

Vicio y virtud del orden político mexicano: *Ciudadanos imaginarios*, de Fernando Escalante

Nora Rabotnikof

El desencanto (político u de otra especie) nace siempre del reconocimiento de una distancia: la que separa ideal y realidad, expectativa y posibilidad, ilusiones y hechos, o más abstractamente, razón e historia. *Ciudadanos imaginarios* es, entre otras cosas, el relato de un desencanto, el de los liberales mexicanos del siglo XIX. Una vez más, el trauma surge del desfase entre deber ser y ser: entre los ideales liberales y republicanos de la nueva élite política y unas prácticas sociales perversamente orientadas a desmentirlos; entre un modelo de orden cívico forjado con los conceptos y esperanzas del pensamiento ilustrado y una realidad histórica tejida por relaciones particularistas y jerárquicas; entre la imagen fantaseada del mundo civilizado y la herencia dislocada de la Colonia; entre un soñado espacio de ciudadanos autónomos vinculados universalmente por la ley en un estado de derecho y la realidad de las relaciones clienterales y corporativas basadas en el principio de reciprocidad y jerarquía. En palabras de los filósofos: la desdicha ante el abismo entre moralidad y *sittlichkeit*.

El tema tal vez no es nuevo. La distancia entre ideal y *mores* está presente, al menos como pregunta originaria, en casi todos los estudios sobre el desarrollo de las instituciones y la cultura política en México

Filósofa-investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. Fernando Escalante, *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México, 1992.

y América Latina. Cuando es reconocida, esta distancia se imputa al atraso, a la herencia hispánica, a la presencia indígena, etc. Cuando se le ignora, las figuras del ideario están ya allí: la sociedad civil, los ciudadanos, el estado de derecho, el espacio público, la república, y solamente la fatalidad o la perversidad de algunos impiden su plena manifestación.

Para los liberales del siglo XIX, comprometidos con la construcción estatal y la consolidación del poder político central, la conciencia de ese abismo no podía producir sino dos respuestas que, en los mejores casos, confluían en una sola: la decepción y la transacción pragmática: “De ahí que el desencanto fuese tan dramático, y que el pragmatismo llevara siempre el estigma de ser una transacción con la barbarie” (p. 11).

El dilema “civilización o barbarie” podía expresar, hasta cierto punto, la conciencia de las vanguardias de la época y probablemente, como relata Escalante, la transacción entre ambas fue el dictado de un realismo político inevitable. Pero la alternativa no tiene por qué atrapar al intérprete. Lejos de ello, el desafío para este ejercicio de “sociología histórica” consiste en desentrañar los hilos que constituían la moralidad pública de la época, entendida como “sistema de usos, de costumbres: formas de acción y relación dotadas de sentido... *solución colectiva, histórica para los problemas de autoridad, jerarquía, justicia y coexistencia pacífica*”. Intentar entonces reconstruir esa “forma de vida” que la sociedad producía al margen de la formalidad de la ley y de las instituciones consagradas y que, en su encuentro con “las definiciones” del proyecto liberal, construirían el orden de la primera mitad del siglo XIX. Y ese orden surgido de la transacción, de la negociación de la obediencia, de la adaptación de la funcionalidad de la ley, y de una prudencia generalizada casi como norma única, constituye el eje del relato.

El resultado no deja de ser fascinante: un mosaico de formas dinámicas de orientación comunitaria; el tejido de los particularismos, relaciones de reciprocidad como fundamento de toda interacción; un código de lealtades personales; una imagen necesariamente personalizada de la autoridad; una organización jerárquica de la vida social; un ritual de respeto ostensible por la autoridad; un conjunto de prácticas y de orientaciones sociales que parecían ir en el sentido opuesto al de la débil institución estatal y contradecir todo concepto de universalidad y formalidad de la ley.

Así, detrás de aquello que —para los actores primero y para los intérpretes después— aparecía como anarquía o desorden, moraba un

orden, un complejo sistema de intermediación; de mando discrecional reconocido; de disposición patrimonialista amparada en una red de lealtades. Un complejo tejido de relaciones en el cual la distinción básica entre lo público y lo privado resultaba borrosa desde el comienzo. Y sobre esta elusiva distinción se construye la armazón teórica de la obra.

