

## **PLURALIDAD, APERTURA Y CALIDAD DE LA CIUDADANÍA**

Escrito por Javier Peña

*Javier Peña*  
*Universidad de Valladolid*

### **RESUMEN**

El objetivo de este artículo es presentar el "estado de la cuestión" de la ciudadanía, mostrar cuáles son hoy los debates y los problemas más destacados. He de advertir, sin embargo, que dado el espacio disponible, habrá de ser una presentación panorámica, meramente introductoria. Además, me referiré al tema y los problemas de la ciudadanía desde una perspectiva filosófico-normativa. No voy a ocuparme tanto de los hechos y procesos que conforman la realidad actual de la ciudadanía -ésa es la tarea de las ciencias sociales- como del significado y los rasgos que muestra el concepto de ciudadanía en el momento presente, y de las propuestas normativas acerca de cómo debe ser la condición cívica en estas circunstancias.

### **ABSTRACT**

The purpose of this article is to show the present condition of citizenship as well as the most interesting debates and the most outstanding problems involved. I must say, however, that due to the space available, it must be just a mere introductory and panoramic view. I will also warn out that my outlook will be a philosophical and legal one. I would not consider fact and situations -which is a task specially meant for Social Sciences- so much as the meaning and defining features of the concept citizenship at this very moment, and the legal proposals on how these civil conditions should be dealt with.

### **El estado de la cuestión: viejos y nuevos problemas**

En un artículo aparecido en *Ethics* en 1994<sup>1</sup>, Kymlicka y Norman observaban cómo el concepto de ciudadanía había pasado de nuevo a primer plano en la teoría política, tras haber estado eclipsado en los discursos políticos de liberales y marxistas, más inclinados a concebir a los actores políticos como individuos o como productores que con el viejo y venerable término de "ciudadanos". Catorce años después, podemos afirmar que prosigue y aún se intensifica la recuperación de la noción de ciudadanía y de las cuestiones ligadas a ella. No sólo en el ámbito académico, sino en la agenda política y en los debates de la opinión pública.

Este interés por la ciudadanía puede ser atribuido, a mi juicio, a dos tipos de razones:

En primer lugar, a las transformaciones del espacio social y político, que afectan al modo de inserción de los sujetos en el espacio político. Basta con mencionar acontecimientos y procesos como la creciente globalización económica y cultural, la debilitación y permeabilidad del Estado, el desarrollo de instituciones supraestatales y transestatales de gobernanza, la conciencia de la universalidad de los derechos y los riesgos compartidos (como los ecológicos), las reacciones de afirmación localista de identidades colectivas, la crisis del Estado de Bienestar, las migraciones a gran escala y la consiguiente pluralidad cultural creciente de las sociedades humanas. La condición cívica sigue siendo el eje de la vinculación del individuo a la comunidad política, de la pertenencia plena a la misma y del consiguiente disfrute de los derechos del ciudadano. Pero los cambios mencionados obligan a repensar el significado y alcance de la ciudadanía, que ya no puede ser concebida en los mismos términos que en el pasado.

A su vez esos cambios, que muestran los riesgos de desintegración de los espacios de la ciudadanía clásica, cuyos límites se desdibujan hacia fuera, y que tiende a fragmentarse en su interior, apuntan también a una necesidad que se percibe vivamente: la de buenos ciudadanos, ciudadanos activos. Hay una extendida conciencia de que para la estabilidad e integración de las sociedades democráticas no basta con la existencia de instituciones políticas y ordenamientos jurídicos apropiados, sino que es necesario contar con ciertas actitudes y disposiciones de sus miembros: participación, compromiso, tolerancia, solidaridad. De que las sociedades democráticas necesitan, pues, ciudadanos que se conciben como miembros comprometidos con el interés público de su sociedad, y no meramente como titulares de derechos o clientes acreedores a ciertas prestaciones. Ya se ponga el énfasis en la cohesión social y la recuperación de valores, en la defensa y desarrollo de los derechos individuales o en la emancipación colectiva, la demanda de la buena ciudadanía (y de la virtud cívica) resulta indispensable. Y, dicho sea de paso, las propuestas y debates actuales en torno a la conveniencia de una educación cívica formal tienen como trasfondo esta preocupación, a la vez que revelan modos diferentes de concebir la vida social y política.

Por tanto, el concepto de ciudadanía sirve como punto de encuentro de los problemas cruciales de la teoría y la práctica política actuales: la (re)configuración del espacio público, la relación entre las esferas pública y privada, la ubicación de los actores sociales en relación con ellas, su posición en relación con el poder, etcétera. En particular, habría que destacar la conexión entre el énfasis en la ciudadanía y la preocupación por la crisis de la democracia "realmente existente" y la conciencia de la necesidad de revitalización de la esfera pública política. Pues al hablar de ciudadanos hablamos de los individuos en su condición política de sujetos activos de las instituciones y procesos que conforman una sociedad como "politeia", como ciudad en el sentido original del término, y no sólo participantes en relaciones de mercado, no sólo miembros de familias, clubes y asociaciones de variada índole, no sólo elementos de un grupo étnico y cultural.

