

CONFERENCIAS MAGISTRALES
TEMAS DE LA DEMOCRACIA

**Joan Antón
Ángel Rivero**

Derechos y ciudadanía:
contrastes entre el liberalismo
y el pensamiento conservador

12

**Joan Antón
Ángel Rivero**

Derechos y ciudadanía:
contrastes entre el liberalismo
y el pensamiento conservador

**Joan Antón
Ángel Rivero**

Derechos y ciudadanía:
contrastes entre el liberalismo
y el pensamiento conservador

12

Instituto Nacional Electoral

Consejero Presidente

Dr. Lorenzo Córdova Vianello

Consejeras y Consejeros Electorales

Mtra. Norma Irene De la Cruz Magaña

Dr. Uuc-Kib Espadas Ancona

Dra. Adriana Margarita Favela Herrera

Mtro. José Martín Fernando Faz Mora

Dra. Carla Astrid Humphrey Jordan

Dr. Ciro Murayama Rendón

Mtra. Dania Paola Ravel Cuevas

Mtro. Jaime Rivera Velázquez

Dr. José Roberto Ruiz Saldaña

Mtra. Beatriz Claudia Zavala Pérez

Secretario Ejecutivo

Lic. Edmundo Jacobo Molina

Titular del Órgano Interno de Control

Lic. Jesús George Zamora

Director Ejecutivo de Capacitación Electoral y Educación Cívica

Mtro. Roberto Heycher Cardiel Soto

Derechos y ciudadanía: contrastes entre el liberalismo y el pensamiento conservador

Joan Antón / Ángel Rivero

Primera edición en este formato, 2020

D.R. © 2020, Instituto Nacional Electoral

Viaducto Tlalpan núm. 100, esquina Periférico Sur

Col. Arenal Tepepan, 14610, México, Ciudad de México

ISBN obra completa impresa: 978-607-8711-78-9

ISBN volumen impreso: 978-607-8711-90-1

ISBN obra completa electrónica: 978-607-8772-55-1

ISBN volumen electrónico: 978-607-8772-66-7

El contenido es responsabilidad de los autores y no necesariamente representa el punto de vista del INE

Impreso en México/*Printed in Mexico*

Distribución gratuita. Prohibida su venta

Contenido

7 Presentación

Conferencia Magistral

Derechos y ciudadanía: contrastes entre el liberalismo y el pensamiento conservador

11 El conservadurismo

JOAN ANTÓN

29 El liberalismo

ÁNGEL RIVERO

53 Comentarios derivados de las preguntas del auditorio

53 Joan Antón

59 Ángel Rivero

71 Sobre los autores

| **Presentación**

“Derechos y ciudadanía: contrastes entre el liberalismo y el pensamiento conservador”, fue el tema de la conferencia que dictaron los doctores Joan Antón y Ángel Rivero en el marco del seminario “Ideologías políticas contemporáneas” que el Instituto Federal Electoral (IFE) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México, organizaron en forma conjunta en septiembre de 1999, cuyo texto se presenta en esta edición como el número 12 de la colección Conferencias Magistrales que edita el IFE.

El conservadurismo, señala el doctor Joan Antón, es un concepto clave del pensamiento político moderno y contemporáneo, nacido en oposición al liberalismo de la época de la Revolución francesa. Los elementos que lo caracterizan son la reivindicación de la desigualdad, el miedo al cambio, un esencialismo con tendencias al nacionalismo que puede llegar incluso hasta la xenofobia, una visión

pesimista de la naturaleza humana que sirve de fundamento a la necesidad de establecer mecanismos de control, el elitismo y una concepción organicista de la sociedad.

Es importante, afirma el autor, analizar la conexión entre este pensamiento conservador y las opciones políticas de extrema derecha pues, en momentos de crisis, éstas cobran legitimidad y proponen a la sociedad soluciones autoritarias que pueden revertir los avances democráticos. Por ello, concluye, se requiere que los gobiernos diseñen y operen políticas públicas que eviten las crisis, además de que cada país desarrolle una cultura política que sustente y defienda los sistemas democráticos.

Por su parte, el doctor Ángel Rivero apunta que, si bien el liberalismo parece ser la ideología dominante en la actualidad, es objeto de un debate en torno a la relación entre la ciudadanía, los derechos y la concepción liberal de la política. Para explicarlo, hace una revisión histórica de los cambios que ha sufrido el concepto de ciudadanía. En la Grecia clásica se definía en términos de participación y de privilegios; durante el Renacimiento los ciudadanos incorporaron la necesidad de la defensa de la soberanía colectiva, de la ciudad, frente a las primeras formas de Estado, con lo cual surgió el ciudadano virtuoso republicano, que antepone las necesidades públicas a las privadas.

Por el contrario, la ciudadanía que él califica como liberal, en correspondencia con el surgimiento de los modernos Estados-nación, se distingue por la defensa de su libertad y sus derechos individuales. A partir de este punto, y retomando a T. H. Marshall, el concepto de ciudadanía se desarrolla a la par de sus derechos: los civiles, los políticos y, finalmente, los sociales. Este proceso en el que el Estado benefactor fue haciéndose cargo de un creciente número de demandas, generó una ciudadanía irresponsable lo que, con el componente adicional de la globalización, devino en una gran crisis económica, social, de legitimidad y de gobernabilidad.

En opinión de Rivero, la concepción de ciudadanía es resultado de negociaciones y procesos históricos concretos y expresa un contrato entre los individuos y el Estado, en el que se establecen los derechos y las obligaciones de cada parte. De ahí que la llamada *tercera vía*, en el Reino Unido, sea parte de una necesidad de redefinir esta relación en la época actual.

Así, el contraste entre el liberalismo y el conservadurismo puede encontrarse precisamente en la forma en que ambas ideologías elaboran el concepto de ciudadanía y enfocan los derechos de la población. Es notable, además, que ambos ponentes coinciden en la importancia de replantear

los paradigmas liberales para recuperar un tipo de política que dé nuevas respuestas a las necesidades básicas de desarrollo económico, político y social, en el nuevo contexto histórico.

La reflexión sobre las ideologías políticas contemporáneas en el mundo es un elemento que contribuye a enriquecer el debate nacional. Por ello, el Instituto Federal Electoral presenta esta edición de la colección Conferencias Magistrales, como parte de una tarea sistemática de difusión de la cultura democrática.

Instituto Federal Electoral

El conservadurismo

Joan Antón

El conservadurismo es uno de los conceptos clave del pensamiento político moderno y contemporáneo.¹ En uno de los primeros estudios relevantes sobre el tema, una obra clásica de Mannheim, *El pensamiento conservador de 1926* –no es arbitrario que en ese entonces este reconocido investigador de la filosofía política se planteara qué pasaba con el pensamiento conservador; retengamos la fecha, por tanto, 1926–, el autor parte de la distinción entre tradicionalismo y conservadurismo. El primero, según él, es un concepto sociológico general que alude a un fenómeno ahistórico de carácter psicológico –sería, por tanto, el comprender el conservadurismo como actitud ante la vida– presente, así, en una u otra medida, en cada hombre

¹ Para esta primera parte de la exposición me he basado en fragmentos del capítulo “El conservadurismo”, del *Manual de Ciencia Política*, M. Caminal (ed.), Madrid, Tecnos, 1999 (2ª ed.), redactado por el profesor Joaquim Lleixà (Universidad de Barcelona).

y en cada época. Subrayemos el conservadurismo como actitud psicológica. El segundo, por el contrario, es un concepto político y sociológico que designa un conjunto de realidades específicamente modernas, históricamente determinadas. Y, en efecto, el uso lingüístico nos ofrece pistas sobre tal origen histórico. *Le conservateur* fue el título del periódico creado por Chateaubriand en 1817, con vistas a promover las ideas de la restauración política y religiosa en Francia. En Alemania, el término llegó a ser de uso común algo después en los años treinta (hablamos siempre, evidentemente, del siglo XIX). En Inglaterra, tenemos entendido, comenzó a utilizarse en 1835, y el filósofo Jaime Balmes, en España, creó polémica en los años cuarenta con la revista *El conservador*. Por consiguiente, el conservadurismo tiene un origen identificable: la Revolución francesa. En ella hunde sus raíces el conservadurismo; surge como reacción social, política, intelectual y moral ante esta época clave en Occidente, que supuso una auténtica ruptura revolucionaria. La obra de Burke encarnaría paradigmáticamente esta mentalidad en las ideas, recordémoslo, de un liberal, de un *whig*. En este sentido, enlaza con una corriente de pensamiento de amplia trayectoria: la contrarrevolución, ya fuera en las fases previas a 1789 o posteriores. Quizás conviene analizar el hecho de que el conservadurismo nace en cierta medida entrelazado con

otra corriente de pensamiento, que pudiéramos considerar como contrarrevolución, de tal manera que esto ha llevado a una cierta confusión. El elemento que yo calificaría como básico es que hay una parte del liberalismo que se asusta ante las consecuencias de la Revolución francesa y, a partir de ahí, el liberalismo, que hasta entonces se ha manifestado como una filosofía unitaria –y lo es hasta B. Constant–,² se divide en varias formas de entender la realidad, varias formas de intentar seducir ideológicamente a la población y, por tanto, varias formas de actuación política ante lo que está sucediendo. Y el elemento que distingue a esas corrientes de pensamiento sería la lectura que hacen de la Revolución francesa. En esa línea, la clásica obra de Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, supone el acta de nacimiento del conservadurismo. Al mismo tiempo, encontramos que otros sectores también reaccionan con gran fuerza contra la Revolución francesa –por ejemplo, los tradicionalistas franceses De Maistre y Bonald– y, en este sentido, las críticas que se le dirigen tanto desde el tradicionalismo como del propio campo del liberalismo se mezclan, creando una cierta confusión por la cual, en mi opinión, la auténtica corriente conservadora

² Véase el capítulo sobre liberalismo redactado por el que suscribe estas líneas en el *Manual de Ciencia Política*, *op. cit.*

ha tenido problemas porque, en ocasiones, las lecturas mezclan lo que se refiere a la contrarrevolución con lo que es propiamente el pensamiento conservador.