Aquí es donde el comentario podría elegir varios senderos. El primero, sin duda, sería el de la interpretación histórica propiamente dicha. Es probable que mucho de lo escrito en el libro forme parte de la disputa por la historia. Que las tesis sobre la Iglesia o el ejército, la génesis del empresariado nacional o la formación del Estado hayan sido y sean, desde un punto de vista histórico, esencialmente debatibles. Se me ocurre que alguien podría reprocharle al autor forzar demasiado la interpretación para poder hacerla encajar en la estilización del orden y la forma de vida que se pretende dibujar. Y, sin embargo, es este cuadro de la moralidad de la época y su distancia respecto al ideal de la moralidad cívica, la clave del atractivo del libro. Dejemos, pues, la crítica histórica para los historiadores y recuperemos sólo dos ejes: el que da título a la obra, es decir la ausencia de la figura ciudadana y otro, implícito pero fundamental, que apunta a una idea de racionalidad política y a los rasgos que caracterizarían, tanto entonces como hoy, la "sabiduría prudencial" de la política mexicana.

El espíritu y las leyes

La interpretación no es mera descripción. La especificidad del orden decimonónico; de los actores que produce y que a la vez lo sostienen; los rasgos propios de esta moralidad pública son iluminados en el contraste con un tipo ideal de "moralidad cívica". Reconstruido a partir de una combinación de los valores guías de tres tradiciones políticas occidentales (la liberal, la republicana y la democrática), el "tipo ideal" de la conducta ciudadana se articula así a partir de una serie de valores y de comportamientos racionales de acuerdo a valores. Unidos en una "fórmula imprecisa" suponen sin embargo, tomados en conjunto:

...lealtad individual hacia las instituciones políticas, bajo la forma del Estado: sin mediaciones de linajes, vasallajes, gremios, comunidades o corporaciones. Fundamentación basada en alguna idea del Bien Común o del Interés Público y la conciencia de un vínculo de solidaridad con el resto de los ciudadanos mediado por la Ley. (p. 51.)

La tradición republicana brindará a esta reconstrucción el componente de las virtudes cívicas y el hincapié en el bien público, mientras que guardará, como su lado oscuro, cierta alergia antiindividualista y la subordinación del ámbito privado al interés público. La tradición liberal brindará las garantías individuales, el respeto por el ámbito privado y sobre todo el respeto por el orden jurídico (¿por qué no recuperar el *consensus juris* de tradición republicana?).¹ La tradición democrática pondrá su acento en la participación y la justicia, mientras que su lado oscuro será aquél que la emparente con el republicanismo.

En un primer nivel, el tipo ideal sirve como herramienta heurística y ayuda, como concepto límite, a sacar a la luz los rasgos propios de otra moralidad, diferente, pero moralidad al fin. El modelo cívico supone entonces, sin perjuicio de sus posibles tensiones internas una nítida distinción entre ámbito público y ámbito privado (con diferente hincapié valorativo) gobierno de la ley y, sobre todo, conformación de identidad ciudadana.

A diferencia de ese extraño mundo de los ciudadanos virtuosos, en el México decimonónico la ley no obliga ni al Estado ni a los ciudadanos, pero sirve, en particular, contra los enemigos. Tampoco se sus trae al contrato. Es, en el mejor de los casos, producto de transacciones puntuales, siempre sujeta a negociación. La obediencia no es relación con un orden legal impersonal sino que se confunde con la lealtad personal o con la negociación privada. El Estado negocia como negocian los intermediarios y como negocia cada particular. No hay un público (en el sentido de individuos reunidos en calidad de público) porque tampoco hay individuos. Hay familias, comunidades, grupos, categorías sociales. No existe lo público en sentido estricto, ni como lo colectivo y común, ni como lo manifiesto (sustraído a la negociación secreta), ni como lo universalmente accesible. No hay vinculación formal y general, sino particular y jerárquica. No hay deberes y derechos universales, hay favores y compensaciones; tampoco distinción entre cargo o función pública e interés y patrimonio privados.