El objetivo de este artículo es presentar el "estado de la cuestión" de la ciudadanía, mostrar cuáles son hoy los debates y los problemas más destacados. He de advertir, sin embargo, que dado el espacio disponible, habrá de ser una presentación panorámica, meramente introductoria. Además, me referiré al tema y los problemas de la ciudadanía desde una perspectiva filosófico-normativa. No voy a ocuparme tanto de los hechos y procesos que conforman la realidad actual de la ciudadanía -ésta es la tarea de las ciencias sociales- como del significado y los rasgos que muestra el concepto de ciudadanía en el momento presente, y de las propuestas normativas acerca de cómo debe ser la condición cívica en estas circunstancias.

El artículo se ha desarrollado en torno a tres núcleos problemáticos. Se refiere en primer lugar a las cuestiones relacionadas con la complejidad y *pluralidad interna* de la ciudadanía actual, en la que hay situaciones de estratificación y diversidad interna, en tensión con la igualdad y homogeneidad presupuestas en la concepción clásica.

Nos encontramos además con problemas relativos a la *apertura* de los límites o fronteras tradicionales de la ciudadanía, tanto hacia adentro - debates y normas sobre la admisión y exclusión del espacio cívico- como hacia fuera: la ciudadanía estatal se encuentra ante un horizonte globalizado, en cierto modo cosmopolita.

Por último, asistimos a un debate sobre la *calidad* de la ciudadanía. ¿Cómo deben ser los ciudadanos que requieren la estabilidad, el bienestar y la justicia de las sociedades democráticas?

### **La ciudadanía ante la estratificación y la diversidad**

La ciudadanía moderna -la que nace con las revoluciones americana y francesa- es un status de igualdad. Mientras las sociedades estamentales del Antiguo Régimen se caracterizaban por la jerarquía y las distinciones de rango, el principio definitorio de la nueva ciudadanía es que en el ámbito de una comunidad política todos aquellos que son ciudadanos son considerados iguales, con independencia de su situación y circunstancias en otros ámbitos y aspectos no políticos, como el linaje, el domicilio, la raza o la profesión. Esa abstracción respecto a las condiciones que diferencian a los individuos en la vida social garantiza la igualdad en el plano jurídico y en el político: todos cuentan lo mismo ante las leyes, como titulares de derechos civiles y políticos. Y la igualdad implica a su vez la homogeneidad de la ciudadanía: en cuanto ciudadanos, legal y políticamente, todos son idénticos: no se diferencian entre sí.

Bien sabemos que la realidad no estuvo históricamente a la altura del concepto, y que sigue habiendo hoy grandes desigualdades de estatus dentro del espacio cívico, formalmente igual y homogéneo. Por una parte, hay una desigualdad material entre los ciudadanos, que contradice la igualdad que legalmente se les atribuye. Por otra, la presunta homogeneidad de la ciudadanía oculta una diversidad de condiciones que, al no ser reconocida, da lugar igualmente a desigualdades de posición cívica.

Nancy Fraser acuñó una distinción entre demandas de *redistribución* -que reclaman una igualación social que haga posible en la práctica la ciudadanía igual- y demandas de *reconocimiento* de la diversidad de condiciones e identidades que subyacen a la ciudadanía, sin el cual no hay un trato equitativo para las personas y grupos cuyos rasgos no se ajustan al patrón mayoritario de la sociedad (Fraser, 1997).

Aunque en la práctica los problemas de redistribución y de reconocimiento se entrecruzan<sup>2</sup>, conviene considerarlos separadamente, porque apuntan en direcciones distintas: en un caso se trata de hacer desaparecer la desigualdad de los ciudadanos, mientras que en el otro lo que importa es hacer visible la diferencia.

Por lo demás, es ya tópica la constatación de que en la "agenda" de la teoría política contemporánea están mucho más presentes los problemas relativos a la identidad diferenciada y la "política del reconocimiento" (Taylor, 1993) que las cuestiones de justicia y desigualdad<sup>3</sup>. Una reflexión sobre las razones de este giro sería del mayor interés, pero emprenderla exigiría un estudio aparte. Me conformaré aquí con recordar algo por lo demás obvio: que el relativo eclipse de la temática de la justicia social no se debe a que hayan desaparecido los problemas que suscitan las demandas de redistribución: las sociedades contemporáneas siguen estando estratificadas y jerarquizadas materialmente. En otras palabras, el desarrollo de una *ciudadanía social* no es un logro definitivamente asentado: más bien podemos decir que su situación actual es precaria. Vale la pena, por tanto, dedicar unas líneas a este asunto.

La exigencia de una "ciudadanía social" se forma a partir del conflicto entre la igualdad y reciprocidad que entraña el concepto de ciudadanía y la desigualdad material efectiva existente entre los ciudadanos, en sociedades con derechos civiles y políticos universalizados.

