

# ESTADO Y CIUDADANO: DIFERENCIAS EN EL TRATAMIENTO DEL CONFLICTO

José Luis García Martínez

Universitat de València

## ***1. Planteamiento del problema: la flexibilidad en las esferas de decisión***

Cuando nos reunimos un grupo de personas para tratar un problema, y siempre que no haya uno de ellos que intente reventar la reunión, existe alguna posibilidad de que se llegue a un acuerdo. Parte del éxito que supone para algunos llegar a una solución sería por la capacidad de los partícipes de ser flexibles y llegar a acuerdos. La negociación, siempre que sea realmente una negociación y existan posiciones enfrentadas, supone que alguno de los que forman parte en la discusión ha de ceder, ha de ser flexible. Este logro puede conseguirse por coacción, por persuasión o por mostrar razones impersonales que han de obedecerse. Nosotros creemos que hablar de una cesión por coacción sería faltar al término negociación, para llevarlo al marco de la imposición. Nosotros referiremos a la negociación, como marco en el que proponer y aceptar libremente (dentro de esta libertad consideramos asirse a los argumentos).

Lo interesante en las siguientes líneas será observar si en otros ámbitos, en el individual y el estatal, somos más o menos flexibles. La flexibilidad de carácter que hasta el momento, en los órganos colegiados, aparece como algo útil para resolver los conflictos, puede aparecer como contraproducente para el colectivo.

Pensemos en el caso en el que todos estuviéramos forzados a negociar en cualquier situación. Esto supondría que, en toda situación, incluyendo las más indeseables que podamos imaginar, estaríamos forzados (aunque fuera moralmente) a negociar. Además, existen ocasiones (casos extremos) en las que el mero hecho de incluir dentro de los interlocutores válidos al otro grupo supone, en algunos casos, un menoscabo del propio individuo que realiza el diálogo.

Dicho de otra manera, el carácter, si pretende ser íntegro, deberá de tener unas lealtades por las que no va a ceder ya que, si todo fuera negociable y, por tanto, modificable, podríamos tener que sacrificar nuestras propias lealtades, y puede que ello no sea deseable si queremos vivir una vida plena. La integridad sólo puede ser tal si no es flexible.

## ***2. La eliminación de conflictos***

Cuando diferentes tradiciones apoyaron el procedimentalismo creyeron poder superar cuestiones que criticaban estas posturas por ser formalismos vacíos. Un pensamiento que defendería los logros de la etapa post-convencional<sup>1</sup> consistiría en la capacidad de superar sistemas normativos dados en situaciones en las que lo deseable sería no atender a la norma, eliminando de esta forma posibles conflictos. El hecho de poder derivar siempre una respuesta correcta ante un problema imposibilita el conflicto. Por otro lado el utilitarismo se encuentra con el problema de que su respuesta ante el conflicto es, de la misma forma, eliminarlo, puesto que el conflicto supone una debilidad de un artefacto que ha de presentar soluciones a cualquier *estado de cosas*.

En el campo jurídico se plasma en lo que se ha dado en llamar “estado de necesidad” (CP, art. 20, 5º). En el estado de necesidad se contempla la posibilidad de superar el sistema aceptado porque existen dos bienes jurídicos a proteger que se deben defender desde dos cursos de acción excluyentes y en el que el mantenimiento de uno supone la reducción o destrucción del otro.

Dicho de otra forma, parece que los sistemas normativos cerrados no pueden dar razón de una práctica que excede en algunos casos los supuestos que tipifican las normas (provocando lo que en Derecho se ha dado en llamarse “lagunas”), teniendo que enmendarse con excepciones a esos propios sistemas. Este problema puede que se traslade a ciertas teorías morales que no pueden dar razones fuera de su estricto

---

<sup>1</sup> CORTINA, A., *Ética Mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, 110 y ss.

formalismo, las que han dado en llamarse éticas procedimentalistas, en sus formas más puras.

Un sistema que podría darnos razones para comprender este pensamiento podría ser David Ross y sus principios *prima facie*, que intenta corregir y superar un sistema de principios dado.<sup>2</sup> Dicho de otra forma, parece que los sistemas normativos, requeridos racionalmente, quedan superados en situaciones que se dan en la realidad cuando hemos de evaluar la situación concreta. Otra posible opción sería añadir a la norma una excepción, y cuando se diera otro caso añadir esta otra excepción, y otra, y otra...