El conservadurismo, a partir de Burke, rechazó ante todo el concepto jusnaturalista de igualdad. Para los conservadores, al igual que para los contrarrevolucionarios (como los tradicionalistas franceses que mencionábamos anteriormente), los hombres son en lo esencial desiguales: “nada puede contradecir más la libertad que el concepto de igualdad”, escribió Adam Müller, el más notorio pensador del romanticismo político. De este hecho puede inferirse un primer gran parámetro común a toda la trayectoria conservadora que se inicia con el pensador y político irlandés: todos los conservadores abogan por una sociedad clasista y jerárquica, desigual, y defienden las ventajas de todo tipo derivadas de ello. Según los conservadores, la desigualdad es naturalmente necesaria y útil. Toda sociedad sanamente estructurada –subrayemos este adverbio de “sanamente”– consistirá, de este modo, en una estructura de dominio en la que la mayoría se verá disciplinada por una minoría política y económica. Conviene subrayar el adverbio “sanamente” porque otra de las características del pensamiento conservador, que posteriormente veremos, es una concepción organicista de la sociedad. En consecuencia, se desarrolla la convicción

de que la sociedad presenta una salud en su función en la medida en que se respete una jerarquía social y, por tanto, ese órgano puede verse atacado por una serie de virus –se utiliza mucho la terminología proveniente de la biología–. Aquí, entonces, tendríamos un primer gran parámetro de todo pensamiento que puede ser calificado como conservador: la reivindicación de la desigualdad, pero no en sí misma sino por su utilidad social. El orden natural, para un conservador, sería uno en el cual las jerarquías sociales están establecidas de tal manera que cada individuo ocupa el lugar al que su natural desigualdad lo hace pertenecer. Es un error gravísimo, por tanto, para el pensamiento conservador, pretender subvertir este hecho natural. Así, lo que ocurre con sociedades que pretenden trastocar esta esencia del hombre es una sucesión de catástrofes que acaba con el orden armónico de una sociedad.

El resto de los grandes parámetros del conservadurismo a partir de los cuales todo conservador comprende el mundo e interactúa políticamente con él, serían los que se mencionan enseguida. Pero recordemos primero que las sociedades humanas requieren como instrumento de socialización de todos sus miembros, articulaciones más o menos coherentes de ideas políticas, que sitúan a los individuos en el mundo al integrarlos en un sistema de valores que guían su acción política al orientarlos simbólicamente.

Lo que distingue a una concepción política e ideológica de otra, pues, sería una determinada jerarquía de valores. Por ejemplo, en el pensamiento del ámbito socialista el valor predominante sería la igualdad; en el pensamiento liberal sería la libertad; y en lo que podríamos considerar como liberal-conservadurismo, el valor predominante sería una libertad que al mismo tiempo se da en una sociedad desigual.

Hablábamos de establecer los grandes parámetros de todo pensamiento conservador. El primero, aunque obvio, hay que apuntarlo: es el miedo a los cambios³ respecto a un posible o real ataque contra el orden social existente, que se desea conservar. Evidentemente, este miedo a los cambios, esta actitud política, podría entenderse no sólo por factores de tipo idealista sino por determinados intereses de la esfera política o de la esfera económica. El conservador tiene miedo a los cambios porque encuentra su seguridad en todos los niveles de la realidad existente –y en este sentido el aspecto psicológico también juega un papel decisivo–. De ahí su opción ante lo que se denomina un exceso de racionalismo, lo que afirman los conservadores de la Revolución francesa: es un error partir de cero

³ Véase al respecto la obra de Bárbara Goodwin, *El uso de las ideas políticas*, Península, Barcelona, 1988.

y no contar con lo que es un pozo de sabiduría, que es la tradición. El conservador reafirma su propia comprensión del mundo al defender la realidad existente. La psicología cognitiva nos lo ha explicado (y usaremos bastantes conceptos a partir de los clásicos estudios de Festinger sobre los procesos de disonancia cognitiva). Una persona, cuando defiende determinada concepción del mundo, se está defendiendo a sí misma en la medida en que ella es esa concepción del mundo y, por tanto, si se ataca a esa concepción del mundo se le está atacando a ella misma. Los procesos de disonancia cognitiva, científicamente demostrados, suponen que un individuo sólo comprende de la realidad, o tiende a magnificar, aquello que le permite reafirmar sus propias convicciones, por tanto, tiende a minimizar todo lo que va en su contra. Quizás el ejemplo máximo de disonancia cognitiva que he visto en mi vida, si me permiten la frivolidad, sería mi padre. Él es una persona emigrada en Cataluña que jamás se ha integrado. Uno de los símbolos de Cataluña, como en otros sitios, es un determinado equipo de fútbol, el Barcelona. Entonces, la situación es que un delantero del Barcelona, él solo llevando la pelota, está a punto de marcar un gol, cosa que alegraría muchísimo a los seguidores del Barcelona, pero, de pronto, aparece un defensa que lanza la pierna derecha exactamente contra la cara del jugador del Barcelona e impide de esta manera que este señor cumpla su objetivo.

Digamos que sería el *penalty* más claro de la historia de la humanidad. Pues, si se le pregunta a mi padre, él sinceramente, con profunda convicción, opina que no ha sido *penalty* porque fue la boca del delantero la que ha intentado claramente agredir a la pierna del defensa. Esto que puede ser divertido, aplicado al terreno de la política deja de serlo en la medida en que en ocasiones puede oscurecer, obnubilar la capacidad objetiva de analizar la realidad. Por tanto, subrayemos este primer elemento: miedo a los cambios.

Lo anterior supone, obviamente, que el valor superior radicaría en la estabilidad, la paz y el orden, lo cual conduce inevitablemente, por propia lógica del pensamiento, a la tendencia a legitimar el orden existente por factores que en ocasiones pueden ser metafísicos y no directamente surgidos de un consenso racional, llámense Dios, tradición, etcétera. Claro que esta tendencia a legitimar el orden existente por factores metafísicos se contrapone a la concepción de todos aquellos que pretenden, mediante un determinado conjunto de instrumentos, transformar constantemente la realidad. Esto supone que el miedo a los cambios lleva a los conservadores a que las transformaciones que naturalmente es necesario introducir sean las mínimas posibles y siempre con vistas a conservar aquello que puede garantizar el funcionamiento de la sociedad con una determinada jerarquía social.

El siguiente gran parámetro a retener sería que todo pensamiento conservador plantea, en cierta forma, como idea-fuerza los valores esencialistas. Estos valores esencialistas –digamos un Cánovas del Castillo, factótum de la Restauración en España, el propio Burke– señalan que la constitución idónea de un país nunca puede importarse de otro, sino que cada país tiene unas determinadas esencias que esa constitución, que ellos llamaban interna, debe ser capaz de reflejar y, si esto no es así, si se importa una constitución de otro lugar, ello significa que no se ha recogido la auténtica esencia de esa sociedad y, por tanto, esa constitución fracasará. El hecho de que todo pensamiento conservador sea o tenga tendencia –habría que matizar– al esencialismo, supone que su discurso tenga una gran carga emotiva que le enlaza con otra vertiente del pensamiento: el nacionalismo. El cruce o la simbiosis entre el nacionalismo y el conservadurismo puede dar lugar a una exacerbación de las posturas políticas.

Otro elemento a considerar sería una concepción pesimista de la naturaleza humana. Este parámetro, junto con el miedo al cambio, es el que mejor, en mi opinión, define a un conservador. Esta visión pesimista de la naturaleza humana se apoya en una concepción según la cual el ser humano es débil, egoísta e irracional. Claro que estas concepciones conservadoras tienen o han tenido un

largo recorrido en la evolución del pensamiento occidental. Hay una serie de factores que han contribuido a ello, provenientes de diferentes terrenos, no sólo del ámbito de pensadores como Hobbes o Maquiavelo, con su clásica concepción pesimista, sino, por ejemplo, de la tradición judeocristiana del pecado original del cual nos tenemos que redimir: la opción que toma el ser humano a partir de que peca demuestra su maldad. También existe una tradición laica, por ejemplo, encarnada en autores como Maquiavelo, el primero que hace un intento radical de desvincular el pensamiento religioso del pensamiento en sí mismo de Occidente, por lo cual se dice que es uno de los padres de la ciencia política. Pues bien, como sabemos, para Maquiavelo el hombre tiene un carácter intrínsecamente depravado; al igual que Hobbes, subraya esta naturaleza agresiva y egoísta del hombre que, de acuerdo con esta lógica, lo lleva a justificar como absolutamente necesaria la creación de un soberano absoluto capaz de controlar adecuadamente la sociedad para que ésta pueda pasar del estado de naturaleza a la sociedad civil. Esta visión pesimista de la naturaleza humana supone que en las sociedades necesariamente debe existir un elemento coercitivo –y un elemento coercitivo fuerte– para controlar esa naturaleza depravada e intrínseca del hombre, esa naturaleza mala, que de otro modo quedaría libre a sus instintos.

Ello implica que el pensamiento conservador tiene una tendencia hacia las formas autoritarias, las cuales son vistas como legítimas en épocas de crisis, de agudización de los conflictos sociales, cuando se produce la clásica evolución de una crisis económica a una crisis social, que se convierte con rapidez en una crisis política de legitimidad del sistema. En esas situaciones, todos aquellos que comparten esta visión del mundo –o parte de ellos, no todos, obviamente– tienen la tendencia a buscar soluciones en medidas de orden, de autoridad, porque lo que se trata de preservar naturalmente, prioritariamente, es la estabilidad, el orden. Un pensador español, primero liberal y posteriormente reaccionario –y el cambio se produjo por su estancia como embajador de España en París–, Juan Donoso Cortés, uno de los pocos pensadores políticos, yo diría de talla universal –tanto es así que el teórico jurista, constitucionalista nazi, Carl Schmitt, lo cita elogiosamente en su obra–, resume muy bien este tránsito que el pensamiento conservador puede hacer en épocas de crisis. Este personaje, hasta ese momento un liberal, se asusta ante lo que ve en el París de 1848: las barricadas, las pretensiones del movimiento obrero, las reivindicaciones democráticas del mismo y, a partir de aquí, rescata su tradición católica y evoluciona su pensamiento hacia la necesidad, en épocas de crisis –afirma–, de una dictadura de nuevo tipo. Juan Donoso Cortés no está pensando, al no

ser un tradicionalista, en un retorno a la Edad Media. No es un individuo que crea que hay que volver al momento anterior a la Revolución francesa, sabe que esto es imposible, sino que teoriza unas nuevas formas de fuerte dominación política, capaces de contrarrestar aquello que está evidenciando el tránsito de sociedades agrarias a sociedades industriales, y es la denominada cuestión social. Decía Juan Donoso Cortés: “Si he de escoger entre la dictadura del sable o la del puñal, escogeré la del sable” –naturalmente, todos sabemos qué significa una dictadura del sable–. Según estas concepciones conservadoras, los gobiernos tienen como misión fundamental preservar el orden, incluso antes que satisfacer las necesidades de los ciudadanos.

