose en formas cada vez más aceleradas, incrementan también ya nuestras responsabilidades.

No es irrazonable, por lo tanto, sugerir que la dimensión cosmopolita que se alumbró, religiosamente, en el helenismo y, racionalmente, en la Ilustración se expresa hoy como fuertes demandas sobre la conciencia moral de los ciudadanos de las sociedades contemporáneas. Esas demandas, en forma de las responsabilidades cosmopolitas —la responsabilidad de las sociedades presentes con respecto a las sociedades presentes y con respecto a las generaciones futuras— atan a lo concreto y materializan la conciencia moral de los cosmopolitismos anteriores. No se trata sólo de pensar moralmente nuestros vínculos con todo ser racional, con todo miembro de la especie (o las especies racionales), como ya proclamaban los estoicos, el cristianismo o las ilustraciones, señaladamente la kantiana; se trata, también, de saber qué se espera de nuestras acciones, de nuestros comportamientos, de las maneras en las que planeamos qué haremos y por qué lo haremos en términos que podemos descri-

bir con alto grado de plausibilidad y de objetividad. El ciudadano no se define sólo por los derechos que tiene, sino también por las responsabilidades que objetivamente pueden atribuírsele y que se va viendo presionado a asumir conscientemente.

Esa tensión entre nuestras capacidades de intervención y de conocimiento y nuestras responsabilidades cosmopolitas, incluso la urgencia de éstas últimas, nace en gran parte de la conciencia de la posibilidad de fracaso que no desarbola la confianza en la razón —de hecho, es el análisis racional de nuestras acciones lo que hace de las responsabilidades cosmopolitas algo más que llamadas emotivas a ser solidarios con el presente y el futuro— pero que sí la matiza y la debilita. Si no hay formas expeditas y seguras de fijar qué debe hacerse, se adensa y se abisma, aún más, la sensación de que nuestras acciones requieren la absoluta, pero insegura, seriedad de la moral a la hora de plantearlas y de justificarlas. Estas tensiones e incrementos generan, por ello, cada vez mayores demandas normativas y, desaparecidas las religiones como marco socialmente reconocido de interpretación global del mundo y de la acción, y reconocido el falibilismo estructural de nuestros conocimientos, parecería que sólo en términos éticos podemos comprender qué hacer y por qué hacerlo.

Pero la ética, la razón práctica, es no menos falible que otras formas o usos de la razón aunque a veces le solicitemos la seguridad de lo categórico, el firme anclaje de aquello de lo que no se duda porque no podría poderse dudar de ello. Si hasta las normas que tipifican lo que debe hacerse ante determinado tipo de casos conocidos dejan, no obstante, cabos sueltos a la hora de pensar cómo debemos actuar a la luz de tales normas, aún menos cabe esperar que estas demandas éticas novedosas —como las responsabilidades cosmopolitas, cuyo carácter normativo es problemático— nos den seguridad o nos suministren guías claras de acción. Más bien, parecen incrementar el vértigo del presente y del futuro. Nuestra condición cosmopolita es, paradójicamente, cada vez más exigente y, al mismo tiempo, más frágil porque esos mismos argumentos no nos suministran, sin embargo, claridad sobre cómo podemos hacerlo o evitarlo. Las responsabilidades cosmopolitas exigen, por indicar lo más obvio, formas e instituciones de acciones colectivas (de las sociedades presentes en relación a las sociedades presentes y futuras) cuyos perfiles son todavía profundamente problemáticos. Por buscar una frase que recoja este primer grupo de tensiones de la moral ciudadana: el ciudadano del mundo es consciente de que sus responsabilidades, que racionalmente entiende, intensifican el alcance normativo y ético de sus actos, pero estos actos moralmente necesarios no son fácilmente traducibles en actos posi-

bles. Parecería que la claridad de aquellas demandas de las responsabilidades cosmopolitas no se corresponden con una similar claridad cuando definimos qué debemos hacer y cómo podemos hacerlo. ¿Cómo puede un ciudadano del mundo actuar, por medio de qué instituciones, con qué criterios? Pues la paradoja del estrato cosmopolita de nuestra moral es que las demandas normativas sobre nuestras acciones, cada vez más claras y definidas, no se corresponden aún con las posibilidades de acción, con instituciones y con programas.