Por consiguiente, parece que las excepciones se están dando cada día entre nosotros, excepciones de tipo jurídico, que dejamos ya aparcadas, y excepciones dentro del sistema reglado de moralidad que creen haber conseguido algunas teorías. Nuestra experiencia moral así nos lo hace presente: nuestra experiencia nos presenta que somos complejos, equívocos, falibles y conflictivos. Nuestra decisión no parece estar motivada de manera clara, y quizá éste sea uno de los grandes encantos para la filosofía moral. Pensemos cuando sentimos la culpa o la lamentación, emociones que muestran nuestra falibilidad.<sup>3</sup>

Parte de este conflicto podría deberse en ocasiones a que las exigencias que se nos formulan externamente no se puede articular con nuestras razones o lealtades más profundas. Estos mandamientos últimos podríamos llamarlos integridad, considerada como el conjunto de lealtades a la que nos cuesta más renunciar.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> ROSS, W.D., *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford, 1930.

<sup>3</sup> WILLIAMS, *La fortuna moral*, p. 43: "La lamentación necesariamente implica el deseo de que las cosas hubieran sido distintas; por ejemplo que uno no hubiera tenido que actuar como lo hizo. Pero no necesariamente implica el deseo, tomando todo en consideración, de que uno hubiera actuado de otra manera. Un ejemplo de esto, muy independiente de los asuntos que nos conciernen actualmente, lo ofrecen los casos de conflicto entre dos cursos de acción, cada uno de los cuales se requiere moralmente, donde cualquiera de ellos, incluso si se considera que es el mejor produce lamentaciones, que en nuestros términos actuales son lamentaciones del agente sobre una acción realizada voluntariamente". Para ver la emoción moral de culpa WOLLHEIM, R., *Sobre las emociones*, A. Machado Libros, Madrid, 2006, trad. de Gema Facal Lozano..

<sup>4</sup> WILLIAMS, B., "A Critique of Utilitarianism", en SMART, J.C.C. y WILLIAMS, B., *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

Quizá haya un efecto no deseable de todo lo que está sucediendo desde esa perspectiva. Sería lo que avisaba MacIntyre, a saber, que comienza a reinar lo que él ha dado en llamar emotivismo<sup>5</sup>. ¿Qué queremos decir con emotivismo? Con este término queremos referir los aspectos que llevan a una persona para creer que su decisión está por encima de las normas que se ha dado el colectivo.

Pongamos un ejemplo. El pensamiento defensor de una posición que supere el convencionalismo se encuentra con dos tipos de situaciones: por un lado, la posición que consigue una realización del ideal teórico de justicia. Pensemos en la persona que se salta el límite de velocidad con el coche para salvar la vida a un enfermo que ha de llegar urgentemente al hospital. ¿Podemos penalizar ese comportamiento? Es cierto que este caso trae más problemas que el caso de pisar con el coche una línea continua para evitar un choque, pero el hecho de tener que sopesar nos impone que existen razones que hemos de tener en cuenta para ello.

Lo que sucede es que la persona que invade el campo de lo no permitido para poder realizar una acción que considera justificada por una creencia subjetiva puede mostrarse de forma más ambigua, incluso en ocasiones de forma no deseable. Esta cuestión, que resultaba tan convincente desde la perspectiva racionalista se tropieza cuando comenzamos a darle distintos contenidos.

Hasta hace un tiempo la creencia en un Dios o en una teoría que nos resolvería todo nos ayudaba a tener cierto apaciguamiento y tranquilidad. Las personas no dejábamos de ser instrumentos que ayudábamos a hacer del mundo un lugar mejor, ya porque Dios velaba por ello, porque nuestra buena voluntad nos incitaba a ello o porque éramos máximos optimizadores de utilidad, y ello hacía que nuestra reflexión, entendida como proceso individual, careciera de valor desde el momento en el que nos debíamos a instancias superiores.

Locke nos avisaba de lo que suponía no creer en Dios:

“Las promesas, convenios y juramentos que son los lazos de la sociedad humana no pueden tener poder sobre un ateo. Prescindir de Dios, aunque sólo sea en el

---

<sup>5</sup> MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001, trad. de Amelia Valcárcel, 34 y ss.

pensamientos, disuelve todo. Además, aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión, no pueden tener pretensiones de que la religión les otorgue privilegio de tolerancia.”<sup>6</sup>

Dicho de otra forma, la religión aparecía como la justificación última de la tolerancia, de lo moral. En contra de esta justificación última de lo moral tenemos a Anscombe, que en “La filosofía moral moderna”<sup>7</sup> critica la concepción legal de la ética, concepción que no es sostenible sin la noción de un legislador moderno, es como “si tuviese que subsistir la idea de «criminal» una vez abolidos y olvidados el derecho penal y los tribunales ordinarios.”<sup>8</sup>