Otro de los parámetros característicos del pensamiento conservador sería una concepción elitista. Como decíamos en la introducción, esta concepción elitista los conduce a afirmar que las desigualdades humanas son naturales. Además, la evolución de ese pensamiento desemboca en una idea, en este sentido, radical: la convicción de que las personas no pueden ni deben ser igualadas, y que pretenderlo conducirá a una catástrofe para toda sociedad. Esto supone, obviamente, una concepción jerárquica y clasista de las sociedades humanas.

Una característica más del pensamiento conservador es su inclinación al esencialismo, a adoptar posturas ultranacionalistas. Los conservadores conciben a la nación como un todo capaz de recoger las esencias de la patria, siendo un deber patriótico, el primero, el preservarlas. Se trata de una concepción interclasista, como es obvio, muy útil políticamente para todos aquellos grupos sociales, digamos, en una situación no subordinada, esto es, que controlan los centros de decisión en la sociedad. Además, durante el siglo XIX aparecieron ideologías políticas alternativas al desarrollo de la sociedad liberal capitalista, que reivindican un radical internacionalismo –como se sabe, las corrientes ideológicas se definen tanto en sí mismas como en cuanto a sus oponentes– y, en este sentido, se produce una dialéctica clara entre lo que podríamos considerar las ideas alternativas y el pensamiento conservador, que de este modo, en su mensaje –por razones de evolución histórica e incluso de propia coherencia–, va haciéndose cada vez más nacionalista hasta que, incluso una parte importante del conservadurismo, cae en el ultranacionalismo excluyente y xenófobo. Y estaría aquí uno de los elementos que harían posible un magma cultural que desembocaría en el fascismo.

El último gran parámetro de todo pensamiento conservador sería una concepción organicista de la sociedad.

El individuo forma parte de un todo colectivo; lo coherente es aceptar ese papel y realizarlo adecuadamente. Cada individuo tiene deberes y derechos con respecto al conjunto aunque, como es obvio, se tiende a remarcar más los deberes que los derechos. Recuerdo al cura de la "mili" (del servicio militar), que estaba radicalmente obsesionado con los deberes de los soldados, pero jamás, en ninguna ocasión, nos mencionó los derechos. Estoy absolutamente convencido de que si alguno se lo hubiera planteado, se habría destruido su "disquete interior" porque no podía comprender en algún momento que un soldado raso tuviera algún tipo de derecho.

La evolución del conservadurismo como corriente de pensamiento se verá sometida a las vicisitudes de su confrontación con el resto del agitado mundo de las ideas políticas, que tiene lugar en el transcurso de los siglos XIX y XX. Las ideas conservadoras lucharán en un mar de "ismos", intentando siempre, los más consecuentes, mantener sus opciones políticas equidistantes de otras escuelas, ya sea a la derecha o a la izquierda, aunque en ocasiones los acontecimientos históricos dan pie a que socialmente las posturas políticas se polaricen hasta el extremo de que la genuina opción conservadora queda en franca y digna minoría. En este sentido, la frontera para un conservador, a su derecha,

estaría en su respeto por el modelo político liberal constitucionalista y garantista y, a su izquierda, por la voluntad –la mayor o menor voluntad, evidentemente– de eliminar estructuralmente los mecanismos políticos y económicos generadores de desigualdad.

Enseguida citaré un texto no de un conservador sino de un ultraconservador que ha dado un paso más allá y es un contrarrevolucionario, una persona que a partir de determinados parámetros de miedo al cambio ha abandonado como alternativa política la esfera del liberalismo y ha entrado en otro terreno que, obviamente, lo llevará políticamente a admitir las soluciones autoritarias como las únicas posibles. Se trata de un médico positivista alemán que publicó un famoso opúsculo, del cual se hicieron 14 ediciones, en el que argumentaba ideológicamente sobre la inferioridad mental de las mujeres. Se llamaba Moebius y su escrito demuestra su postura radicalmente antifeminista, que quizás a mí me ofende como a cualquiera que tenga un poco de sensibilidad –posiblemente por mi compañera y por las dos hijas que tengo–. Quisiera distinguir aquí –y estoy seguro de que a mi compañero y amigo, el doctor Rivero, le gustará esta distinción– que una cosa es un conservador y otra un contrarrevolucionario. Habría que imaginar –ya se verá que el texto no tiene pérdida– el dolor

humano que puede producir una sociedad controlada política, social, económica y sexualmente por individuos que pensarán como el señor Moebius:

Todo progreso parte del hombre. La mujer no ha aportado nada al desarrollo de la ciencia y resulta inútil esperar algo de ella en el porvenir. Es la naturaleza la que la ha sometido al hombre y de este hecho nacen las costumbres. La deficiencia mental de la mujer no sólo existe sino que además es necesaria; no solamente es un hecho fisiológico, es también una exigencia psicológica. Si queremos una mujer que pueda cumplir bien sus deberes maternos es indispensable que no posea un cerebro masculino. No se puede contradecir la verdad con tanta insolencia como lo hacen las feministas. Una excesiva actividad mental hace de la mujer criatura no sólo rara sino también enferma. Por desgracia estamos obligados a ver ejemplares de este tipo todos los días. La mujer debe comprender que es así por voluntad de la naturaleza y abstenerse de rivalizar con el hombre. Los revolucionarios de 1789 eran soñadores, y como ellos piensan también los modernos innovadores. La nivelación siempre ha constituido un mal, pero la nivelación de los sexos es un mal particularmente nefasto. La mujer natural no desea la libertad; por el contrario, su dicha consiste en sentirse sujeta. La mujer natural será como siempre Dios ha querido crearla. Un pueblo de feministas deberá

necesariamente someterse a sus vecinos y sus restos se esparcirán entre los pueblos más sanos. La razón inconsciente que se manifiesta en el instinto frustrará inexorablemente la ejecución de los planes feministas. Mientras el pueblo conserve su fuerza vital, yo creo en la providencia, es decir, en un poder espiritual que conduce las cosas a determinadas metas.

Bien, ¿qué le pasaba a este señor? Sencillamente, que a finales del siglo XIX y principios del XX, la mujer por primera vez, con grandes esfuerzos y ganando cuotas de libertad día a día, estaba luchando por acceder al conocimiento y por lograr un estatus profesional que le permitiera librarse de la dependencia económica de los hombres. En este sentido, el señor Moebius no quería cambios. El señor Moebius se encontraba absolutamente cómodo y por eso para él era natural un tipo de sociedad donde él tenía privilegios sociales, económicos, políticos y sexuales. Por eso, ante la existencia de unas personas que en nombre de su propia dignidad y desde su propia óptica intentan que las cosas cambien, este señor reacciona y, al abandonar la óptica liberal, la visión del constitucionalismo y del garantismo, su opción política es claramente autoritaria.

Por ello, finalmente quisiera recordar otro texto, que sería un poco el contrapunto del anterior, y que explica muy bien

la mentalidad, el proyecto ilustrado de construir una sociedad de hombres libres e iguales. Se trata de un pensador con una determinada trayectoria y que en estos momentos, por razones de “hiperideologización” y por el fracaso de determinados modelos, está siendo cuestionado desde diferentes perspectivas, aunque yo creo que su concepción en materia de ética continúa siendo totalmente válida. El mensaje ético y de transformación social del pensamiento marxista continúa siendo algo absolutamente vigente. En este sentido, decía Marx en los *Manuscritos del 44*:

En la relación de la mujer como presa y servidora de la lujuria comunitaria se expresa la infinita degradación en que el hombre existe para sí mismo; pues el secreto de esa relación tiene su expresión inequívoca, decisiva, manifiesta, revelada en la relación del hombre con la mujer y en la forma de concebir la inmediata y natural relación genérica.

Lo anterior significa que el grado de civilización de una sociedad, o uno de los parámetros que podemos establecer, se expresa en la manera en que los hombres tratan a las mujeres, sencillamente por el hecho de que la mujer tiene un 40% menos de fuerza, y en sociedades que se basan en estructuras de dominación y de fuerza éste es un elemento importante, evidentemente a erradicar, a eliminar.

El liberalismo

Ángel Rivero

El liberalismo, en general, disfruta de un momento de hegemonía. No sé si esto es así particularmente en la cultura política de México. Pero mi afirmación sí vale, al menos, para Europa. En este contexto geográfico el fin de las ideologías es, en un sentido al menos, un diagnóstico certero. Este final de las ideologías significa que las distintas posiciones políticas, aunque puedan ser inconmensurables o incompatibles, mutuamente excluyentes en algunos aspectos, operan mayoritariamente sobre un consenso político básico. Esto es, que hay acuerdo general acerca de las reglas del juego que permiten el funcionamiento de la política y que, por tanto, la acomodación de los conflictos políticos de la sociedad se ha de resolver dentro las instituciones de la democracia liberal. Felizmente, el Instituto Federal Electoral (IFE) resulta ser un sitio excepcional para la discusión de estos temas, porque una de las reglas del juego básicas de la democracia liberal es precisamente

la existencia de elecciones libres y transparentes, y esto es lo que en muy buena medida se proporciona desde esta institución. Por lo tanto, el liberalismo tiene mucho que ver con la generalización de instituciones como el IFE.

Sin embargo, no todo es felicidad y triunfo para el liberalismo. El liberalismo se encuentra en una situación realmente paradójica. Por una parte, se extiende por el mundo –aunque la tercera ola democratizadora parece haberse detenido e incluso retrocede en algunos lugares– y simultáneamente está sujeto a una gran discusión acerca de sus presuntas virtudes: la libertad que promete y el carácter universalista de su discurso. Es decir, el liberalismo triunfa como nunca en la práctica, pero ve cuestionadas sus propuestas en el plano de la teoría. Nunca hubo tantas democracias liberales, nunca se generalizó tanto la defensa de los derechos humanos, pero tampoco nunca hubo una pérdida tan grande de autoconfianza doctrinaria en el campo liberal –a pesar de que muchos de los denominados neoliberales finjan ignorar las dificultades de fundamentación del liberalismo–. El liberalismo está sujeto a un fuerte debate que tiene que ver de forma muy central con la ciudadanía y con los derechos. Lo que comentaré muy brevemente, para después tener una discusión, es cómo se produce la construcción de nuestra concepción

contemporánea de la ciudadanía, cuál es su relación con los derechos y con el liberalismo y, por último, de qué forma la ciudadanía liberal –que, adelanto, es la ciudadanía concebida en términos de derechos– se ve afectada por el fenómeno de la globalización. Lo que quiero mostrar, en último término, es que el triunfo del liberalismo, asociado a su extensión por el mundo, plantea, al mismo tiempo, importantes desafíos al liberalismo tanto en la teoría como en la práctica. Espero que estos comentarios ayuden a lanzar un destello que ilumine algo el presente mexicano.