Pero hay un segundo nivel de uso del tipo ideal y es el que apunta

¹ El problema es menor en la economía general del texto. Sin embargo, en la historia de las ideas este consenso jurídico indica el papel desempeñado por el derecho frente al arbitrio y la violencia, y se recuperará en la modernidad, con la idea de Constitución, necesaria para la institución de un estado de derecho entre una pluralidad de hombres relacionados en la res pública. Véase Celso, Lafer, "Il significato de Reppublica", *Teoría Política*, Turín, núm. 2, 1992. Repito, no es demasiado importante, pero en el balance de tradiciones pareciera que la dimensión de la legalidad sólo proviene del liberalismo.

a las tensiones internas entre las tres tradiciones. Si en el caso anterior, en la construcción del tipo de moralidad cívica, se tenían en cuenta los elementos comunes y el resultado era un "cuadro coherente", aunque relativamente "impreciso", en este caso se subrayan los puntos de no coincidencia, hasta de contradicción, entre liberalismo, republicanismo y democracia, y se les asigna cierta importancia causal (... "ese hecho provoca la mayoría de los dilemas y conflictos morales que se observan en la vida pública", p. 33). Este señalamiento no invalida la consistencia del cuadro ideal de la moralidad cívica sino que apunta a otro nivel de abstracción del tipo ideal: más específicamente, al de la conciencia de las élites y al de la letra de las leyes. Aquí parecería que es el "lado oscuro" del republicanismo y de la tradición democrática, el que conspira o se enfrenta con las garantías liberales. Si en el primer tipo de construcción las tres tradiciones decantaban en un modelo único de orden ciudadano (y este modelo a su vez mostraba su distancia con la moralidad realmente existente), en este caso las tres tradiciones "disparan" sus incongruencias, y aunque ninguna de ellas dé cuenta del accionar real de los principales actores, sus tensiones se reflejan en el discurso político y en la letra constitucional. Sin embargo, la prioridad del lado "coherente" de la moralidad cívica, hace que este segundo campo de las tensiones entre las tres tradiciones se diluya y termine explicando sólo algunas formas de actuar de la clase política: pensar la ciudadanía como "un derecho cuyo carácter universal estaba implícito en la idea de soberanía popular y de república" (p. 195) (es decir, a la manera republicana y democrática, y los artificios selectivos impuestos a partir de una realidad de masas que no inspiraba mayor confianza política); o la separación entre la necesidad de reconocer la función de la opinión pública y su contenido racional surgido de la discusión entre "privados", y el hecho de concebirla a semejanza de la voluntad general, "razonable pero sobre todo unánime". Con todo, la tesis teóricamente más ambiciosa de las contradicciones entre las tres tradiciones² se pierde un tanto ante la contundente evidencia de la distancia entre la moralidad pública históricamente conformada y el modelo cívico:

² Una visión histórica del concepto de interés público desde una "fusión gradual" de republicanismo y liberalismo puede encontrarse en Terence Ball (ed.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, 1989.

la moral no era compatible con el ideal republicano porque era demasiado difícil concebir un interés público más allá del juego de los intereses particulares, que no era liberal porque nadie creía en el imperio intransigente de la ley, que no era democrática porque la participación real no cabía en las formas institucionales (p. 290).

La ciudadanía es una fórmula moral. Hay otras, nos dice el texto. Pero si la ciudadanía define en particular la naturaleza del vínculo político y jurídico de un individuo con el Estado, parece sensato preguntarse si comparecían en este caso "otras formas de ciudadanía". De hecho, esta pregunta, a primera vista lógica y teóricamente mal formulada, surge en nuestras tierras cada vez que se discute el tema.³ Tal vez esto obedezca a los problemas teóricos que encierra el concepto de ciudadano, o quizá, en una visión más pesimista, la formulación misma sea prueba del persistente exotismo del "modelo".

El arte de la política

Kant, quien sintetizaría una versión moderna de los ideales republicanos y liberales, invocaba la figura del "político moral". Éste debía actuar siempre como si la comunidad de ciudadanos existiera, no sólo para tener una guía firme, segura y moralmente correcta para la acción, sino para ayudar a la historia, en su inexorable tarea de Ilustración, a producirlos. Desde la moralidad kantiana, el consejo era irreprochable. Desde la política, probablemente lo más parecido al suicidio.⁴

"Donde no había ciudadanos, actuar como si los hubiera, suponía un riesgo inaceptable para la clase política" (p. 53), anuncia Escalante. Ciudadanos no había. Y a contrapelo del consejo kantiano, el México decimonónico y en especial su clase política, van componiendo otra caja de herramientas (saberes, destrezas, reglas implícitas). Un *know how* político que sería expresión clara de esa *otra* moralidad. Inmoral o viciosa desde la atalaya del modelo cívico, la caja de herramientas

³ Y cuando aparece, en general no es en referencia a la tipología de Marshall de la ciudadanía civil, política y social sino en relación a "otras" formas de ciudadanía que tendrían un referente más comunitario, un basamento más sólidamente enraizado en relaciones de solidaridad grupal, etc.