Otros, desplazaron a la razón hasta el lugar de la justificación última, creando teorías, la mejor forma para explicar teóricamente lo que son el pensamiento y la práctica éticos.<sup>9</sup> Ello supone que hay una comprobación o prueba general de la validez de las creencias y principios éticos básicos o que no puede haberla.<sup>10</sup>

Ante esta afirmación aparecen autores que no se contentan con esta explicación y que creen haber observado consecuencias no deseables del uso de teorías morales, que han dado en llamarse antiteóricos.<sup>11</sup>

---

<sup>6</sup> LOCKE, J., *Carta sobre la Tolerancia*, Tecnos, Madrid, 1988, 57.

<sup>7</sup> ANSCOMBE, G.M.E., *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, EUNSA, Navarra, 2005

<sup>8</sup> JAMIESON, D., “El Método y la Teoría Moral”, en SINGER, P. (Ed.), *Compendio de Ética*, Alianza, Madrid, 1995, trad. de Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil, 637-654.

<sup>9</sup> SIDWICK, *The Methods of Ethics*, McMillan, London, 1962. Ver páginas 338 y 406. Sidgwick, en aras de cierto utilitarismo, defiende que una teoría ha de servir para proponer *the morality of commonsense into a scientific form*. Nos aclara de forma suficiente su postura cuando se pregunta: *if we are not to systematize human activities by taking universal happiness as their common end, on what principles are we to systematize them?* Posteriormente algunos teóricos han dado por sentado que los sistemas filosóficos han de tener las mismas virtudes que los sistemas científicos, cuestión altamente debatida.

<sup>10</sup> WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, London, 1985, 72.

<sup>11</sup> JAMIESON, D., op. cit.

Desde estas perspectivas se acusa a las teorías de encorsetar una práctica moral que es mucho más rica de lo que se puede someter a las teorías, renunciando a cómo se da lo moral en función de la constitución de lo humano. Lo que sucede es que, si consideramos todo lo moral como contingente y vacío podemos encontrarnos con comportamientos no deseables que no podrían presentarse como tales. Es decir, parece que dejar detrás todo análisis moral nos puede llevar a un relativismo<sup>12</sup> en el que cada uno estaría justificado a creer como verdad lo que aparece como verdadero para él según un sistema creado por sí mismo.

Con esta breve introducción pretendíamos ver en qué lugar estamos en la actualidad cuando en un foro público deliberamos, ya que bajo el paraguas de la dignidad podemos defender tanto el aborto como denunciarlo, incluso por la paz podemos invadir un país; y todo ello desde el convencimiento cada una de las partes de que están en lo correcto. Desde ese momento sería deseable que las razones que se den desde el foro público sean unívocas y transparentes. Unos de los principios de la sociedad actual en nuestro tiempo y espacio es la posibilidad de crítica por parte de la sociedad civil de cualquier cuestión que le afecte exigiendo razones, cuestión que puede ser el inicio de una deliberación fructífera.

El problema aparece, de esta forma, cuando un sujeto acepta sus lealtades y se opone a las normas que se practican en un espacio y en un lugar convencido de que está actuando correctamente desde una perspectiva moral. En muchas ocasiones esta oposición ha supuesto desenmascarar situaciones a todas luces rechazables; en otras, por el contrario, ha supuesto poner en tela de juicio los fundamentos últimos de una convivencia pacífica y ajustada.

Pero, ¿qué moviliza a la gente? Muchas personas se mueven por razones morales, pero no son las únicas. Podrían moverse por razones externas, del tipo “Existe una razón para que yo haga A”. El problema es que puede existir un conflicto del tipo: “Existe una razón para que yo haga A”, pero que debo de rechazar desde el momento en el que, a pesar de que “Existe una razón para que yo haga A”, “tengo una razón para que yo haga

---

<sup>12</sup> En Bernard Williams ver “Plain Truths”, en *Truth and truthfulness* (Princeton University Press, 2002), p. 52. Más en “The truth in relativism”, *Moral Luck* (Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 142-143; *Morality: An Introduction to Ethics* (Harper & Row, New York, 1972), Cp. 3.