La ciudadanía tiene un origen muy antiguo. En la Grecia clásica, centralmente en la Atenas del siglo VI a. C., los ciudadanos eran los habitantes de las ciudades aunque, por supuesto, no eran todos sino aquellos que disfrutaban de un cierto estatus. La ciudadanía, entonces, entrañaba una situación de privilegio; la conformaban aquellos que tenían una posición superior que los hacía merecedores de participar en el gobierno de las ciudades. Este concepto antiguo enfatiza la participación política como rasgo esencial de la ciudadanía, aunque también como cualidad de estatus, de privilegio. Los ciudadanos son los que se encuentran dentro del gobierno, los que concurren en la toma de decisiones; los que están fuera, excluidos, son los no ciudadanos. Y estos dos sentidos, participación

y privilegio, siguen formando parte de nuestra concepción contemporánea de la ciudadanía. Son ciudadanos hoy quienes tienen derecho a determinadas cosas por el hecho de pertenecer a una comunidad exclusiva, esto es, no abierta a todos. Cuando se definen las condiciones de acceso a la ciudadanía, necesariamente se están haciendo explícitas las condiciones de exclusión de otros. La ciudadanía en la antigüedad era muy participativa (el llamado *ciudadano total*) y muy exclusiva (menores, mujeres, metecos –extranjeros– y esclavos quedaban fuera, esto es, la inmensa mayoría de la población). Hoy, en las democracias liberales la participación política es mucho menos intensa (la libertad de los modernos es, sobre todo, el goce de la privacidad), aunque mucho más inclusiva (ahora la inmensa mayoría de los adultos son ciudadanos). Sin embargo, estos dos ingredientes característicos de la ciudadanía antigua: participación y privilegio, se mantienen. Por lo tanto, la ciudadanía antigua, de alguna manera, sigue formando parte de nuestro concepto contemporáneo de ciudadanía.

La idea del gobierno de los ciudadanos desapareció con el ocaso del mundo clásico para volver a aparecer al final de la Edad Media, en el Renacimiento, sobre todo en las ciudades-repúblicas italianas. En las ciudades españolas de Castilla la Vieja hay un destello de estas repúblicas de ciudadanos en la guerra de las comunidades de Castilla

(1519-1521), la revuelta de los comuneros contra el propósito centralizador del emperador Carlos V. Los comuneros afirmaron los derechos y libertades de las ciudades. Esto significaba, sobre todo, el mantenimiento de un orden poliárquico en el que la soberanía de las ciudades se protegía frente al cada vez más fuerte poder de los Estados. Para algunos, como Hobbes o Voltaire (que celebró la abolición de los fueros catalanes en tanto que avance hacia la libertad), las ciudades eran libres a costa de la libertad de los ciudadanos y de sus habitantes. Para otros, la pérdida de la libertad antigua, la de participar plenamente, señaló la pérdida de la libertad más valiosa. De hecho, Quentin Skinner tiene un libro reciente que lleva por título *La libertad antes del liberalismo*, que busca rescatar esta dimensión olvidada de la libertad.

Por tanto, la ciudadanía de la que estamos hablando tiene muy poco que ver con el liberalismo pero, de alguna manera, permanece aún como parte de lo que nosotros asociamos a la dimensión pública de la ciudadanía. Es decir, esta ciudadanía tiene una dimensión pública muy importante que hay que señalar y que también forma parte de nuestro concepto contemporáneo.

A este concepto de ciudadano corresponden unas virtudes públicas fundamentales para la vida y la libertad de

la ciudad. Los ciudadanos han de ser virtuosos, o por lo menos se presupone que han de serlo; y las virtudes, las obligaciones de los ciudadanos, convertidas mediante su ejercicio cotidiano en hábito, constituyen los cimientos firmes en los que se asienta la libertad de la ciudad. Lo primero que resulta chocante de esta concepción del ciudadano virtuoso, desde nuestra perspectiva contemporánea, es su masculinidad (por decirlo de la manera más suave posible): la ciudadanía ha sido hasta hace muy poco algo exclusivo de hombres (la primera democracia que instituyó el sufragio universal fue Nueva Zelanda a finales del siglo XIX). Ya he mencionado que la ciudadanía es esencialmente exclusiva, pero la determinación genérica de la exclusividad es fundamental (mucho más que la determinación étnica) en la ciudadanía antigua de las *ciudades*. Esto queda especialmente a la vista al atender la idea del ciudadano virtuoso. Las virtudes son aquello que es propio de los hombres y lo propio de los hombres es defender su ciudad, no quedarse en casa (entonces el ámbito propio de las mujeres). Ciudadanos virtuosos son aquellos que hacen cosas propias de hombres, sobre todo guerrear y defender armados sus ciudades. ¿Qué es lo que ocurre cuando los hombres hacen lo que deben como ciudadanos (la guerra para la defensa o gloria de la ciudad)? Ocurre que han de pagarse sus servicios. Entonces se establece una lógica, una relación, entre el ciudadano y su

ciudad. El ciudadano otorga sus fuerzas e incluso su vida, si es necesario, en favor de la ciudad; ésta le otorga a cambio libertades y privilegios. Así se define en la ciudadanía antigua la relación entre ciudad y ciudadano. Todavía hoy, al menos como ideal, este ciudadano virtuoso, el republicano, existe. En México esta imagen del patriotismo es muy prominente y también en otros sitios, paradigmáticamente en Francia. En suma, en la ciudadanía antigua (republicana) los hombres son formados como ciudadanos en las virtudes públicas y éstas significan, sobre todo, anteponer lo público a lo privado. Lo que define la virtud del ciudadano es comportarse como hombre, defender su república y también contribuir a su sostenimiento. Esto último incluye el pagar impuestos, un ingrediente muy importante de la ciudadanía republicana que no se debe olvidar. Aquí, el pago de tributos contribuye al engrandecimiento y defensa de la ciudad –en la lógica liberal de la ciudadanía, el pago de tributos está directamente vinculado al sostenimiento de las instituciones que garantizan la protección de derechos–. En esta línea, S. Holmes y C. R. Sunstein han escrito un interesantísimo libro titulado *The Cost of Rights. Why liberty depends on taxes*.

El tipo ideal de ciudadano de las ciudades, lo hemos visto, se originó en la Atenas del siglo VI antes de Cristo, pero aún es parcialmente vislumbrable en los modelos

republicanos contemporáneos (como el caso de Francia). Sin embargo, a pesar de ser en alguna medida coetáneo, está muy lejos del concepto liberal de ciudadanía. Si la dimensión pública es el núcleo de la ciudadanía antigua, el núcleo de la ciudadanía moderna o liberal es la dimensión privada. Si la primera se orienta a la acción colectiva, expresiva, de los ciudadanos en la ciudad, la segunda se orienta a subrayar un ámbito individual de soberanía que los ciudadanos afirman frente a su propia comunidad y Estado. Veamos ahora cómo se produce este tránsito. De alguna manera, en Occidente, estos ciudadanos definidos por su dimensión pública quedaron seducidos por el cristianismo y su división de lealtades: a Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César. Sin embargo, estas dos lealtades no estaban en equilibrio. Como San Agustín (354-430), el hombre cristiano trasladó su lealtad principal de la ciudad de la tierra al cielo, a la ciudad de Dios. Las virtudes dejaron de servir directamente al sostenimiento de la ciudad terrenal y adquirieron el sentido de preparación para un tipo distinto de vida. Al tiempo, nacieron otros poderes políticos, como el emperador y el papado, que finalmente fueron más fuertes que estas ciudades, que acabaron desapareciendo. De la desaparición del mundo de las ciudades y de los poderes transnacionales del Papa y del Emperador nacería el mundo de los Estados-nación.

Y en este mundo, de forma gradual, nació la concepción liberal de la ciudadanía. Decía Tomás Hobbes en el *Leviatán* que los habitantes de Luca habían tenido el capricho de rotular en las torres de la ciudad –los edificios republicanos en general gustan de convertirse en símbolos de la comunidad política– con la palabra libertad. Y señalaba que estos infelices se creían libres cuando quien era libre era su ciudad, mientras ellos carecían de libertad alguna frente a aquélla. En lo que respecta a la libertad individual lo mismo daba Luca que Constantinopla (símbolo entonces del despotismo oriental). Por tanto, la ciudadanía liberal (que empieza a avizorarse de forma incipiente en Hobbes), es radicalmente distinta a la hasta ahora examinada, es la ciudadanía de la afirmación de los derechos individuales frente a la propia comunidad-ciudad. Es un tipo de ciudadanía en la que la dimensión pública se ve sustituida, o seriamente restringida, por una dimensión privada muy importante: uno tiene derechos, una soberanía distinta que no puede ser revocada por la propia ciudad; uno tiene leyes que lo protegen frente a sus compatriotas. El tipo de hombre que se postula ya no es un ser virtuoso que antepone el bien público en sus decisiones y en sus actos, sino que es eminentemente privado, individualista. Y la ciudadanía entraña, como siempre, privilegios, pero ahora se dan frente a la propia ciudad. La manera en que se construye el concepto

liberal de ciudadanía es también, como en el concepto anterior, resultado de una relación entre los individuos y el Estado. Pero el resultado es sustancialmente distinto. Sus rasgos elementales nos resultan igualmente familiares. Así, cuando protestamos porque no nos gusta que la policía nos atropelle o que se inmiscuyan las instituciones del Estado en nuestra casa, o que se adueñen de nuestra correspondencia, o que se entrometan en nuestra intimidad, y apelamos a unos derechos humanos, intrínsecos a nuestra persona, que hacemos valer en nuestra defensa, estamos apelando expresamente a la ciudadanía liberal.