De ese conflicto fue históricamente consciente la tradición republicana, que hizo de la propiedad requisito para la ciudadanía, como condición para una participación independiente y responsable en los asuntos públicos. Y el joven Marx denunció, en *La cuestión judía*, cómo bajo la igualdad legal de la ciudadanía hay una relación social de desigualdad y dominación que determina las relaciones políticas y el ordenamiento jurídico. Pero es el célebre ensayo de Marshall, *Ciudadanía y clase social* (1948) el que desarrolla el concepto de ciudadanía social. El sociólogo británico pretendía explicar cómo es posible que conviva la ciudadanía, que es un status de igualdad, con el capitalismo, que se rige por la lógica desigualitaria del mercado. Para ello presenta el desarrollo histórico de la ciudadanía moderna como un progreso en el

reconocimiento de los derechos inherentes al status del ciudadano. Así, la ciudadanía civil comprende "los derechos necesarios para la libertad individual"; la política "el derecho a participar en el ejercicio del poder político", sea como elector o como representante; y la social, "abarca todo el espectro, desde el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad". No pueden disfrutar de una ciudadanía plena quienes no dispongan de ciertas condiciones mínimas materiales -que en el Estado de Bienestar tendrán el estatus de "derechos sociales"-.

La ciudadanía social no alcanza a invertir la tendencia a la desigualdad del mercado: no garantiza la igualdad material. Pero, según Marshall, proporciona una igualación de status. La lógica del mercado, que determina la desigualdad de rentas, es contrapesada por el reconocimiento jurídico de una igualdad de derechos. Así, las desigualdades económicas, forzosamente más reducidas, podrían incluso ser estimulantes como incentivos del esfuerzo, compatibles con una ciudadanía real.

Podemos decir que, pese a precedentes de políticas sociales de carácter meramente asistencial, la ciudadanía social se realiza con el Estado de Bienestar<sup>4</sup>, desarrollado en Europa después de la II Guerra Mundial. El reconocimiento del derecho a determinados servicios y prestaciones, tales como la sanidad y la educación, así como de ciertas condiciones laborales en calidad de auténticos derechos que hiciesen posible la plena ciudadanía de los miembros de las clases trabajadoras, exigían una intervención activa del Estado en la vida social, y por tanto, una interferencia en el funcionamiento del mercado<sup>5</sup>.

Ciertamente, las políticas del Estado de Bienestar han tenido también efectos contraproducentes, y el modelo no ha estado libre de críticas. Desde la derecha se ha criticado a la ciudadanía social porque los costosos derechos sociales requieren recursos fiscales que se detraen de otras posibles inversiones privadas, y sobrecargan al Estado. Además, se dice que estimulan una "cultura de la dependencia" de los receptores, contraria a la iniciativa y la responsabilidad cívica. Como alternativa, neoconservadores y neoliberales proponen la reprivatización de la asistencia social, así como la promoción de la iniciativa espontánea de la sociedad civil y de la responsabilidad y competitividad de los individuos. Por su parte, la izquierda tradicional denuncia el papel de apaciguamiento que cumple el Estado de Bienestar al servicio del capitalismo, mientras la izquierda posmarxista ha puesto de manifiesto la compatibilidad entre las prestaciones sociales estatales y un paternalismo no democrático, así como los efectos de pasividad inducidos por un Estado ante el que los ciudadanos se comportan como clientes que pagan con su voto legitimador los servicios estatales, y la sustitución de la solidaridad cívica por instituciones y procedimientos burocratizados.

En todo caso, la ciudadanía social del Estado de Bienestar no puede ser considerada en nuestros días como un logro definitivo, porque el Estado de Bienestar mismo está en crisis. La tendencia neoliberal, afianzada por los procesos de globalización económica, minimiza el papel corrector y redistribuidor del Estado, su capacidad normativa y asistencial. La lógica de la racionalidad económica opera a favor de la desregulación de la actividad económica y de las prestaciones sociales, impulsando la privatización de servicios y el desmantelamiento de las costosas políticas sociales estatales, al tiempo que estimula la iniciativa y el esfuerzo individual como condición y vía para acceder al disfrute de recursos y beneficios. La solidaridad se confía a las organizaciones de la sociedad civil y los servicios asistenciales retornan a la iniciativa privada; en consecuencia, la ciudadanía social es vinculada al humanitarismo, cuando no a instituciones del mercado.

Por otra parte, la ciudadanía social ha estado ligada a la participación en el mercado de trabajo. El Estado de Bienestar se convirtió en canalizador de la distribución de la renta a través del pleno empleo y la regulación de los mercados de trabajo, y de la redistribución de los recursos, gracias al sistema de transferencias fiscales y a la emancipación relativa respecto a los ingresos mercantiles en sanidad, educación, etc. (Valdivielso, 2007). Hoy, la transformación del trabajo obliga a repensar la ciudadanía social. En el pasado ha estado ligada al paradigma productivista (en el que la ciudadanía depende de la aportación laboral a la sociedad y se identifica con el trabajo). Por eso, el fin de la sociedad del trabajo supondría el fin del trabajo asalariado como clave de bóveda del cambio social, los conflictos, la integración y la realización personal. Hoy se abre camino la idea "postproductivista" de una ciudadanía no ligada al contrato y a la producción, sino a actividades guiadas por la solidaridad y la reciprocidad. En esta dirección se mueve la idea de una renta básica de ciudadanía, basada en la reivindicación del "derecho a la existencia". La renta mínima de ciudadanía podría, reforzar los principios de la ciudadanía social y la universalidad de la ciudadanía, al desvincular la renta del trabajo retribuido. Ahora bien, hay que advertir que esto supondría el carácter incondicional de la ciudadanía social respecto al compromiso productivista, lo que va en dirección opuesta a las tendencias de la política económica europea actual, que vuelven a ligar la plena ciudadanía a la contribución productiva.