B” que, además, tiene mayor reclamo de lealtad que “Existe una razón para que yo haga A”<sup>13</sup>. Desde el momento en el que se ha considerado que una persona puede tener la capacidad para elucidar si una razón es mejor que otra estamos otorgando a los sujetos morales la posibilidad de romper el “contrato originario” de la moralidad. Ello se justifica desde una razón particular (justificada teóricamente en muchos casos) que pretende obtener unos resultados más deseables, al menos desde la visión del sujeto moral considerado individualmente que a su vez se muestra interpretador último de un sistema normativo, de forma unilateral. De esta forma se encuentra con un sistema de normas que cuando obedece sin cuestionarlas le crea un resentimiento hacia ellas, en cuanto que no puede dar razón del porqué de esas normas en situaciones en las que creería ver que lo que le haría una vida más plena está fuera de esas normas (p. e. casarse con el amor correspondido de su vida, que es la mujer de su amigo). Pero si no obedece a esa convención moral que ha interiorizado y crea una norma nueva que anteponga su propia felicidad ante otras razones (y se casa finalmente con la mujer de su amigo), el sistema de moralidad lo acusará, y dentro de él se manifestará el sentimiento de culpa.

Esta decisión trágica no es a la que nos tiene acostumbrada la realidad, y el ejemplo es bastante reducido en cuanto a lo que número de ejecutores se refiere. No todo el mundo se ve en cuestiones de este tipo todos los días. De hecho nuestros problemas son del tipo: ¿Aparco en el paso de cebra?, ¿aparco en el lugar reservado para discapacitados (o el término de moda para este colectivo)?, ¿pago la multa o veo si prescribe por no dárseme la notificación dentro del periodo estipulado legalmente?<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Mayor desarrollo de este punto en “Internal and external reasons”, en *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*, Cambridge Univ. Press., Cambridge, 1981. Pp. 101-113. De forma muy resumida y con los matices que el texto aporta, para Williams las motivaciones para realizar una acción siempre serán internas (A tiene razones para S), en ningún caso externas (Existe una razón para que A realice S). Esta visión es una puerta abierta para actuar por razones no morales, más en oposición con sistemas contractualistas. Críticas a esta propuesta en McDOWELL, J., “*Might there be external reasons?*”, en ALTHAM, J.E.J. y HARRISON, R. (eds), *World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 68-87.

<sup>14</sup> “By moral conflict I mean only cases in which there is a conflict between two moral judgements that a man is disposed to make relevant to deciding what to do”.

### *3. El Estado y su inmovilismo*

Lo que pretendíamos era oponer la capacidad para tolerar los conflictos entre los sujetos estatales, los ciudadanos, y el propio Estado. Y la justificación de esta diferencia viene de la propia constitución de los sujetos; unos ciudadanos, hoy en día y aquí, que parecen estar autorizados a no estar conformes con normas estatales y a exigir su variación, aceptando esta reclamación como un conflicto entre su racionalidad y un Estado que aceptan, y desde esa aceptación dirimen, si es posible, su resolución. Aún así no podrán superar de momento la justificación última que da razón al Estado, su estructura normativa y policía. De su propia estructura viene la imposibilidad de percibir el conflicto como algo positivo.

El Estado se sustenta sobre una teoría fuertemente asentada, y una teoría, en el sentido que nos ocupa, ha de escapar de cualquier dilema o conflicto. Una norma tiene que ajustarse en forma y plazos a lo que le exige la norma superior. Cualquier conflicto es un fracaso del sistema, un sistema que en la actualidad parece irrenunciable si queremos vivir como hemos estado viviendo hasta ahora. Quizá tengamos que comprender mejor su nueva función en este mundo que cada día se presenta menos sumiso a las etiquetas que lo burocrático gusta de colocar. Hemos de recordar que este sistema es capaz de corregir, en la medida de lo posible, un pasado que ha sido menos tolerante y totalitario. En la actualidad, tras reconocer las correcciones que ha realizado, puede que el Estado aplaste en ocasiones la experiencia humana, al condicionar formas de realización personal justificables racionalmente.