Hay muchas teorías acerca de cómo se construye esta ciudadanía, que tiene que ver con el declive, en parte, de las repúblicas –y digo las viejas repúblicas– y el triunfo de una forma política muy distinta, porque es mucho más fuerte, que es el Estado-nación. Este último, como las viejas repúblicas, tiene también necesidades que han de ser satisfechas por los ciudadanos: su sostenimiento impositivo y su defensa militar. Pero ahora ya no es el Estado el que hace los ciudadanos. Los ciudadanos lo preceden en sus derechos y prerrogativas y lo construyen para proteger aquello que ya poseían individualmente. Éste es el mito del contrato social. Sin embargo, todos los mitos tienen algo de realidad y en este caso es que el Estado no es la encarnación de una voluntad colectiva, sino un instrumento subordinado

a la soberanía de los individuos. En su forma más básica el Estado liberal está orientado a la protección de los derechos prepolíticos de los ciudadanos (vida, libertades y propiedad). Son ciudadanos porque se han asociado (la sociedad *civil* frente al estado de naturaleza) en ciudades, y lo han hecho (son una sociedad, no una comunidad) de forma benéfica, esto es, para beneficio mutuo de todos los integrantes: la ciudadanía significa protección de lo que uno tiene por derecho propio. Sin embargo, de forma harto paradójica, esta protección de los individuos a través del Estado exige, de forma casi estructural, una ampliación del concepto de ciudadanía liberal que, arrancando en el individuo privado con derechos y apolítico llega, de nuevo, a un ciudadano participante políticamente (aunque ahora la participación se orienta a la protección de los derechos individuales). Entonces, la relación entre los individuos y sus autoridades políticas va cristalizando en una serie de derechos que, en principio, son la seguridad jurídica y la construcción de los cuerpos de legislación que protegen a los ciudadanos, es decir, la ciudadanía de los derechos civiles. Estos derechos civiles, en los sitios en los que el liberalismo triunfó en el origen –estamos hablando de un sitio excepcional, que es el Reino Unido–, dan paso enseguida a los derechos políticos. La existencia misma de derechos individuales significa una limitación de la soberanía del Estado, y la protección de esta

soberanía de los individuos frente a éste exigía mecanismos de responsabilidad política de forma tal que el Estado estuviera *de facto* sometido al control de los ciudadanos. Los derechos políticos no son, en principio, una reinstauración del ideal del ciudadano total, sino el correlato natural de la protección de los derechos civiles. La declaración de independencia de los Estados Unidos es un buen ejemplo de cómo la protección de los derechos civiles precisa de derechos políticos desde el punto de vista de los gobernados. Cuando los ciudadanos de las colonias americanas se niegan a pagar impuestos si no tienen representación política están señalando que hay un incumplimiento por parte del Estado en la protección de los derechos individuales que dieron lugar a la constitución de la comunidad política y que, al no haber cauces para exigir la restauración de los derechos afectados, se precisa de la constitución de una nueva sociedad civil, esto es, la independencia. La relación entre los derechos civiles y los políticos es meridiana en el liberalismo. Sin embargo, éste sufrió una mutación radical tras la Segunda Guerra Mundial. Entonces apareció una tercera generación de derechos: los derechos sociales. A diferencia de los anteriores, no son derechos formales sino sustantivos. Son una especie de cuerpo extraño introducido en la lógica liberal de la ciudadanía, y es por ello que muchos no los han aceptado. La idea de los derechos sociales fue introducida en el Reino Unido por aquellos liberales,

como John Stuart Mill, que pensaban que sin la satisfacción de las necesidades básicas de los individuos, las libertades y los derechos liberales quedaban convertidos en humo. Esta idea de la necesidad de una *justicia social* sobre la cual fundar el despliegue de la libertad individual se convirtió en política oficial del Reino Unido tras la Segunda Guerra Mundial. El *Informe Beveridge* dio paso a la construcción, desde el liberalismo, de un Estado asistencial. Las consecuencias para la ciudadanía liberal fueron ambiguas: por una parte, aumentaron de forma exponencial el bienestar y el desarrollo sociocultural de los individuos; por otra parte, ya negativa, la ciudadanía liberal quedó definida únicamente en términos de derechos de los individuos frente al Estado. Desapareció la contraparte de las obligaciones de los individuos hacia el Estado. Así se construyó el Estado hiperresponsable (que devino en una especie de padre protector de los ciudadanos en todos los ámbitos de la vida social), y los ciudadanos devinieron radicalmente en irresponsables (se olvidaron de los costes de la libertad: de la participación política y del sostenimiento, en todos sus sentidos, de las instituciones que velan por el mantenimiento de su libertad). Se puso en marcha una lógica perversa, por la que los individuos van demandando cada vez más al Estado y, al mismo tiempo, los partidos políticos cada vez hacen más promesas al ciudadano para conseguir su apoyo electoral. Esta combinación explosiva es

la que ha sido retratada en numerosas obras sobre la crisis fiscal del Estado, los problemas de deslegitimación en el capitalismo tardío, la sobrecarga del gobierno o los problemas de gobernabilidad. T. H. Marshall, en un artículo famoso, "Ciudadanía y clase social", señalaba cómo la ciudadanía liberal puede contemplarse como una secuencia que progresa a medida que la construcción de la libertad de los ciudadanos va integrando una mayor igualdad de los mismos. Así, habrían aparecido en el siglo XVIII los derechos civiles; en el siglo XIX los derechos políticos, y en el siglo XX los derechos sociales, culminación del progreso social y político. Las cosas, sin embargo, no están tan claras (no puede olvidarse que Marshall escribió su artículo en 1959, cuando el Estado de bienestar británico llegaba a su apogeo, y que las patologías sociales de una ciudadanía liberal entendida únicamente como poseedora de derechos frente al Estado apenas se habían manifestado).

Hasta ahora hemos visto que si la ciudadanía nació sin derechos, éstos se convierten en la parte definitoria de la ciudadanía liberal al punto en que la parte de las obligaciones se acaba desdibujando. Hay solamente reclamación de derechos frente al Estado y un olvido casi paulatino de las obligaciones. En muchos de los Estados de la Europa occidental, el servicio militar ha sido abolido y éste era una de las principales instituciones de la ciudadanía, porque

era una institución igualitaria –quizás la única en la que todos los ciudadanos (hombres, eso sí) participaban en pie de igualdad real en un mismo servicio a la patria–. En cuanto a la otra dimensión, la del pago de impuestos, todos sabemos que crecientemente, incluso para las sociedades que han desarrollado mecanismos de hacienda muy sofisticados, empieza también a desvanecerse. De hecho hay una fuerte presión, desde posiciones pretendidamente liberales, contra los impuestos en general (el libro antes citado de Holmes y Sunstein es crucial en la denuncia de esta posición). Nosotros, en España, disfrutamos de la curiosa paradoja de que deportistas, por ejemplo, que residen (es un decir) en Mónaco, en las Bermudas o en Gibraltar participan en las olimpiadas o en otras competencias internacionales representando a España. La defensa y la gloria de la propia comunidad, dos de los pilares de la ciudadanía republicana, se han trasladado del mundo de la guerra al del deporte (lo que constituye sin duda un avance en el proceso civilizatorio). Pero los ciudadanos ejemplares de esta nueva forma de concebir el servicio a la patria han resultado ser un poco farsantes. En suma, la relación de obligaciones, tan esencial para definir y construir la ciudadanía, se ha ido difuminando de una manera radical. Y este no es el único problema –esta desafección de los ciudadanos hacia sus propias repúblicas–, también sucede que estos ciudadanos se han convertido en unos

niños pedigüeños y malcriados, acostumbrados a esperar que todo se los dé el Estado. Cada vez quieren más, son activos en sus demandas, pero son apáticos respecto a sus obligaciones y, por tanto, irresponsables.

Los Estados que construyeron su ciudadanía en términos de derechos en el contexto de las democracias de masas, produjeron estos niños malcriados que se acostumbraron a que los partidos, en las campañas electorales, prometiesen todo aquello que no podían dar. ¿Qué es lo que ocurrió en términos de cultura política? Pues que estos sistemas se deslegitimaron, en buena medida porque los políticos prometían aquello que la sociedad demandaba de forma creciente, y acabó por llegar el momento en que tales promesas fueron de imposible cumplimiento: la apatía política y el desprestigio de la política y los políticos se convirtieron en el estado normal de opinión pública. Al mismo tiempo, esta dependencia frente al Estado hizo que la sociedad perdiera dinamismo y que fuese cada vez más costoso su sostenimiento. El Estado llegó a invadir todas las esferas de la vida privada y era el responsable de satisfacer todas las necesidades de todos los ciudadanos, de tal manera que desarrolló una maquinaria tremenda con unos gastos inauditos. Simultáneamente, estos ciudadanos demandantes eran cada vez más reacios a las alzas impositivas y esto provocó atisbos de una seria crisis en este tipo de

sociedades. Como he mencionado, se han ofrecido varios diagnósticos de este síndrome: la crisis de legitimidad, la crisis de gobernabilidad, la crisis fiscal. El horizonte, pues, era de crisis generalizada, por lo insostenible del modelo. Se produjo también otro fenómeno, el de la globalización, el cual afecta, por definición, a todos los países del mundo, aunque de formas muy diferentes. Sin duda, afecta a México así como a sociedades europeas del bienestar. Los costes sociales de estas economías se hicieron muy gravosos, de forma tal que en breve tiempo el sistema se colapsó. Las políticas keynesianas dejaron de funcionar, el déficit público se disparó y el desempleo creció de manera imparable. Dejaron de ser competitivas y los inversionistas las abandonaron. El concepto liberal de ciudadano al que se había adscrito una dimensión social muy prominente entró en crisis terminal. La doctrina entonces en ascenso (en los años ochenta) afirmó rotunda la necesidad de hacer retroceder a los Estados y reafirmar a los individuos. La nueva derecha, el *thatcherismo*, o Reagan en los Estados Unidos son buenos ejemplos de esta reacción ante el crecimiento, para algunos desordenado, de la dimensión social que había desarrollado la ciudadanía liberal.