### **Segunda tensión: universalidad y particularidad o inclusión y exclusión**

El tenso vértigo de las responsabilidades cosmopolitas se produce, a la vez, en la conciencia de los ciudadanos que se saben ciudadanos del mundo y en el lento y torpe proceso de coordinar sus formas de acción por medio de instituciones internacionales cuyo papel es exiguo. La conciencia de lo globalmente necesario no se corresponde con lo local e inmediatamente accesible. Esa tensión se presenta en diversas maneras, pero quizá, sobre todo, se exprese en el conflicto entre los diversos espacios de nuestra moralidad: el espacio normativo de nuestros principios, argumentos y diagnósticos y el espacio normativo de nuestras prácticas.

Acabamos de indicar, de pasada, que las religiones habían desaparecido. Este enunciado es, a primera vista, falso por diversos motivos, aunque —cabe pensar— verdadero en el contexto en el que se formulaba y a los efectos de indicar que ninguna respuesta religiosa garantiza o asegura qué debe hacerse y por qué. Apuntaremos por qué es falso para ir dando paso a este segundo núcleo de tensiones de la moral y la manera en que los espacios particulares atraen desgarradamente nuestra identidad moral. Las religiones operan como conjuntos sistemáticos de creencias y de prácticas que interpretan el mundo y asignan valores e interpretaciones a los comportamientos. En la mayoría de los casos, las religiones son, en sociedades complejas, comunidades (en el sentido de Tönnies) y el hecho de serlo constituye, tal vez, una razón de su vigencia o de la fuerza atractora que tienen en las sociedades complejas. La noción de comunidad refiere a un conjunto de valores compartidos (es decir, descripciones de acciones y criterios normativos para las mismas) y a un conjunto de prácticas e instituciones que coordinan esas acciones y materializan o encarnan esos criterios de manera inmediata. Sus vínculos son, por citar ahora a Durkheim, orgánicos, se toman como naturales, como no artificiales. Como Weber indicó, entre la desesperanza y la lucidez del diagnóstico,

no es de extrañar que los ciudadanos que ven hacerse más compleja y menos firme, más reflexiva, menos orgánicas su identidad y su pertenencia, acudan a las religiones, a las comunidades, como refugio y como reacción; éstas suministran, al menos, claridad, disuelven la perplejidad. Las tensiones que induce la condición cosmopolita —sus perplejidades— refuerzan el impulso hacia la seguridad que suministran las identidades sólidamente consolidadas del clan, de la etnia o de la nación, formas parejas de valores y prácticas densas que adoptan la estructura social y moral de la comunidad. Los procesos de complejidad que antes mencionamos son procesos recientes que demandan formas de incrementada reflexividad: en ellos no podemos tomar como ya definidos ni los términos de nuestras descripciones y creencias ni las formas en las que éstas se relacionan; para hacérselas inteligibles tenemos que referir a su génesis de una manera no inmediata, tenemos que acudir tanto a la historia como a la abstracción y diferenciación de las formas de racionalidad y de interacción. Por el contrario, las formas de identidad, de normas y de prácticas comunitarias se nos presentan con la fuerza de las tradiciones, con la seguridad de lo ya acordado. La dinámica conflictiva entre la pertenencia a una comunidad aseguradora y un cosmopolitismo problemático encarna, en los espacios de la moral, la tensión entre la problematización y el acuerdo que veíamos, en nuestro modelo inicial, como conformadora de la moral. Las comunidades implican acuerdo en instituciones, prácticas y valores; la dimensión cosmopolita de nuestra conciencia es todavía tentativa, problematizadora, y no define aún —o sólo lo hace con fuerza en términos morales— instituciones o prácticas.