Pero la literatura política académica está hoy más centrada en las demandas de *reconocimiento de las identidades diferenciadas*, y en particular de la identidad cultural, como se apuntó más arriba<sup>6</sup>. El modelo clásico de la ciudadanía presupone la homogeneidad de los sujetos políticos: cada ciudadano es un sujeto de derechos y deberes igual, y no se distingue como tal de los demás, porque en su caracterización se han abstraído los rasgos que lo singularizan: no tiene sexo, color, creencias o lugar. Las diferencias no-políticas son irrelevantes en la esfera pública y sólo tienen valor en el ámbito privado. Y esta consideración "ciega a la diferencia" se justifica por el propósito de evitar la discriminación entre ciudadanos, que vulneraría el principio de igualdad.

Sin embargo, este planteamiento es puesto en entredicho por quienes advierten que bajo la identidad cívica unitaria hay una pluralidad de identidades sociales colectivas, que afectan al modo en que los individuos acceden a la esfera política. No es indiferente ser varón o mujer, hablante de la lengua oficial o de otra minoritaria en un país, a la hora de ejercer los derechos y cumplir las obligaciones de la ciudadanía. Pues en realidad, denuncian los críticos del modelo liberal, la ciudadanía universal y unitaria está definida con los rasgos de un ciudadano concreto, es decir los rasgos del género, la etnia o la cultura dominante, lo que entraña la exigencia de asimilación o la exclusión de las identidades que no se ajustan a ese patrón<sup>7</sup>. La solución a la pluralidad social no es por tanto un modelo neutral de ciudadanía (que refuerza en realidad la posición del grupo dominante y la marginación de los grupos minoritarios o menos fuertes), sino otro que permita el reconocimiento y acomodación de las diversas identidades. Se trataría de una *ciudadanía diferenciada*, a la que habría de corresponder una *política de la diferencia* (Taylor, 1993, Young, 2000), precisamente para hacer real el principio de igualdad proclamado en el concepto moderno de ciudadanía.

El modelo democrático-liberal de ciudadanía universal es desafiado, por una parte, desde la perspectiva del *multiculturalismo*. Por una parte, la pluralidad cultural es un hecho: en las sociedades actuales coexisten grupos con rasgos y tradiciones culturales distintas, que comparten lugares e instituciones públicas. Aparece entonces el problema de conjugar el respeto a la diferencia de valores y costumbres con la necesidad de establecer reglas y derechos comunes a todos; hay una tensión entre ciudadanía común y pluralidad étnica y cultural. Por otra parte, los defensores del



multiculturalismo reclaman el derecho de todos los grupos culturales a ser reconocidos y convivir en condiciones de igualdad en la esfera pública.

Los multiculturalistas llaman la atención ante todo sobre el valor crucial de la matriz cultural para la identidad y acción de los individuos. La cultura determina el horizonte de interpretación y de valoración de los individuos. Es un presupuesto básico en la constitución de la identidad personal, en la comprensión de sí mismo y del mundo natural y social, y en el desempeño de las relaciones sociales y políticas. La ciudadanía liberal tiene como presupuesto la autonomía individual, y es preciso tener en cuenta que ésta tiene prerequisites culturales: la elección individual está enmarcada en redes densas de prácticas sociales, accesibles por la comprensión de un "vocabulario compartido" (una lengua, unas tradiciones y una narración de la historia común). Por tanto, la libertad de elección tiene como precondition un contexto cultural: sólo a través de la socialización cultural puede uno disponer de las opciones que dan significado a la vida. No es posible considerar a los ciudadanos separadamente de su cultura, porque no hay marcos de referencia que sean universales e independientes de las culturas particulares (Kymlicka, 1996<sup>a</sup>)<sup>8</sup>.

Kymlicka advierte de que la neutralidad cultural de la esfera pública es imposible: no es posible separar la identidad cívica pública de la identidad cultural privada. Las políticas estatales tienen siempre necesariamente un sesgo cultural, manifiesto a través del establecimiento de la lengua oficial, el calendario de festividades, las normas relativas a la institución familiar, los requisitos en cuanto al vestido, etc., que siguen el patrón de la cultura dominante. Si no se reconocen las diferencias culturales en la esfera pública se produce una discriminación de las culturas minoritarias, forzando a sus miembros a asimilarse a la dominante. Por consiguiente, una solución democrática liberal de la pluralidad cultural, acorde con los principios de libertad e igualdad exige el reconocimiento de dicha pluralidad y la acomodación de las diversas culturas en condiciones que eviten la discriminación de quienes pertenecen a ciertos grupos culturales: una ciudadanía multicultural (Cf. Kymlicka, 2003).

En consecuencia, es necesario establecer las condiciones para la preservación de las culturas minoritarias en las sociedades pluriculturales, lo cual exigirá medidas políticas diferentes según el tipo de diversidad cultural (étnica o nacional)<sup>9</sup>. En todo caso, se reivindica el reconocimiento de derechos colectivos (o, como prefiere Kymlicka, "derechos diferenciados en función del grupo"), que pueden ir desde el establecimiento de cuotas en las instituciones comunes a la reivindicación de instituciones de autogobierno separadas.