⁴ Para Kant en todo caso, prueba de la no oposición entre moral y política. "...porque la voluntad universal, dada *a priori*... es la única que determina lo que es derecho..., esta unidad de todas las voluntades, si procede consecuentemente en la ejecución puede ser también la causa mecánica natural que provoque los efectos mejor encaminados para dar eficiencia al concepto de derecho". *Apéndices a la paz perpetua*, México, Porrúa, p. 242.

incluía recursos diversos. En primer lugar la tolerancia, no la del buen Locke ni la de Stuart Mill, sino la que deriva del forzoso reconocimiento de la existencia de grupos e intereses diferentes y de la eficaz gestión de la desigualdad, y que haría de la impunidad un sobrentendido de la vida política. Una tendencia a evitar el conflicto abierto o el disenso manifiesto, a privilegiar la negociación y cuando no, a transigir con el crimen. El presuponer y saber utilizar los mecanismos de reciprocidad, aquellos que desde las formas de acción campesina, desde la moral hacendaria, o desde la red de intermediación política aparecían como los más enraizados en la trama social. También saber discurrir con comodidad en ese espacio de no distinción entre lo público y lo privado, para inventar “sutiles formas de hacer públicas relaciones que no tienen cabida en el orden institucional” (una mención, una no mención, un saludo, un signo que debe ser decodificado); y para aceptar el uso de las instituciones públicas para fines privados. Un arte, pues, que aceptaba la corrupción y el oportunismo pero castigaba el fracaso. Y que, sobre todo, parecía volver a poner en la cima de las virtudes políticas a la prudencia.

Ello nos lleva a la idea de racionalidad que maneja el texto. Si por racionalidad se entiende “la consistencia pragmática con la situación y con la forma habitual de hacer las cosas”, esta forma de hacer política demuestra, al mismo tiempo, su propio repertorio de virtudes y su intrínseca racionalidad. Un modelo de racionalidad que, entre paréntesis, no opone razón y tradición, criterios universales y experiencias particulares. En todo caso, una hipótesis acerca de la racionalidad de la acción, que tal vez no sirva demasiado para juzgar pero que ayuda a comprender. Una hipótesis que, antes o después de toda intención justificatoria o crítica, permite relacionar las instituciones o los principios generales y la trama de relaciones interpersonales, las reglas explícitamente formuladas y aquellas otras, no escritas, que parecen resistirse a “su penetración por el concepto” y que permite encontrar, como los llamó Tocqueville, “los hábitos del corazón”, los cuales, por encima de las “circunstancias” y por debajo de las leyes, animan la vida pública de una sociedad.

La persistencia de los hábitos del corazón

Ciudadanos imaginarios logra cumplir al menos dos de los objetivos del autor. En primer lugar, arrojar oblicuamente un razonable manto

de dudas sobre la utilidad de una serie de conceptos utilizados un tanto alegremente por las ciencias sociales: sociedad civil, ciudadanía, Estado de Derecho, etc. En segundo lugar, mostrar la persistencia de algunas notas de esa moralidad pública y de ese orden político, en el plano de la "larga duración".

Desde aquel tramo del siglo XIX hasta nuestros días, mucha agua ha corrido bajo los puentes. Sin embargo, si nos atenemos a esas "reglas no explícitas", el relato sorprende por su actualidad. Hubo otras soluciones colectivas a viejos y nuevos problemas y, sin embargo, hay mucho de esos *mores* que, Porfiriato y Revolución de por medio (y por debajo de la modernización, los procesos de urbanización, el desarrollo de las capas medias, de las reformas políticas), suena increíblemente familiar. Y no se trata de comprometerse con ningún pretendido "ser del mexicano" ni con ninguna tradición autóctona cuya "superioridad ética" se pueda contraponer orgullosamente a los modelos cívicos. Tampoco se trata de justificar o de hundirse en el desencanto de los liberales del siglo XIX y emprender el camino de huida hacia Veracruz. Tal vez, siguiendo la misma línea de argumentación del autor, sólo sea necesario percibir que hay ciertas formas colectivas de resolver los problemas que aún no han mostrado (plenamente) su inadecuación, que no han sido socialmente cuestionadas y que los problemas de autoridad, justicia y coexistencia pacífica siguen siendo encarados con "hábitos del corazón" que hunden sus raíces muy atrás en la historia.