Hasta ahora he señalado dos niveles de ciudadanía: la de las ciudades y la de los Estados. La primera es la ciudadanía republicana, la segunda es la ciudadanía liberal. La

ciudadanía que se perfila en el presente es más heterogénea y toma como punto de partida la crisis de la ciudadanía social (que, recordemos, era para Marshall la cúspide del desarrollo de la ciudadanía). Para describir la crisis de este modelo de ciudadanía podemos recurrir a la *tercera vía* formulada por Tony Blair, el actual primer ministro inglés. Para él, la ciudadanía liberal, la que definía el radicalismo inglés hasta finales del siglo pasado, se contaminó con algo llamado *socialismo*. Socialismo, en Blair, es sinónimo de intervención masiva del Estado en la sociedad, de ineficiencia, de paternalismo y, finalmente, de declive y decadencia social y económica. El dato básico sobre el que se traza la *tercera vía* de Blair es el de la muerte del socialismo. Esto es, la ciudadanía social de Marshall ya no es ejemplo de una utopía promisorio de extensión social de la ciudadanía liberal sino, más bien, señal de disutópico control de la sociedad por el Estado (con la consiguiente restricción de la libertad personal y, encima, con ineficacia en la creación de prosperidad). Por tanto, la *tercera vía* no sólo es una reestructuración de la socialdemocracia, es sobre todo un intento de dar respuestas nuevas a problemas nuevos: los problemas del mundo globalizado, que vive ya las *consecuencias de la modernidad* (como lo diría Giddens). En este contexto, lo que preocupa a Tony Blair es de qué manera puede rescatarse el ideal de la justicia social, el ingrediente perenne de la tradición socialdemócrata,

que él distingue muy radicalmente de la socialista –esta última es la tradición de las nacionalizaciones y la creación de economías dirigidas, aquélla es el intento desde el liberalismo de resolver los problemas de justicia social–, en las circunstancias del mundo globalizado. Estos problemas ya no se podían resolver a través de la intervención en la economía sino que tendría que hacerse de otra manera. ¿Y qué es lo que esto significa? Un cambio radical de la concepción de ciudadanía que había sido hegemónica en el Reino Unido desde la Segunda Guerra Mundial: el abandono del concepto de la ciudadanía social, del individuo que debe esperar la asistencia del Estado en todas las dimensiones de su vida. En el Reino Unido, esta ciudadanía social, la de los derechos sociales, se conoce como el consenso de posguerra, que era la convergencia de todos los partidos políticos en un acuerdo básico acerca de las obligaciones sociales del Estado. En ese consenso participaban los conservadores, los liberales y, por supuesto, con entusiasmo, el Partido Laborista. Lo que ha significado la globalización para el Reino Unido es el fin de la posibilidad de este modelo y la necesidad de su sustitución (evidentemente, esto no sólo es consecuencia de la globalización sino también de factores endógenos que tienen que ver con el tipo peculiar de relaciones laborales propio de la industria británica de la posguerra). Tony Blair y sus asesores son acusados de una manera muy dura de neoliberales,

de exsocialistas que han hecho de la necesidad una virtud y que han abandonado su ideología. Sin embargo, yo creo que merecen que se les tome en cuenta porque han tenido la valentía de afrontar el problema. Si nosotros atendemos a lo que hacen otros políticos de partidos socialistas o socialdemócratas europeos, que mantienen en su discurso la ideología del Estado asistencial, descubriremos que las diferencias con la *tercera vía* son sobre todo de tipo retórico, y que en sus políticas públicas y en política económica hacen sencillamente lo que pueden. Esto es, se amoldan a la hegemonía de la globalización económica, pero, a diferencia de la *tercera vía*, lo hacen de forma vergonzante, sin tomar la iniciativa a la hora de organizar políticas públicas que salvaguarden la justicia social, en un horizonte en el que el mercado se ha vuelto el árbitro en el terreno de la economía. Tony Blair ejemplifica, por tanto, un cambio de paradigma en cuanto a la concepción de la ciudadanía. Hay una vuelta desde la ciudadanía social (socialista) a una concepción básicamente liberal de la misma: derechos civiles y políticos.

En suma, y a modo de conclusión, derechos y ciudadanía son ingredientes básicos de la concepción liberal de la política. La ciudadanía antigua o republicana significaba a un tiempo privilegio y participación política. La ciudadanía liberal retiene en parte ambos ingredientes, pero

otorgándoles un sesgo radicalmente distinto. La ciudadanía es un contrato entre los individuos y el Estado en el que quedan reflejados las obligaciones y derechos de uno y otro. La ciudadanía antigua o republicana enfatiza, como Rousseau, la dimensión pública: el ciudadano como miembro de un sujeto colectivo, la nación, que se expresa a través de la *voluntad general*. La ciudadanía liberal, por el contrario, significa, en primer lugar, derechos frente a la propia comunidad: un ámbito de soberanía privada. Pero esto no quiere decir que carezca de dimensión pública. La sociedad es entendida como una empresa *benéfica*, esto es, como un instrumento de beneficio mutuo a través de la cooperación. Por tanto, la dimensión de las obligaciones no puede desligarse del reconocimiento de derechos. Sin embargo, históricamente, la ciudadanía liberal se ha orientado a enfatizar (debido, probablemente, a la estructura del sistema político de las democracias liberales contemporáneas) la dimensión de los derechos, al tiempo que las obligaciones quedan oscurecidas o silenciadas. La ciudadanía otorga privilegios (derechos), pero éstos no son inherentes a la naturaleza humana sino el resultado de procesos concretos y precisos de negociación de derechos y obligaciones. Este olvido, de que los derechos son el resultado de una negociación política (contingente, histórica y concreta), ha permitido un crecimiento exponencial de los derechos en la ciudadanía liberal a costa de las obligaciones.

La *tercera vía* de Blair, a pesar de lo coyuntural de su nacimiento (la crisis del viejo laborismo británico), significa una recuperación de la ciudadanía liberal doblemente interesante: en primer lugar, entraña la recuperación de la dimensión de la responsabilidad de los individuos en tanto ciudadanos (que había desaparecido con la extensión del desarrollo del Estado de bienestar y de la ciudadanía social y económica). El Estado, bajo esta concepción, vuelve a ser protector de los derechos (civiles y políticos, pero también sociales y económicos), un árbitro entre los individuos y la sociedad, pero ya no el encargado de la provisión de todos aquellos bienes que desean los individuos. En segundo lugar, es una recuperación interesante porque se hace cargo de la forma en la que la *justicia social* puede implementarse en la era de la globalización económica (básicamente a través de la educación: de la capacitación de los individuos para desarrollarse en un mundo crecientemente incierto y cambiante).

Por supuesto, esta percepción *liberal* de la ciudadanía, desarrollada por la *tercera vía*, no es la única perspectiva posible desde la cual se puede abordar la cuestión de los derechos y la ciudadanía en el liberalismo. Sin embargo, sí pone de manifiesto que la nueva hegemonía del liberalismo no significa lisa y llanamente el triunfo del tipo de globalización económica patrocinada desde instituciones como

el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial y jaleada por los *think tanks* afines a Reagan y Thatcher en los años ochenta (de hecho estas instituciones ya han modificado en buena medida su orientación ideológica). La recuperación de la concepción liberal de la ciudadanía puede entenderse como resultado de la capacidad reflexiva de las sociedades modernas: de sociedades capaces de instaurar la incertidumbre como forma de vida y, al mismo tiempo, de proporcionar seguridad jurídica, política, económica y social a sus habitantes. Quizás esto último pueda interesar a países como México, que están inmersos en un proceso de profunda modernización de sus instituciones políticas.

Comentarios derivados de las preguntas del auditorio

Joan Antón

En España nunca ha habido un partido conservador a la europea. Es decir, los conservadores no han seguido la línea de personas civilizadas que aceptan un consenso mínimo y una constitución que regule jurídicamente la vida de las personas, con unas garantías que el Estado no pueda violar. Aunque tengo la sensación de que actualmente, por primera vez, y de eso debemos felicitarnos, contamos con un partido conservador a la europea. Ahora bien, una cosa en la que sí me siento profundamente conservador es que a mí me gusta el orden. Pero este mundo no está ordenado. El año pasado en Tarragona distinguimos a Noam Chomsky como doctor *honoris causa* y él dio un discurso de recepción que nos conmovió profundamente, porque empezó diciendo que en el momento en que pronunciaba esas palabras, cientos de niños se estaban muriendo de hambre. En la universidad, que es la máxima instancia

de análisis de la realidad para dar alternativas a la sociedad, esto es algo que debe preocuparnos. Es decir, mientras en este mundo haya tales niveles de hambre, miseria y corrupción, éste es un mundo desordenado. En este sentido, yo como conservador que gusta del orden, quiero que tengamos un mundo ordenado en donde este tipo de lacras y miserias no existan, y estoy dispuesto a sacrificar –y esto es importante para no hacer demagogia– parte de mi nivel de mi vida para ello, y estoy dispuesto a hacerlo ahora mismo.

Por otra parte, respecto de lo que pasa con el liberalismo, yo creo que la respuesta estaría en que históricamente, a principios del siglo XX, éste deja de ser una opción política en Europa y pasa a ser un reducto minoritario sin capacidad de convencer a las grandes masas de la población. La sociedad se polariza: hay una izquierda en la cual los grupos sociales alejados de los centros de decisión pretenden democratizar gradualmente la sociedad, en función, obviamente, de sus intereses, y transformar su realidad y, por otro lado, los grupos que controlan los centros de decisión en todas las instancias tienen también sus opciones políticas. La clásica opción liberal, en el sentido no sólo de tener una sociedad que garantice los derechos de los individuos sino de que haya una auténtica igualdad de oportunidades, que es lo que siempre defiende el señor Dahrendorf

–y en este punto yo estoy totalmente de acuerdo–, pasa a ser realmente una minoría política. Esto es relevante para comprender qué fuerzas políticas han sido preponderantes en el siglo XX.

Finalmente, creo que hay que analizar qué pasa con el pensamiento conservador, con el pensamiento de extrema derecha y por qué, llegado un caso, existen unos trasvases ideológicos. Hay dos situaciones que hacen peligrosa, como ya sabemos, a la extrema derecha: primero, en el caso de una crisis socioeconómica, cuando consigue que parte del gran capital la potencie económica y políticamente, es cuando estos grupos pasan a tener una capacidad de actuación social que sin el apoyo de los grupos capitalistas poderosos no tendrían y, en segundo lugar, cuando consiguen tener un apoyo de masas. Lógicamente, el apoyo del gran capital es algo difícil de controlar, aunque yo creo que debería controlarse. En la segunda cuestión sí podemos tener un mayor margen de actuación y realizar un tipo de políticas públicas preventivas, naturalmente desde una óptica democrática, para que llegado un caso, cuando estos partidos políticos de extrema derecha en situaciones de crisis pretendan ser la solución de orden, tengamos un tipo de sociedad con una cultura política que rechace radicalmente estas opciones, no sólo por razones históricas sino por razones de todo tipo. En este sentido,

subrayaría la necesidad de que se trabaje a fondo en políticas públicas preventivas. Por eso hay que entender bien la conexión entre conservadurismo y extrema derecha.