El discurso del multiculturalismo ha tenido una amplia acogida en la sociedad norteamericana, y también entre los nacionalistas europeos. Suscita sin embargo críticas, que se refieren en primer lugar a la simplificación y distorsión de la representación de la dimensión cultural en las sociedades contemporáneas. Porque presupone una concepción esencialista de las culturas como complejos bien delimitados, estables, impermeables, así como un mapa bien definido y estable de las culturas, a las que los individuos pertenecerían absoluta y exclusivamente. Pero las culturas no son totalidades clausuradas, permanentes e internamente homogéneas, sino complejos simbólicos flexibles, en constante transformación y mixtura. Y la identidad de los ciudadanos de las sociedades modernas se forja en un entrecruzamiento de elementos culturales que van de lo local y a lo global, a través de procesos continuos de comunicación e interpretación entre culturas y dentro de cada cultura; las comunidades políticas no están formadas propiamente por culturas, o por grupos nacionales, sino por individuos con atributos culturales múltiples y cambiantes.

Hay, por otra parte, un fuerte debate sobre los derechos colectivos. Desde la perspectiva liberal se teme que una política multicultural, orientada a proteger la

identidad cultural de los grupos por medio de derechos colectivos, deje inermes a los individuos ante la imposición por el grupo de costumbres y prácticas tradicionales contrarias a los derechos humanos y a los principios constitucionales<sup>10</sup>. Aun dejando aparte la dificultad de delimitar los grupos titulares de esos derechos (lo que en último término depende de una decisión política), los individuos corren el riesgo de ser encerrados en la pertenencia adscriptiva a un cuerpo colectivo, que es como tal el titular de los derechos en nombre del fin superior de su preservación, lo que pone en peligro la libertad individual: el derecho a la disidencia e incluso a la salida<sup>11</sup>. Ante esto, hay autores que se preguntan si no es posible preservar la identidad sobre la base de la ciudadanía. Es injusto negar o dificultar a las minorías culturales la expresión de su identidad y las prácticas acordes con ella, porque eso impide la igualdad cívica de los individuos, pero tal vez sea posible lograrlo mediante políticas de reconocimiento y promoción de derechos individuales, cívicos, políticos y sociales. En todo caso, el objetivo de las políticas de reconocimiento no tiene por qué ser la preservación de las culturas como tales, sino la inclusión de todos los ciudadanos en pie de igualdad.

Pero además, la política de la diferencia debilita la función integradora de la ciudadanía: existe el riesgo de que el énfasis en la pertenencia al grupo etnocultural lleve a cuestionar la pertenencia a la comunidad política, de propiciar la consolidación de culturas fuertemente especificadas y aisladas, y dificultar una identidad cívica compartida: cada grupo se retira tras los límites de su identidad, sin reconocer una cultura cívica común (tanto más necesaria en las sociedades multiculturales). Y también el riesgo de estimular la disgregación traumática.

Por otra parte, desde la perspectiva del multiculturalismo se puede objetar que la distinción entre identidad política y cultural presupone ya una concepción particular de la relación público / privado, que no tiene por qué ser compartida por miembros de otras culturas, cuya identidad va unida a sus rasgos "densos". Por otra parte, aun compartiendo una cultura política común, las minorías nacionales pueden considerar que tienen una identidad cultural específica, en función de la cual son "una sociedad distinta", lo que fundamenta su derecho a un reconocimiento político materializado en derechos de autogobierno.

La homogeneidad presupuesta en el modelo clásico de ciudadanía ha sido puesta también en entredicho en los debates feministas acerca de la relación entre *ciudadanía y género*. La igualdad cívica formal de mujeres y varones (tardíamente lograda) no ha impedido que en la práctica las mujeres hayan seguido ocupando un lugar secundario en la vida pública. El modelo de ciudadanía de las democracias liberales, caracterizado por la separación tajante entre los ámbitos público y privado (en el que se incluye el doméstico) no tiene en cuenta que ambos están interrelacionados, y que el grado y el modo en que las mujeres participan en la esfera pública está determinado por el lugar subordinado que ocupan en la privada-doméstica. Por eso la reflexión crítica feminista ha tratado de desvelar la dominación encubierta bajo la aparente igualdad de oportunidades en la esfera pública, y de desenmascarar las interpretaciones históricas y actuales de lo político que encubren y hacen posible esa dominación.

En la ciudadanía democrática liberal caben las diferencias de opinión (el pluralismo de valores), pero no las diferencias de género. La consecuencia es que los grupos excluidos o escasamente representados en la arena pública no pueden manifestar sus intereses y aspiraciones desde su propia perspectiva. La esfera pública está construida sobre categorías específicamente masculinas, y definida en oposición a (y a la vez sobre) la esfera doméstica en la que se confina a las mujeres. El ciudadano es concebido prescindiendo de sus relaciones familiares y particulares, consideradas políticamente irrelevantes. Y así, la supuesta ciudadanía universal es en realidad una

ciudadanía masculina, que impone sus rasgos particulares como universales; y la dominación política y económica sobre las mujeres tiene sus raíces en este hecho.