Por eso cabe presentar, como acabamos de hacer, este primer rasgo de la comunidad —la solidez del conglomerado de prácticas, normas y valores que reducen complejidades y que se presentan con validez inmediata— como si fuera parte de un momento reactivo frente a las demandas de un cosmopolitismo creciente y crecientemente demandante. Pero podría objetarse que caracterizar el reclamo de la comunidad sólo como reacción requiere algún análisis o justificación ulterior. Pudiera pensarse, en efecto, que no siempre la particularidad de la comunidad atenta o reacciona contra el estrato cosmopolita de nuestra conciencia y que el reclamo comunitario es, por el contrario, una sana reacción contra la deshumanización de los procesos de globalización y complejidad contemporáneos, procesos que sólo tienen un rostro perfilado en las interacciones económicas, militares y mediáticas. En efecto, bajo el reclamo de la comunidad aparecen tanto, por una parte, estos irrefutables argumentos de que nuestra pertenencia está siempre social e históricamente circunscrita como, por otra, las tendencias reactivas a los incre-

mentos de la reflexividad y complejidad a los que nos estábamos refiriendo y a las formas predominantemente abstractas y ciegas a la diferencia en los que se realiza esa reflexividad y complejidad. La segunda tensión de nuestra moral ciudadana se expresa en diferentes comprensiones y definiciones del espacio moral de nuestra acción.

La noción de comunidad es una noción moralmente atractiva, o imprescindible, por diversos motivos y en diversas claves. No sólo la comunidad refiere a la seguridad de las creencias compartidas. También juegan a su favor diversas tesis genéticas: nos hacemos individuos en los grupos en los que nos socializamos y nuestras socializaciones morales son formas de introyección de creencias socialmente compartidas. En términos políticos, la ciudad antecede temporalmente al ciudadano y la moral de éste parece ser un caso o una función de aquella. Por ello, no siempre las querencias de la comunidad son reacciones o restricciones de la complejidad patológicamente excluyentes: las diversas tradiciones republicanas han acentuado los rasgos de solidaridad común de maneras que conforman un núcleo central del pensamiento y de la cultura emancipatorias. El joven Hegel y el no tan joven Marx son, también, ejemplos de esa herencia. Y no sólo desde los diversos socialismos y republicanismos se recupera y reactualiza la idea de comunidad. Dada la necesidad del referente comunidad, también las tradiciones liberales contemporáneas, aquellas que parten de las ideas de individuo autónomo y de los derechos individuales, han buscando recomprender, en términos no comunitaristas, alguna noción de la vinculación orgánica del ciudadano y la ciudad, vía por ejemplo, de la idea de asociación (Tönnies), la de esfera pública (Habermas) o la de unión social de uniones sociales (Rawls). Cabe pensar, en efecto, en comunidades cosmopolitas, en comunidades que eduquen a sus miembros en la perspectiva de toda la especie humana y que canalicen en sistemas de acción la resolución de sus problemas. Esta comunidad liberal (al decir de Dworkin) no sería la comunidad que se constituye al pensar sólo en sí misma, al estructurar su conciencia sólo desde sí misma; sería también una comunidad atravesada de complejidad y de innovación.

Pero, a la vez, ese reclamo comunitario, basado en la fuerza de la naturalidad, de la seguridad, del acuerdo compartido, encarna y materializa una reacción polar contra las demandas de nuestra conciencia cosmopolita, una conciencia que no se materializa aún (y el adverbio temporal es importante) en formas institucionales, en prácticas y en criterios normativos claros. Se multiplican los signos de sospecha ante el universalismo y el cosmopolitismo. Se comprenden los procesos sociales de la

complejidad cosmopolita bajo el rótulo de la globalización, el pensamiento único y la interdependencia como si tales rótulos dictaran la férrea ley de lo inapelable, de lo incontrolable y de lo inhumano. La globalización se entiende como un proceso de abstracción, de formalización, que desconoce y desconsidera las particularidades de la tradición, la cultura, la lengua, la geografía y la historia; es ciega, por lo tanto, a las necesidades inmediatas, a las demandas —también morales— de la justicia en el aquí y el ahora. A la vez, por medio de tales consideraciones, se carga a tales procesos de una péfida fuerza negativa. Si la realidad de las sociedades complejas no puede no ser global, pero carece, por ello, de la sustancia y materialidad de aquellos acuerdos ya consolidados —parece sugerirse— encontremos en lo local, en lo particular esa sustancia y materialidad ausentes.