Respecto de cuáles pueden ser los paradigmas liberales del siglo XXI, creo que hay un factor económico –y yo jamás he sido un determinista–. Resulta que en estos momentos el capitalismo como sistema socioeconómico no tiene ninguna alternativa seria. Y por seria quiero decir alimentar a la población, que es de lo que se trata. Tengo amigos ecologistas que están haciendo una magnífica política de presión sobre los poderes públicos para introducir elementos que mejoren nuestra calidad de vida, pero que cuando pretenden o afirman que tienen una ideología alternativa global, que es el ecopacifismo, pues resulta que no es viable. Porque si se les pregunta, “¿cuál es la opción económica?”, que en última instancia es lo que sabemos que garantiza el funcionamiento de una sociedad, la respuesta es que la economía de trueque. Francamente, esto no es serio. Yo he impartido clases muchos años en la Facultad de Economía y ese no es un planteamiento serio. A pesar de que el tema del ecopacifismo es muy simpático, creo que hay que apoyarlo a fondo porque, entre otras razones, sabemos hoy en día que si todos los habitantes del planeta Tierra consumieran el mismo nivel energético y de materias primas que un ciudadano estadounidense, muchos

de los recursos estratégicos se agotarían en 25 años. Por tanto, ello significa que éste es un modelo inviable.

Por otra parte, hay que decir que en estos momentos no es casualidad que el liberalismo tenga una hegemonía prácticamente absoluta. Las únicas discusiones serias en teoría política giran en torno al tipo de liberalismo que hay que implantar y, por tanto, qué políticas públicas tiene que desarrollar. En este sentido, creo que el tema está medianamente claro. La otra opción, por supuesto, es hacer ideología, es decir, es alejarse de la realidad. La ideología es un terreno muy cómodo en el cual se pueden hacer miles de cosas. Sin embargo, es distinto cuando se tienen responsabilidades públicas y, naturalmente, hay que dar respuestas a los problemas y a las necesidades de las personas.

Finalmente, quiero comentar el hecho de encontrar actualmente políticas izquierdistas que puedan ser calificadas como conservadoras. Creo que lo que pasa es que no hay un modelo económico alternativo al capitalismo. Entonces, claro, la construcción de esa alternativa hace que el discurso sea cada vez más ideológico, más alejado de la realidad y, en última instancia, puede convertirse en, sencillamente, el elemento de identidad de un grupo de personas que se encuentran cómodas reafirmando a sí mismas en unos parámetros ideológicos que, como doctrina y práctica

política, no sirven para transformar la realidad. Y en este sentido considero que hay que ser serios. Es decir, una cosa es hacer ideología o pertenecer a una secta, que puede ser muy gratificante para una persona, y otra es plantear una alternativa real a los problemas de las personas de una sociedad. Esto es, por un lado, no hay una alternativa económica al capitalismo –lo cual no nos debe llevar al pesimismo porque hay de capitalismo a capitalismo; en efecto, no es lo mismo el capitalismo de la época de Pinochet que el que se aplica, digamos, en Suecia; son muy diferentes–. Por otro lado, en mi opinión, ha ocurrido que la derecha, muy inteligentemente, ha sabido comprender, ya desde los años sesenta, que el tipo de discurso que tenía, basado en sus propios análisis y convicciones, era un discurso *demodé*, que no servía para la función que todo mensaje ideológico tiene: seducir a la sociedad en función de un proyecto político. Entonces inició una labor de reconversión ideológica de gran éxito, eso hay que decirlo. No es por casualidad que la británica “dama de hierro” fuera reelegida en diferentes ocasiones. Eso no lo ha hecho la izquierda y, por tanto, está pagando un precio muy alto. En estos momentos encontramos que la izquierda –que realmente tiene futuro, en el sentido de que está ofreciendo alternativas a la realidad–, no tiene ni un sistema económico alternativo ni una teoría política que haya sido capaz de integrar los diferentes frentes. El movimiento feminista está avanzando

de una forma interesante, al igual que el ecologista, pero ambos están desconectados y eso hace que las acciones políticas que pueden ser calificadas claramente como de izquierda estén en un desconcierto extraordinario. Me parece que ésta es la realidad en la cual nos encontramos. Es necesario estudiar lo que realmente significa pertenecer a la izquierda, sabiendo que ser de izquierda en Occidente es muy difícil. Levantar la bandera de la fraternidad, pero una fraternidad no en los papeles sino en la realidad. O sea, destruir este desorden, no aceptarlo, y construir un mundo ordenado en donde el viejo proyecto ilustrado de una sociedad consensuada de hombres iguales, libres y felices fuera posible.

Ángel Rivero

El socialismo español, retrospectivamente, se ha reivindicado, sin mucho entusiasmo, como pionero de la *tercera vía* porque las políticas de los gobiernos de Felipe González, en buena medida, intentaban salvaguardar las exigencias de la economía internacional con políticas monetaristas, y las demandas de justicia social con intervención del Estado en la economía y en la sociedad. Lo crucial aquí es que nunca llegaron a teorizar este encuentro, que para ellos fue más bien doloroso, algo que los tecnócratas del gobierno hacían por necesidad pero sin contar con la aprobación ideológica del partido. De hecho, estas

políticas provocaron una cierta deslegitimación, autoinducida, del propio gobierno y del Partido Socialista Obrero Español (PSOE), porque se veían obligados a justificar sus políticas económicas, antagónicas a las del viejo discurso de la socialdemocracia, en términos socialistas (los únicos que, por otra parte, entendían y aceptaban sus electores). La fractura entre las políticas económicas y el discurso oficial se hizo abismal. Por una parte, los tecnócratas que dirigían la economía participaban en buena medida de la nueva ortodoxia de los años ochenta. Y al mismo tiempo, de hecho, el discurso *socialista* era aún hegemónico dentro del partido. Por ejemplo, Alfonso Guerra, primer vicepresidente del gobierno con Felipe González, afirmaba rotundamente que él *era socialista* y que *nunca sería socialdemócrata*. Esto ahora resulta chocante, pero entonces no parecía una extravagancia. Sin embargo, la realidad política y económica resultó contumaz. Un ejemplo palmario de esta disonancia entre discurso y decisiones políticas es que durante los gobiernos socialistas nunca disminuyó el nivel de desempleo sino que aumentó constantemente (al igual que ocurrió en todos los países que durante los años ochenta siguieron las directrices económicas del Fondo Monetario Internacional) y esto, desde el punto de vista socialdemócrata, es una prueba definitiva de que la acción del gobierno está siendo socialmente injusta, precisamente porque la prioridad de cualquier gobierno

de la vieja socialdemocracia es el empleo, la piedra angular del bienestar social. Esto en cuanto a la identidad de la socialdemocracia en España. En cuanto a la *tercera vía*, en un congreso reciente sobre el tema, desarrollado en El Escorial, cerca de Madrid, tuvo lugar un debate muy interesante entre Anthony Giddens y Felipe González. Este último se declaró opuesto a una *tercera vía*, a la cual acusó de consagrar la inhibición de la política frente al poder de las corporaciones transnacionales y lanzó la idea de *progreso global*. Progreso global es una respuesta *global* a un orden mundial globalizado. Y esto significa, sobre todo, la democratización de las instituciones transnacionales y la redistribución más justa de la riqueza del planeta. Esto es, se trataría de una intervención global en el nuevo orden económico frente a la inhibición resignada ante la globalización económica que propugnaría la *tercera vía*. Por tanto, la socialdemocracia española tiene algunas diferencias con la *tercera vía* propuesta por Tony Blair. De hecho, hay un divertido debate en España sobre si la *tercera vía* pertenece a los socialistas o al Partido Popular, porque ocurre que José María Aznar, el presidente del gobierno español, es uno de los más firmes aliados de Blair en Europa.

Otro aspecto importante que ha de considerarse en este debate sobre la *tercera vía* es que en su formulación original (tanto británica como estadounidense) se trataba de

un discurso destinado a ganar elecciones. Esto puede ser crucial para entender la *tercera vía* británica y sus diferencias con otros intentos de regeneración del discurso político de la socialdemocracia europea: la *tercera vía* quiere ganar el futuro pero para ello necesita ganar las elecciones. En el Reino Unido la cultura política es muy distinta a la cultura política en España. En aquel país el *thatcherismo* ha creado una cultura política que, en lo económico, es mayoritariamente liberal (enemiga de la intervención del Estado en la economía). Por lo tanto, la *tercera vía* tiene que ser muy cuidadosa a la hora de presentar políticas públicas que recuerden a la vieja intervención. Hay una estadística relevante, que proporciona Giddens en su libro *La tercera vía*, que explica las bases de apoyo electoral de la *tercera vía* en el Reino Unido. Tomando una doble dimensión ideológica, la libertad personal y la libertad económica, 30% de los británicos se definen como conservadores, y esto quiere decir que quieren valores morales en las instituciones públicas y mercado en la economía; 20% se califican como libertarios, que quieren libertad moral radical y libertad económica; 18% se definen como laboristas, lo que significa intervención en el mercado y libertad personal; 14% se definen como autoritarios: intervención del Estado en la vida moral y en la economía. Esto quiere decir que cualquier discurso político que quiera ser ganador necesariamente ha de ser liberal en el terreno

económico. Y esto produce paradojas, como los reveses que han enfrentado Blair y también Schroeder cuando han descubierto con sorpresa que sus electorados tradicionales los abandonaban precisamente en aquellos sitios en donde les eran más fieles: por ejemplo, recientemente en el Sarre, Alemania; en los feudos del norte de Inglaterra para el Partido Laborista; en las elecciones al Parlamento Europeo, que no deben tomarse como un referente absoluto pero que sí significan una señal respecto al nuevo laborismo y su peso electoral.