Frente a esto, las feministas han hecho hincapié en que "lo personal es político", en cómo las circunstancias personales están estructuradas por factores públicos (leyes sobre la violación y el aborto, status de esposa, políticas relativas al cuidado de los hijos, subsidios, división sexual del trabajo en el hogar y fuera de él), y la solución de estos problemas sólo puede darse a través de vías políticas.

Estas críticas apuntan a la necesidad de una redefinición de la ciudadanía en términos que permitan incluir la perspectiva de género. Pero en esto punto se han manifestado dos enfoques diferentes. El primero destaca la *diferencia* de características, capacidades y valores femeninos, reivindicando en consecuencia una posición específica en la esfera política. En esta línea, Young (1996) ha abogado por una ciudadanía diferenciada en función del grupo, en la que las mujeres, lo mismo que otros grupos oprimidos, tendrían una representación como tal grupo, y poder de veto sobre políticas que les afectasen particularmente.

En cambio, el enfoque de la *igualdad*, aun destacando la importancia de reconocer al "otro situado" (Benhabib, 1992) en la esfera pública y la necesidad de una "política de la presencia" (Philips, 1996) que haga visible a las mujeres en ese espacio, se propone hacer efectivas las promesas incumplidas de la ciudadanía moderna y lograr una auténtica ciudadanía común. El reto es hacer converger ambos enfoques en una ciudadanía universal, pero que incorpore las experiencias y valores de las mujeres al espacio público.

### **Cierre y apertura de las fronteras de la ciudadanía**

Un segundo núcleo problemático de la ciudadanía es el de sus fronteras, la delimitación del marco que determina quiénes son ciudadanos, y la relación con otros que quedan fuera de lo que podemos llamar metafóricamente las murallas de la ciudad.

La primera cuestión es cómo se decide la pertenencia al "demos", al cuerpo de ciudadanos. Ciertamente, la ciudadanía es un status jurídico y político que se refiere al Estado, a la asociación política de ciudadanos en un territorio dado. Por tanto, no está conceptualmente ligada a una particular identidad de grupo, étnica o cultural. Pero el acuerdo de asociación que funda idealmente el cuerpo político presupone una comunidad de pertenencia previa, que es la que hace posible que sus miembros se reconozcan recíprocamente como conciudadanos de una entidad política común y singular. Y esta comunidad no puede delimitarse a su vez mediante un acuerdo sobre la pertenencia: ¿Quién establecería los criterios de pertenencia a la comunidad?

El "demos" ha sido concebido durante los dos últimos siglos como una *nación*, una comunidad forjada por vínculos étnicos, históricos y/o culturales que la dotan de una entidad propia y distinta de la mera agregación de individuos. Esto alienta una concepción "nacional-comunitaria" de la ciudadanía, para la cual la condición política de ciudadano sería subordinada y dependiente de la identidad nacional, que la precede y le proporciona su criterio de atribución (quién es ciudadano), así como su contenido y significado concreto, y los motivos para la lealtad y cooperación política. Desde diversas posiciones teóricas se ha puesto de relieve el valor del espacio comunitario nacional para la configuración de la identidad individual y colectiva y para la formación y refuerzo de los vínculos de comunicación y solidaridad que requieren las sociedades democráticas actuales<sup>12</sup>. En este punto, los defensores del nacionalismo se dan la mano con los multiculturalistas.



Sin embargo, esta concepción de la ciudadanía descansa en una concepción de la identidad colectiva puesta en entredicho tanto por las transformaciones del espacio político, que se ha tomado plural y complejo, como por las consecuencias teóricas y prácticas de cierre y exclusión que lleva consigo (al menos potencialmente). Frente a ella, la interpretación "cívico-republicana" subraya el carácter político propio de la ciudadanía, definida por la decisión conjunta de los ciudadanos sobre la forma y condiciones de su asociación. Su institución sobre un territorio dado es un dato histórico contingente, y la pertenencia política no se deriva de la pertenencia a una comunidad constituida sobre rasgos adscriptivos o valores previos. Son los ciudadanos, tomados de uno en uno, quienes deciden sobre la forma, la continuidad y los cambios de su asociación, su estructura normativa e institucional y los criterios de pertenencia y admisión a la comunidad política. La identidad política es una identidad construida, y por tanto contingente y flexible. Y como la voluntad de los ciudadanos es soberana, y la validez de las normas se basa en los contratos libremente establecidos y revisados, no está limitada por valores y prácticas recibidos de la tradición de una entidad nacional indisponible (Cf. Habermas, 1999, Velasco, 2006).

Sin duda, la ciudadanía así concebida está más abierta a los principios universalistas de la conciencia contemporánea, y tiene mayor capacidad de inclusión, al desvincular la ciudadanía de rasgos étnicos y culturales, que no se pueden adquirir a voluntad. Ha de enfrentarse sin embargo a quienes la tachan de abstracta -los ciudadanos reales viven en marcos propios y específicos de tradición y cultura- y de incapaz de proporcionar un criterio de identificación de las entidades políticas. Si los principios constitutivos de la identidad cívica son universales, ¿qué criterio servirá para trazar las fronteras?