El problema al que apunta, pues, este segundo núcleo de tensiones de la moral ciudadana es el del conflicto entre una cultura cosmopolita y una cultura comunitaria que define la identidad en términos de particularidad. Pero esas dos culturas, sus lógicas, sus formas de pertenencia, encarnan un proceso conflictivo más, además del indicado entre la seguridad y la problematización. El momento cosmopolita, que hemos visto encarnarse en descripciones racionalmente justificables de los nexos causales de nuestras acciones al hablar de las responsabilidades cosmopolitas, incorpora la larga herencia de los universalismos éticos de nuestra cultura. El momento cosmopolita de nuestra moral opera, así, con una lógica de inclusiones, una lógica expansiva: incorpora o tiende a incorporar elementos y consideraciones nuevas; amplía en términos geográficos y temporales su alcance. Al hacerlo, emplea como conceptos significativos y en descripciones válidas un conjunto de categorías que se definen por su generalidad, por su universalidad; no son valores densos, sino principios que es menester adensar en cada circunstancia en la que son relevantes; opera con un vocabulario genérico, pero inclusivo, formal pero potencialmente material: el género o la especie humana, la dignidad del individuo, los derechos humanos.

Las formas de pertenencia particulares tienden a definirse, por el contrario, por las tendencias a la exclusión, a la definición de lo que se es por el expediente del rechazo de aquello que no se es. La cultura particular, la comunidad, tienden vertiginosamente a definirse por sus fronteras, por sus límites: un serbio no es un croata, un bosnio no es ninguno de los dos; todos ellos (algunos más que otros) se definen por la negación que cada uno hace de los demás. No siempre la lógica de la pertenencia particular tiene que ser arrastrada a tal vértigo excluyente; pudiéramos pensar que una forma de identidad diferen-

cial —aquella que indica, simplemente, «A no es B»— no tiene por qué deslizarse en la identidad excluyente «A es la negación de B»—. Ciertamente, no es menester que la diferencialidad concluya lógicamente en la exclusión; lamentablemente, la diferencialidad se ha articulado, se está articulando, políticamente como exclusión. Cabe pensar por ello que si, por una parte, la lógica cosmopolita tiene ante sí la prueba de fuego de hacer que su inclusión no sea ciega a las particularidades de nuestros contextos de socialización para, precisamente, ser relevante en ellos, por otra, la lógica comunitaria tiene que superar la no menos importante prueba de hacer que su pertenencia diferencial y concreta no sea excluyente.

Este contraste entre la lógica inclusiva, universalista en el tiempo y el espacio, del momento cosmopolita y la lógica exclusiva, particularista, de la cultura de la comunidad de pertenencia puede ser exagerado de diversas maneras. Los nacionalismos patológicos (xenófobos y etnocidas) y los cosmopolitismos desarraigados, ciegos a las particularidades culturales, serían ejemplos de esos extremos. Nuestras argumentaciones orales y políticas pueden tender (lamentablemente) a argumentos vertiginosos que adjetiven a quien no concuerda con nosotros en alguna de esas posiciones. Pero, más peligrosamente aún, nuestras prácticas morales y políticas pueden incurrir igualmente en exclusiones que no son sólo argumentativas, sino que inciden en la vida y la muerte, el daño y el sufrimiento del excluido por distinto.