La *tercera vía*, en realidad, es un término desafortunado, lo puso en circulación Bill Clinton –no podía ser otro–, no lo eligió Tony Blair. Y, por supuesto, Bill Clinton no inventó nada, porque las terceras vías se han estado inventando, desde Santo Tomás en adelante, muchas veces. Tienen el defecto de definirse en forma negativa, no a través de sus valores y propuestas sino por los extremos entre los que transita. Tony Blair ha titubeado mucho a la hora de definir su proyecto político: primero le llamó centrismo radical, lo que parecía un contrasentido pero quería decir que, situándose en el centro político, iba mucho más lejos. La denominación *tercera vía* carece del elemento que denota que se va más allá del conflicto ideológico tradicional. Parece señalar tan sólo un espacio entre el neoliberalismo y la vieja socialdemocracia. La tercera de las denominaciones que emplea

Blair define, más que su proyecto político, al partido que lo ha de realizar: *Nuevo laborismo* significa básicamente que se ha dejado atrás el viejo laborismo *socialista*, pero también que se retoman los ideales del *liberalismo moderno* inglés. Estoy de acuerdo con la observación de que las *terceras vías* son nacionales, en la medida en que reflejan problemas particulares de cada partido socialdemócrata. No hay una *tercera vía* como proyecto político detallado de alcance universal. Esto hace que las diferencias entre los distintos partidos socialdemócratas sean muchas y que, a veces, se encuentren en espacios ideológicos distintos. En el Reino Unido se sitúa entre la vieja socialdemocracia –ni siquiera entre el socialismo, que ya se da por muerto– y el neoliberalismo, que se entiende como pensamiento conservador en lo moral y en políticas económicas liberales (y ya he mencionado que el Partido Popular español se siente muy próximo a la *tercera vía*). En otros países europeos (incluida Alemania) la *tercera vía* es ideológicamente más izquierdista. Hay, no obstante, un rasgo común a todas estas *terceras vías* y es el de explorar el desarrollo de la justicia social en la era de la globalización.

A mí, personalmente, no me gusta nada la definición de *tercera vía*. Friedrich Hayek decía, en *La constitución de la libertad*, que no hay nada más absurdo ni necio que definirse a través de la falsa vía de la *tercera vía*, es decir, pensar

que las ideologías se encuentran en un mismo plano continuo que va de izquierda a derecha y que el liberalismo está en algún punto intermedio entre estos extremos. Esto lo hacía para criticar al liberalismo británico, al que veía sujeto, por una parte, al conservadurismo y, por otra, al socialismo. Para Hayek, el liberalismo británico, por su debilidad electoral, necesitaba establecer una alianza estratégica con el conservadurismo. Pero eso no significa que hubiera contigüidad ideológica entre uno y otro. Y, sobre todo, le parecía especialmente aberrante que el liberalismo, sujeto a esta dinámica de la *tercera vía*, acabara integrando en su ideología el socialismo. Esta preocupación de Hayek tenía su fundamento. En la Gran Bretaña de después de la guerra, la ciudadanía social y económica (el *socialismo*) se había vuelto hegemónica y, de hecho, las políticas sociales y el crecimiento del sector público fueron impulsados por laboristas y, sobre todo, conservadores. Para Hayek resultaba aberrante que de una concepción ideológica del liberalismo como *tercera vía* se acabara por renunciar a los principios del liberalismo y se aceptara la hegemonía socialista. Para Hayek, las ideologías más bien estarían en un triángulo: en un extremo el liberalismo, en el otro el socialismo y en el otro el conservadurismo, y se desplazarían de una manera muy distinta a la de la imagen que proyecta la idea de *tercera vía*. Se interpelan directamente unas a otras, desde principios radicalmente distintos. Esta es,

precisamente, la crítica que el Partido Liberal Demócrata del Reino Unido ha realizado a la *tercera vía*, por medio de los escritos de Ralf Dahrendorf.

En lo que respecta a qué valores fortalecen la ciudadanía, se puede decir que tradicionalmente en las sociedades republicanas, como Francia y México, la educación cívica refuerza valores como la libertad, la igualdad y la fraternidad que forman parte integral de la concepción republicana de la ciudadanía. Sin embargo, los valores están sujetos a interpretación y su promoción no significa necesariamente un refuerzo de la ciudadanía. De hecho, muchas veces el patriotismo sucumbe ante el nacionalismo o la xenofobia y acarrea inhibición en el ejercicio de la ciudadanía. Yo creo que lo que fortalece a la ciudadanía no sólo es el disfrute de su reconocimiento (y ese es el problema de las sociedades de Europa occidental) sino su ejercicio. Aquello que fortalece la ciudadanía es su ejercicio por los ciudadanos. Este ejercicio implica una sociedad civil activa, capaz de influir políticamente. Cuando los ciudadanos se quedan esperando a que les resuelvan sus problemas dejan de ser ciudadanos, cesan como sujetos responsables con juicio político, y los rasgos de la ciudadanía desaparecen: la apatía acaba con la participación política, y al desaparecer la participación política desaparece también la responsabilidad política de los gobernantes y, entonces, se degrada la

vida política y corren peligro los derechos de los ciudadanos. El ejercicio de la ciudadanía es el mejor medio para su fortalecimiento.

En cuanto a la ciudadanía liberal, que hoy nos es familiar, lo que he querido mostrar no es tanto que la ciudadanía sea una rueda que va girando y cambiando con los siglos, sino que integra, en sí misma, muchos elementos distintos que se han ido agregando de forma más o menos heterogénea, pero todos ellos son esenciales si queremos explicar los distintos significados contrapuestos que tiene, para nosotros, la ciudadanía. Yo no creo que los valores que deban definir la ciudadanía sean la fraternidad y la tolerancia, aunque tampoco propongo una vuelta sin más a la concepción liberal de la ciudadanía. Más bien, lo que he querido mostrar es que el exceso de expectativas de la ciudadanía liberal por el lado de los derechos junto a un reconocimiento cada vez menor por el lado de las obligaciones, produjo un tipo de ciudadanía indeseable (en términos de ciudadanía activa) y escasamente adaptada a las condiciones impuestas por la globalización. Lo que yo sugiero es que debería equilibrarse la ciudadanía de tal manera que los derechos se correspondiesen con las obligaciones, que de nuevo fuese un pacto entre los individuos y sus instituciones políticas, que todos ganasen: la libertad de los individuos y también la preservación de las instituciones

políticas. Por eso fraternidad y tolerancia no me parecen buenos valores. Creo que el valor de la libertad individual y la concepción de la sociedad como una institución benéfica, como una institución que puede hacer progresar de forma cooperativa la libertad de todos, son valores mejores. La fraternidad es un valor ambiguo. La fraternidad de las banderas de la Revolución francesa está muy próxima a un nacionalismo de Estado que tiende a sacrificar la libertad individual en aras de la gloria de la nación. En su sentido más antiguo, hace referencia a la *fratria*, a la solidaridad fundada en los lazos de sangre y nuevamente nos podemos encontrar con un tipo de nacionalismo (oriental o étnico) agresivo, ciertamente popular, pero poco querido por los liberales del mundo. En cuanto a la tolerancia, tampoco me parece que deba ser el ingrediente fundamental de la ciudadanía. La tolerancia es de nuevo un valor ambiguo. En buena medida, se trata de un concepto antiliberal porque significa soportar aquello que puede ser eliminado. John Locke, uno de los padres fundadores del liberalismo, escribió una *Carta sobre la tolerancia* en la que defendía a la tolerancia no como un valor propio de la ciudadanía liberal ni como aquello que permite el florecimiento de las libertades y los derechos. Todo lo contrario, en general la *Carta* es muy intolerante (con ateos y católicos) y sólo se ha de tolerar la pequeña diferencia de las distintas confesiones protestantes, no por la ciudadanía ni por la libertad,

sino por *razón de Estado*. Porque se sirven mejor los fines del Estado tolerando que reprimiendo (en el caso de las distintas denominaciones protestantes). La tolerancia es, pues, un valor escasamente liberal porque entraña, sencillamente, la gracia del gobernante sobre los individuos. El concepto realmente liberal es el respeto. Si uno tiene derechos le tienen que ser respetados, no puede ser la gracia de otros lo que rija el ejercicio de los derechos, no puede ser el arbitrio de los demás sino que tiene que ser algo que esté garantizado, que forme parte de la reglas del juego. O sea, no se puede esperar que los gobernantes sean tolerantes, eso corresponde a los monarcas absolutos. Los gobernantes tienen que ser respetuosos con los derechos.

Por último, no simpatizo con la idea de extender el reconocimiento de derechos a los grupos porque eso choca radicalmente con la concepción liberal de la ciudadanía: derechos frente al propio grupo garantizados mediante una estricta separación de lo público y lo privado. Sí me parece bien que a los individuos se les reconozcan derechos como miembros de los grupos, pero no creo que se deban introducir sujetos políticos colectivos porque con ello finalmente colapsa el mecanismo de equilibrio entre derechos y obligaciones.

| Sobre los autores

Joan Antón, doctor en Historia por la Universidad Autónoma de Barcelona, es docente e investigador en la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona y en la Universidad de Barcelona, España.

Ha realizado estancias de investigación en las universidades de Princeton y de Leicester, y en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador. También ha impartido posgrados, seminarios y conferencias en diferentes universidades de España, Italia, México, Costa Rica, Ecuador y Colombia. Sus principales intereses académicos son la teoría política, la teoría de la inteligencia y el análisis estratégico.

Entre sus publicaciones se encuentran: *Pensamiento político en la España contemporánea (1800-1950)* (con M. Caminal, coord.); *Las ideas políticas en el siglo XXI* (coord.);

El fascismo clásico (1919-1945) y sus epígonos (coord.); Ideologías y movimientos políticos contemporáneos (con X. Torrens, eds.), y Terrorismo: disección de la barbarie.

Ángel Rivero es doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y graduado con honores en Ciencias Sociales, Política y Sociología por la Open University (Reino Unido).

Fue director del Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales y codirector de la maestría en Estudios Portugueses de la Universidad Autónoma de Madrid. Asimismo, ha sido *fullbright visiting scholar* en la New School for Social Research de Nueva York y profesor visitante en las universidades autónomas de Veracruz y de Querétaro de México, así como en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

Se ha centrado en el estudio de la teoría política y en las teorías de la democracia y de las ideologías políticas. Entre sus publicaciones se encuentran: *La democracia en sus textos; La Constitución de la Nación*, y *The Traditions of Liberty in the Atlantic World* (con F. Colom).

12

Derechos y ciudadanía: contrastes entre el liberalismo y el pensamiento conservador

se terminó de imprimir en noviembre de 2020 en Litográfica Ingramex, S.A. de C.V., Centeno 195, col. Valle del Sur, Alcaldía Iztapalapa, C.P. 09819, Ciudad de México.

Se utilizaron las familias tipográficas Adobe Acumin Pro, Slate Pro, Meta Pro y Seravek; papel Bond ahuesado cultural de 90 gramos y forros en cartulina Bristol de 240 gramos.

La edición consta de 1,000 ejemplares y estuvo al cuidado de la Dirección Ejecutiva de Capacitación Electoral y Educación Cívica del Instituto Nacional Electoral.

12

 **CONFERENCIAS
MAGISTRALES**



Consulta el catálogo
de publicaciones del INE

 **INE**
Instituto Nacional Electoral