La "fuerza causal" y el arraigo de las costumbres es un tema antiguo. Tocqueville y otros antes que él, descubrieron que una cultura política no se inventa, aunque la comparación pudiera servir para el análisis y funcionar también como base de una apuesta para la transformación de ese orden. Presentar esta forma de moralidad pública (construida sobre una borrosa distinción entre lo público y lo privado) como parte de soluciones colectivas que han dado resultado y que mostraron coherencia pragmática con el contexto, tiene la ventaja de sacar a la luz una serie de "instituciones" sin las cuales sería imposible hacer inteligibles las acciones o reconstruir su racionalidad.⁵ Pienso en las instituciones (como patrones de acción regidos por reglas) construidas sobre los mecanismos clientelares o corporativos, cuya lógica y racional-

⁵ Considerando aquí instituciones no necesariamente en su aspecto legal sino como "patrones regulares de interacción que son conocidos, practicados y regularmente aceptados (aunque no por fuerza aprobados normativamente) por agentes sociales que, en virtud de esas características, esperan continuar actuando bajo las reglas y normas formal o informalmente incorporadas en esos patrones".

lidad se despliegan en este texto. Pienso también, dando un salto en el tiempo, en el "destape" o en las "auscultaciones", como instituciones en las cuales los rasgos de lo público (tanto en el sentido de lo colectivo, como de lo manifiesto o lo accesible) y lo privado, siguen estando, en el mejor de los casos, confundidos. El riesgo consiste en transformarlas complacientemente en "tradiciones políticas" que a veces sobreviven demasiado tiempo a los problemas que apuntaron a resolver y a las condiciones de su génesis. En cualquier caso, parecería importante recordar que la necesidad de distinción entre lo público y lo privado, que está en la base del legado valorativo del liberalismo y el republicanismo fue, además de una creación histórica peculiar, una forma en ocasiones bastante idónea de resolver problemas de autoridad, jerarquía y justicia, y no sólo parte de un "proceso civilizatorio diferente o insuficientemente desarrollado en estas costas". Tal vez pensarlo de esta manera nos evite caer en el desgarramiento entre transacción desencantada y fuga del mundo que parece haber acosado a muchos liberales del diecinueve.

Pero con ello, quizá injustificadamente, estamos preguntándonos por lo real y lo imaginario de nuestro orden cívico hoy. Las transformaciones del Estado, del régimen y del sistema político han sido analizadas desde perspectivas diversas. El fortalecimiento de "lo público" y las condiciones de emergencia y garantía de lo privado, indican coordenadas radicalmente diferentes. Las "conquistas ciudadanas" o la construcción de ciudadanía probablemente sea un dato innegable. Sin embargo, bastaría preguntarse desde la vida cotidiana cuántos derechos y deberes siguen siendo vividos como favores o concesiones en el marco de una lógica de reciprocidad. O, de manera más brutal, hasta qué punto la ley es el referente de las acciones y las relaciones y el medio universal de vinculación. Siguiendo el argumento de Escalante: preguntarnos si al actuar como ciudadanos, en muchas situaciones de la vida cotidiana, no nos seguimos condenando a la irracionalidad (en el sentido de inconsistencia con la situación y con la manera habitual de hacer las cosas).

Es difícil criticar un libro que a uno le ha gustado mucho. Más difícil, se sabe, es ser antropólogo de la propia tribu. Uno tiene la impresión de que Fernando Escalante elige el siglo XIX para poder operar con la distancia necesaria, como si "el pasado fuera un país extranjero". La sensación que deja el libro es la de que no todo el pasado ha pasado y de que allí todavía es posible encontrar muchas de nuestras señas de identidad actuales. Aunque, como se dice al final "...eso ya es parte de otra historia. Parecida, no digo que no, pero es otra. Y habrá que contarla en otra parte". Esperemos que así sea.