Por eso, es plausible indicar que el contraste entre las lógicas morales de la inclusión y de la exclusión conforma una tensión determinante en el espacio moral de nuestra moral ciudadana. Las dos lógicas polares, que veremos reproducirse en el tercer núcleo de tensiones que analizaremos, se concretan en una diversidad de procesos que marcan conflictivamente la ciudadanía moral contemporánea. Hemos aludido, aunque sólo de pasada, al daño de los excluidos, de las víctimas. No quisiera que la brevedad de la alusión restara importancia a ese rasgo de la conciencia de la inmediatez de la barbarie, a su posibilidad actual, un rasgo que antes indicamos como especialmente característico de nuestro siglo y que ahora podemos redefinir como un fracaso moral que tiene una de sus raíces en las lógicas de la exclusión de nuestras identidades culturales y políticas. Otros rasgos de esta tensión aparecen, con menor virulencia, en lo que se ha denominado multiculturalismo (la convivencia en el mismo espacio de diferentes comunidades culturales). Las crecientes demandas sobre las instituciones culturales, jurídicas y políticas, para articular formas de convivencia de los distintos en un mismo espacio, cada vez más expansivo, es un ejemplo cercano

del intento de comprender inclusivamente las formas de la diferencia cultural, un intento que tiene sus raíces en la idea de tolerancia, probablemente la perspectiva moral y política más innovadora de la modernidad.

Este segundo núcleo de tensiones de la conciencia moral ciudadana no sólo se muestra en un conjunto creciente de demandas sobre las formas de institucionalización de la convivencia. Influye y requiere un paso ulterior de análisis, el de las formas de antropología política y moral de los individuos que viven las tensiones que estamos analizando. A ello se refiere el tercer elemento de nuestra tensa conciencia moral y que quisiera rotular como la tensión entre la autonomía y la autenticidad.

### **Tercera tensión: autonomía y autenticidad**

Si la definición del espacio de nuestras acciones está sometido a tensiones e interpretaciones conflictivas, ¿cómo serán los individuos, cómo tendrán que serlo, para habitar esos espacios tensos, para afrontar las atracciones de las lógicas de la inclusión cosmopolita y de la exclusión particularista? ¿Cómo pueden esos individuos afrontar, también, la pulsión de la seguridad, la necesidad de acordar sus creencias con sus conciudadanos y cómo pueden ejercitar la capacidad de innovación ante problemas aún no solventados, casi sólo esbozados o planteados? ¿Cómo serían, tendrían que ser, los habitantes de una sociedad compleja y atravesada de incrementadas diferencias?

Cuando nos preguntamos cómo son o habrían de ser los ciudadanos en una cultura moral y política solemos acudir, de entrada, a analizar cuáles son o deberían ser sus virtudes, los modos socializados de ser, sus maneras de comportarse. La noción de virtud, desde los tiempos clásicos, define expectativas de comportamiento y marca pautas de acción. Pero, también desde los tiempos clásicos, las virtudes implican algo más: nos hablan no sólo de cómo se espera que los individuos se compartan sino también de las maneras en que han de pensarse como ciudadanos, justificar sus actos, establecer sus decisiones. Las diversas virtudes incorporan, pues, elementos descriptivos (que emplean los ciudadanos para definir sus mutuas expectativas, por ejemplo en forma de valores) y elementos normativos (que cumplen el papel de establecer criterios justificados de validez de sus actos y maneras de ser, por ejemplo en forma de principios). Nuestra indagación sobre cómo podrán ser, deberían ser, los ciudadanos cuya moral indagamos tiene que ver, por lo tanto, con esa bifronte idea de virtud.

El catálogo de las virtudes clásicas ha sufrido cambios semánticos importantes y puede pensarse que esos cambios semánticos se corresponden tanto con las diferentes moralidades sociales (las creencias normativas que han sostenido diversas sociedades en la historia, sus prácticas y sus instituciones) como con diferentes maneras de entender qué sea la moral. Por mencionar un ejemplo ya apuntado, y al que regresaremos, la modernidad ha incorporado diversas virtudes, como la de la tolerancia, y esas virtudes (quizá, sobre todo, virtudes públicas como las ha llamado Victoria Camps) remiten tanto a nuevas institucionalizaciones de la convivencia como a maneras normativamente justificadas de argumentar y de ser, correctamente, sujetos morales y ciudadanos.