Fuera de este conjunto de personas quedarían “afortunados” que jamás han dudado en cuanto que tienen perfectamente delimitada la forma de comportarse, que responden de forma automática tal cómo se les exige desde el Estado. Quizá deberemos preguntarnos por qué a esas personas les llamamos “máquinas”, en cuanto que deciden sin

---

WILLIAMS, B., “Ethical consistency”, en *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, p. 170.

remordimientos. Este tipo de “máquinas” serían las más deseables desde la visión estatal, puesto que serían personas que se asimilarían en este mundo en el que la multiculturalidad y el conflicto es orden del día.<sup>15</sup> Muchas “máquinas” suelen ser burócratas (no todos, he de explicitarlo) para los que el mundo ha acabado fuera de su trabajo y de sus normas, aplicadas de forma automática desde el momento que están legalmente promulgadas. También son personas que carecen de la posibilidad de ponerse en el lugar del otro, del que suplica atención al otro lado de la ventanilla. Compañeros míos están tratando temas de ética en la función pública. Ninguna institución, según ellos, es menos transigente al estudio de sus formas de hacer. Es decir, el Estado, a pesar de mejoras indudables a lo largo de años y años, sigue teniendo un aspecto de artefacto inaccesible para los que no conocen sus resortes, que somos la gran mayoría. Y esa inaccesibilidad es perseguida desde dentro del propio sistema.

El Estado, desde su burocratización, asiste al multiculturalismo sin saber cómo contrarrestar la multitud de nuevas etiquetas que tildar, y se desorienta. Ante este atomismo social los estados han ido perdiendo posiciones frente a las empresas, siendo éstas las que procuran a toda costa la disminución de un intervencionismo que les garantiza la seguridad jurídica mínima para el desarrollo de las actividades de las empresas. En palabras de Barber<sup>16</sup>, el capitalismo pretende destruir a aquél que le ofrece las condiciones para su realización: El Estado.

Desde este panorama el Estado, para sobrevivir, deberá de cerrarse y seguir asido a su sistema legalista y jerárquico. El conflicto, mientras tenga en cuenta dos posiciones que se pueden realizar, no es deseable para el Estado. Creemos haber mostrado que la propia constitución de lo humano y del Estado hace imposible que acepten el conflicto de la misma manera.

---

<sup>15</sup> GUTTMANN, A.; THOMPSON, D., *Democracy and Disagreement*, Belknap Press, Cambridge, 1996, 1-64

<sup>16</sup> BARBER, B., “Jihad vs. McWorld”, publicado en 1992 en el periódico *The Atlantic*. Texto en <http://www.theatlantic.com/doc/199203/barber>

## 4. Conclusiones

Ahora sí, diferentes consecuencias se pueden dar dentro de lo que sería la relación Estado-ciudadano:

1. El Estado aplasta la experiencia vital de los ciudadanos, ya sea por el bien de los ciudadanos (despotismo ilustrado), bien por la permanencia del poder en las condiciones que los que lo ejercen deciden, sin atender al resto. El conflicto queda anulado.
2. Los ciudadanos viven en un sistema en el que el orden y la seguridad jurídicos no están suficientemente protegidos, lo que lleva a situaciones en las que la incertidumbre y la inseguridad impiden la realización plena del sujeto, al menos tal como lo comprendemos nosotros. El conflicto queda abierto en cualquier manifestación al darse un relativismo de hecho. Otra cuestión es que siguiéramos el argumento de Calicles<sup>17</sup>, por el que el fuerte es el más justo.
3. En la tercera opción existe una tensión entre Estado y ciudadanos. Una tensión que mejora el Estado y que mejora la ciudadanía. No existe ninguna necesidad de tipo lógico que obligue a resolver esta tensión acallando a los ciudadanos o variando de forma radical la naturaleza del Estado. De esta dialéctica se pueden producir resultados deseables, siempre que los cauces sean los adecuados. La violencia, ejercida en cualquiera de los dos sentidos de un diálogo, debilita las razones que se pueden esgrimir moral o legítimamente. No hablamos de inmovilismo, simplemente señalamos que la realidad no está polarizada, y que ante el inmovilismo la única opción no es la violencia.

Sabemos que quizá estamos entrando en temática que el origen de este texto no pretendía. Sólo queremos indicar que la tensión ciudadanía-Estado no es superable atendiendo a los propios sistemas constitutivos de ambos. Cualquier intento de anular esta tensión tendría que variar la forma en la que se comprende cualquiera de los dos componentes. No obstante, nuestra propuesta no es tan desalentadora como puede aparecer inicialmente. Si lo que hemos desarrollado fuera plausible veríamos que unos

---

<sup>17</sup> PLATÓN, Gorgias, 483c y ss.

estamos tan desorientados como los otros, y que hemos de ver la manera de poder armonizar las diferentes lealtades dentro de nuestra sociedad. Bien es cierto que el Estado no permitirá muchas acciones que se derivan de nuestras lealtades justificando su posición. Tendremos que seguir pensando cómo articular dos percepciones tan distintas del conflicto como son las del ciudadano en relación con el Estado.