El debate sobre la delimitación del demos nos lleva al problema de los criterios de admisión y exclusión de la ciudadanía. Hay una tensión constitutiva en el concepto moderno de ciudadanía. Por una parte, es una condición particular, relativa a una comunidad: la pertenencia al "demos" ciudadano está determinada por factores que, por contingentes y flexibles que sean, establecen una línea de división entre quienes tienen el status y los derechos de ciudadanos, y los que quedan fuera, los extranjeros. Por otra parte, los presupuestos axiológicos de la ciudadanía, los derechos y la democracia son universalistas<sup>13</sup>: prescriben igual consideración y respeto para los humanos en cuanto tales, con independencia de su pertenencia política. Hay oposición entre los intereses y compromisos de los individuos como ciudadanos, miembros de una comunidad circunscrita histórica, cultural y políticamente, y la posición moral universalista de esos mismos individuos como seres humanos, que no reconoce fronteras.

Hay un fenómeno de nuestra época crucial para comprender y abordar tanto esta tensión como el problema de los criterios de admisión: es el de las grandes migraciones transnacionales, que ponen a prueba la posibilidad de conjugar las formas de vida e intereses de los ciudadanos de las sociedades de acogida (incluidas sus convicciones universalistas) con las demandas de acceso de los emigrantes procedentes de países desaventajados económica y políticamente. Si por un lado una moral universalista impone límites a las normas y prácticas legítimas de inclusión y exclusión, la inmigración masiva plantea a su vez graves problemas, relativos tanto al bienestar y estabilidad de esas sociedades como a su cohesión social y configuración cultural, para los cuales ha de buscarse una respuesta realista.

Desde una posición universalista liberal parece razonable defender la tesis de las fronteras abiertas: si se reconoce el igual valor moral de los individuos, y la prioridad de sus derechos respecto a cualesquiera fines o valores colectivos, así como la contingencia de las fronteras, la distinción entre ciudadanos y extranjeros es arbitraria y moralmente irrelevante<sup>14</sup>. Sobre esta base se ha desarrollado en las dos últimas

décadas una teoría de la justicia global. Los defensores de la justicia global sostienen que en la medida en que los Estados ricos no satisfagan su obligación moral de garantizar los derechos humanos a la seguridad y la subsistencia por medio de políticas redistributivas, tienen la obligación moral de admitir a quienes desean entrar en ellos. Pues la pobreza de los países del Sur del planeta no se debe sólo a factores endógenos (corrupción, cultura política) sino que está ligada a un orden político y económico global que produce una distribución injusta de recursos y poder. De manera que regular la inmigración para preservar la integridad de la comunidad política es una meta legítima sólo si los deberes de justicia distributiva internacional están satisfechos (Pogge, 2005).

Pero también se aducen argumentos para defender la necesidad y el valor de una ciudadanía, ya que no cerrada, al menos no ilimitadamente abierta. Desde la perspectiva comunitarista se argumenta a favor de una admisión restrictiva como exigencia para salvaguardar una identidad comunitaria que no se reduce a las instituciones políticas, sino que se ha constituido a través de una historia y de una tradición cultural particulares, que la especifican y diferencian frente a otras, en la cual se forma la identidad de los ciudadanos y a la cual éstos están afectivamente vinculados. La ciudadanía se levanta sobre rasgos de pertenencia que implican necesariamente criterios de restricción, porque no pueden ser compartidos por cualquiera. Por eso, una comunidad independiente ha de tener una cierta capacidad de autodeterminación respecto a la pertenencia. Además, dar derechos de ciudadanía a todos los llegados es arriesgarse a minar las condiciones de confianza y seguridad mutua que hacen posible la ciudadanía responsable (Cf. Walzer, 1993).

Benhabib (2005) sostiene que hay que conciliar el derecho de los Estados a definir políticas de inmigración e incorporación con las exigencias normativas de una membresía justa. Esto implica fronteras "porosas", normas restrictivas de la desnacionalización y la pérdida de los derechos de ciudadanía, exclusión de la extranjería permanente, y prácticas no discriminatorias, transparentes en su formulación y que puedan ser judicialmente sancionadas en caso de violación de derechos por los órganos estatales.

En esta dirección, cobra fuerza hoy la reconsideración de la ciudadanía desde una perspectiva cosmopolita. En favor de esta perspectiva se apela (Held, 1997; Archibugi, 2003) a dos líneas de argumentación. Una empírica: los procesos de interacción e interconexión a escala planetaria (la llamada globalización), la dimensión mundial de los problemas ecológicos y de seguridad, el desarrollo de instituciones de gobernanza global, han modificado radicalmente el espacio político "westfaliano" de Estados soberanos mutuamente independientes: la relación e interdependencia efectiva de las acciones y situaciones sociales a escala mundial hace ya irreal una visión de la política y de la ciudadanía centrada exclusivamente en el Estado. La posibilidad de una sociedad democrática de ciudadanos que se autogobiernan depende de una "cosmopolítica".