Al igual que en el mundo clásico el catálogo de virtudes acababa por arrojar una imagen del ciudadano ideal (el prudente, el autárquico, etcétera, según las escuelas y los momentos) cuyos rasgos descriptivos se aglutinaban en torno a una categoría básica que se entendía como *la* categoría moral por antonomasia (la prudencia, la suficiencia), cabe pensar que la modernidad ha procedido con un expediente similar. Dos nociones se han propuesto como candidatas para aglutinar y comprender al sujeto moral moderno: la idea de autonomía y la de autenticidad. La primera, sobre todo en sus formulaciones ilustradas —por antonomasia, la kantiana—, indica a que el comportamiento moral remite al individuo, al ciudadano, al sujeto como única fuente de normas válidas. La segunda, ligada a las resacas románticas y existencialistas, apunta a que la forma primera de la conciencia moral y de la existencia moral es tanto la veracidad, el no engaño, con la que asumimos las tareas de nuestra existencia como la verdad de aquello que creemos. Ambas candidatas coexisten, de manera tensa y conflictiva, en nuestras imágenes de lo que sería la virtud del ciudadano en las sociedades contemporáneas.

A la noción de autenticidad le sucede algo similar de lo que hemos apuntado con respecto a la noción de comunidad: es un potente foco atractor de las culturas contemporáneas porque contiene un elemento casi imprescindible de la vida moral. Por una parte apunta al ideal de una vida no engañada, no alienada, iluminada. Indica, en efecto, que es verdad aquello que creemos y que son verdad aquellos valores que sostenemos. Por otra parte, indica que no nos engañamos al sostener esos ideales. El ideal romántico y existencialista de autenticidad fascinó y fascina por igual a los pensamientos emancipatorios y a los pensamientos conservadores. Los primeros, acentuando (como hoy en día Taylor) que el ideal de autenticidad es un ideal de resistencia ante las opacidades del presente y que apunta a una vida

moral, individual y colectiva, no distorsionada. Los segundos, insistiendo en la verdad de lo hasta ahora creído y en el engaño de las nuevas formas de complejidad. A pesar de éstas u otras distorsiones, ese ideal moral, esa imagen del yo moral deseable y de la recta ciudadanía, apunta a una dimensión central de la vida ética: a la relación que sostenemos con aquello que creemos y a la búsqueda y el cuestionamiento por la rectitud y la validez de lo que creemos. La dimensión de la autenticidad opera, así, en la formulación de valores y en la disputa sobre los valores; conserva, pero también innova.

La noción de autonomía, por contraste, no se refiere a la lógica de nuestro sostener o revisar creencias válidas sino que opera, por así decirlo, con una lógica diferente, una lógica que no es asertiva, sino presuntiva. Si alguien nos indica que persigue la autenticidad en su vida tenemos diversas formas de compulsar y validar sus afirmaciones (podemos emplear, por ejemplo, los expedientes de comprobar la coherencia entre sus razones y sus actos, la correspondencia de sus creencias y sus hechos). Pero, por el contrario, no hay forma de verificar que alguien es autónomo; siempre cabe sospechar que sus protestas de autonomía obedecen a alguna suerte de determinación. El reclamo de la autenticidad, que contiene, como dijimos, un elemento de sospecha y de crítica interna, no responde a la sospecha de que tal vez la dimensión moral misma no sea un colosal autoengaño (así, las críticas de Nietzsche y el marxismo). Podemos sostener que la idea de autonomía es el expediente que salva a la dimensión moral de las sospechas, siempre posibles, de que esa dimensión oculta otra cosa.

Si la idea de autonomía ha sido, en las teorías éticas y las teorías políticas, una noción clave para articular las morales cosmopolitas y universalitas y las estructuras normativas basadas en los derechos individuales es porque, a pesar de que vivamos vidas distorsionadas y engañadas, a pesar de que desconociéramos quiénes somos, pensamos que hemos de tratarnos unos a otros como si fuéramos sujetos autónomos, poseedores de la dignidad que requiere el respeto de todos y de cada uno. La lógica de la autonomía es aquella peculiar lógica que nos supone a todos y a cada uno fuente válida de demandas normativas y tribunal último de nuestra racionalidad, a pesar de que otras consideraciones puedan sospechar que no somos libres, que estamos engañados o que perseguimos ocultos intereses. La lógica de la autonomía no sólo es presuntiva, atributiva. Lo importante es que generamos a partir de ella todo un sistema de instituciones, de posibilidades y de restricciones, que configuran otro núcleo clave de nuestra vida moral: el sistema de derechos, los mecanismos de control, las distribuciones de poder. La dignidad

moral y política del ciudadano de las sociedades democráticas se apoya en esa lógica.

*Carlos Thiebaut*

Las dos lógicas que hemos indicado, la lógica asertiva de la autenticidad y la lógica presuntiva de la autonomía, operan como dos registros en la comprensión de nuestras interacciones. Esos dos registros pueden, no obstante, entrar en tensión de diversas maneras. Si primamos radicalmente, por ejemplo, la lógica de la autenticidad, llegamos a formas radicalmente individualistas o comunitaristas de entender los espacios morales. Si primamos, en el extremo opuesto, la lógica de la autonomía, llegamos a formas extremadamente formales de conceptualizar esos espacios. Un ciudadano sólo auténtico —un ciudadano que sólo habite el espacio moral de los valores para él verdaderos— carece de las ideas de respeto a las diferencias y de simetría en el espacio público expansivo. Un ciudadano sólo autónomo —aquel que habite sólo en el espacio de la atribución normativa del respeto, una atribución que se expresa en principios y normas universales— pierde de vista los vínculos que cada uno sostiene y que él mismo sostiene con las creencias y con la capacidad de revisar esas propias creencias. Si nos fijamos ahora en la política, en el espacio político de la convivencia, una noción sólo auténtica de la política arrastra, vertiginosamente, hacia las estetizaciones y hacia las definiciones excluyentes, mientras que una noción sólo autónoma olvida los entendimientos culturales que subyacen a nuestros acuerdos e instituciones.

La antropología moral y política del ciudadano está constituida por el tenso equilibrio —un equilibrio que quisiéramos que fuera, a su vez, virtuoso— entre nuestra autonomía y nuestra autenticidad. Ese equilibrio sólo puede resolverse si ese ciudadano es un ciudadano reflexivo. Con la idea de reflexividad quiere aquí apuntarse al correlato, en la esfera de nuestra subjetividad moral, de la complejidad que indicamos era el rasgo central de las sociedades contemporáneas, y ese correlato puede definirse de diversas maneras. Por apuntar, aunque sea brevemente, a mi manera de entenderlo diría que está marcado por las siguientes notas. Un sujeto reflexivo es aquel que, en primer lugar, puede y sabe atender tanto a la universalidad de las demandas morales atribuibles a todo otro sujeto como un sujeto autónomo como a la particularidad de las interpretaciones que cada uno haga de sus propias demandas e intereses. Por eso, en segundo lugar, un sujeto reflexivo es aquel que sabe ubicarse en el lugar de otro, de todo otro, como alguien diferente con quien puede, no obstante, encontrar marcos razonables de convivencia. En tercer lugar, un sujeto reflexivo es quien sabe que las creencias que sostiene pueden ser siempre revisadas y discutidas a la luz de los aprendizajes que adquiere al ponerse, simétri-

camente, en el lugar del otro y cuando, al hacerlo, establece formas de convivencia.

Podría pensarse que estas marcas del sujeto reflexivo son un ideal en exceso abstracto y que tal desconoce los elementos turbadores (los intereses, las pasiones, las irracionalidades) de nuestra vida moral ciudadana. Este esbozo apresurado ha retenido, no obstante, un elemento de tensión en nuestra antropología moral, que recoge y remite a las tensiones que hemos venido analizando. La tensión entre autonomía y autenticidad remite, dijimos, a la tensión entre la inclusión y la exclusión de nuestros espacios morales. Remite también, el *zoom* del que partíamos, a las demandas de las responsabilidades cosmopolitas y a las perplejidades que suponen, pues la atribución universal de autonomía es expansivamente cosmopolita y la aserción de la autenticidad remite a las formas institucionales, culturales, de nuestras creencias morales.

El esbozo del sujeto reflexivo, del ciudadano moral de una cosmópolis compleja, no sólo es, pues, un ideal abstracto. Es, también, un modelo que recoge lo que entendemos por nuestra tensa moralidad. Concluiremos apuntando cómo ese esbozo tiene mayor encarnadura de la que pudiera haber hecho sospechar la rapidez de los rasgos que hemos empleado. Un sujeto reflexivo como el indicado es, precisamente, un sujeto tolerante (aunque no sólo tolerante). Arriesguemos la formulación de que la idea de tolerancia es, en la esfera moral y en la política, el centro de nuestra vida moral si es que los diagnósticos anteriores no andan en exceso errados. La tolerancia no es sólo una virtud ya culturalmente asumida como una respuesta ante tantas acumuladas barbaries. Esa idea, que ha sufrido (también, como otras virtudes) importantes cambios semánticos, se encamina a configurar, a la vez, una forma institucionalizada de convivencia (por medio del sistema de libertades, individuales y públicas, de creencia, expresión, etcétera) y un retrato de quienes conviven, unos ciudadanos que, por mor de tales, pueden restringir sus desacuerdos en la búsqueda del acuerdo sobre el espacio público que comparten. Al igual que no podemos, sin malabarismos intelectuales, imaginar una sociedad autoritaria habitada sólo por tolerantes, tampoco podemos razonablemente imaginar una sociedad tolerante y plural habitada por intolerantes (a pesar de aquella idea kantiana de regular racionalmente una sociedad de demonios). Así, lo que la reflexividad es en la consideración de la antropología mental del ciudadano contemporáneo, lo es la tolerancia en la definición de sus relaciones con otros en el espacio público. Sólo si somos reflexivos podremos ser tolerantes; sólo aprendiendo tolerancia llegaremos a ser reflexivos.

La moral, decíamos al comienzo, es la búsqueda de criterios normativos de acción ante un conjunto de problematizaciones y cuestionamientos. Esos criterios pretenden estabilizar acuerdos y resolver, en la acción, nuestras perplejidades. La moral, atravesada de irresueltas tensiones, se propone ideales y establece criterios para juzgar la validez de esos ideales. Al hablar de los núcleos de tensión de nuestra conciencia moral contemporánea, al analizar las dimensiones expansivas de nuestra racionalidad moral, al indicar la dinámica de inclusión y exclusión que atraviesa la concepción del espacio moral y político en el que habitamos y al subrayar algunos elementos del ciudadano entendido como sujeto moral, hemos ido proponiendo los rasgos de un ideal: el del ciudadano como un sujeto moralmente reflexivo. En nuestro análisis, la descripción de lo que acontece en nuestra moral ha ido dejando paso a lo que debiera acontecer como sujeto de acción.

La imagen ideal de ciudadano ha ido acentuando, así, su carácter normativo, su fuerte demanda ética; pero ello no nos ha sacado del mismo lugar del que partíamos: la coyuntura mutada de un nuevo universalismo, que ha ido abandonando su mero lugar ideal para aterrizar en vínculos materializadamente morales en los que ubicamos nuestras obligaciones ante el presente y el futuro, es el espacio en el que el ciudadano reflexivo se constituye.

---