La otra línea de argumentación es normativa, y se basa en la idea de la justicia global que sostiene el cosmopolitismo moral. Desde una perspectiva moral universalista, los vínculos de solidaridad y reconocimiento no pueden limitarse a los compatriotas, y menos aún cuando hay una comunidad universal real, en un mundo de interacciones constantes y generalizadas<sup>15</sup>. Las demandas de redistribución y equidad se dirigen a todos los humanos, como responsables y destinatarios de la justicia. Y las exigencias morales implican iniciativas políticas. La realización global de la justicia y los derechos exige acciones positivas, dirigidas a la redistribución de recursos, la garantía de los derechos humanos y la protección de los intereses vitales de las personas, con independencia del status nacional o legal de los destinatarios. Y tales acciones no pueden realizarse individualmente, sino que requieren el desarrollo de instituciones

transestatales, o supraestatales dotadas de poder y medios adecuados en aquellos asuntos que por su dimensión lo exijan.

La conclusión es que, aunque tenga sentido la pervivencia de las entidades políticas estatales, no se puede prescindir de alguna forma de coordinación política mundial. No obstante, es casi unánime el rechazo de un Estado (federal) mundial, considerado peligroso, por implicar un poder ilimitado, e ineficaz -por la extensión y complejidad de su ámbito de acción-. Se piensa que el espacio político debe seguir siendo plural, y que la política cosmopolita ha de desarrollarse en diversos niveles, desde lo estrictamente local a lo global, con diversos modos y ámbitos de acción y responsabilidad. Y que a esta pluralidad de espacios políticos ha de corresponderle una transformación de la noción y la realidad de la ciudadanía, que habrá de hacerse múltiple y plural.

Sobre cómo puede articularse este espacio político global y plural, y como habría que entender en consecuencia la ciudadanía mundial y su relación con las ciudadanía estatales hay varias propuestas tentativas, siempre imprecisas. Suele apelarse a un criterio de subsidiariedad (Höffe, 2007); pero subsiste el problema de la delimitación de competencias en caso de conflicto.

Entre las objeciones a la ciudadanía cosmopolita está la de que una ciudadanía real sólo es posible a escala nacional, en una comunidad de vida, cultura, valores, responsabilidades y deberes bien definida. A falta de una comunidad cultural de la Humanidad y de instituciones responsables sostenidas por los ciudadanos, la ciudadanía mundial es utópica o metafórica<sup>16</sup>. Se objeta también que la ciudadanía mundial sería un estatus universal de derechos cuya dimensión democrática se desvanecería. La democracia requiere instituciones legitimadas por la voluntad popular, que sean responsables ante ella y susceptibles de control. A la ciudadanía activa (que requiere la existencia de canales adecuados de participación), al autogobierno democrático y a la realización de los derechos le convienen espacios institucionales y de acción abarcables, como los estatal-nacionales.

No es posible, sin embargo, retornar al antiguo sistema de Estados y a la ciudadanía clausurada, por más que resulte difícil desprenderse de la idea de soberanía y comprobemos cada día los obstáculos con que topan los más pequeños pasos en la apertura de fronteras y en la convivencia intercultural. La perspectiva cosmopolita sirve de "idea regulativa"; pero su concreción es problemática y su delimitación incierta.

### ¿Qué ciudadanos? La calidad de la ciudadanía

Como señalaba al principio, las reflexiones y debates actuales sobre la ciudadanía conceden especial importancia a la cuestión de *qué ciudadanos* necesitan las sociedades democráticas actuales para asegurar la cohesión social y la estabilidad, contar con la base de legitimación que necesitan y sostener el entramado de derechos, responsabilidad y compromiso que requiere una sociedad "bien ordenada". Al hablar de *calidad de la ciudadanía*, se hace referencia por tanto al buen ciudadano. Pero no todas las corrientes teóricas interpretan el sentido y el valor de la ciudadanía del mismo modo. Difieren en su modo de concebir el lugar de lo político, los derechos y deberes de los ciudadanos, su papel en la esfera pública y los valores y virtudes propios de la ciudadanía. En los años ochenta, dominó en la filosofía política de lengua inglesa el debate entre liberales y comunitaristas. En la última década se ha revitalizado la que en realidad es la más antigua filosofía política, la republicana. Abordaré esquemáticamente la cuestión de la calidad de la ciudadanía mediante una presentación esquemática de estos modelos<sup>17</sup>:

El *liberalismo* es individualista. Para el liberal, la sociedad es un conjunto de individuos, y las instituciones y objetivos sociales se explican a partir de los fines y

preferencias individuales, que tienen prioridad. De modo que el individuo liberal se ve a sí mismo como hombre antes que como ciudadano: sus intereses y preferencias están dados antes de entrar en sociedad, y los procesos e instituciones políticas son instrumentos a su servicio.

Por eso desde esta perspectiva el fin prioritario es la protección de los derechos individuales. Se trata ante todo de disponer de un ámbito de libertad negativa dentro del cual el individuo pueda atender a su propio interés sin intromisiones ajenas. Y la barrera y salvaguardia de esta libertad la proporciona la garantía de los derechos fundamentales constitucionalmente protegidos, de manera que ni siquiera una decisión democrática mayoritaria pueda afectar legítimamente al espacio de libertad que delimitan. El Estado es necesario para hacer posible la coexistencia pacífica y proteger los derechos de los ciudadanos; pero la tarea política primordial es establecer los límites que aseguren la sujeción de las decisiones políticas a la ley, y establecer mecanismos que eviten la indebida expansión del poder político.

Con estas premisas, y dado que se supone que los hombres son sujetos interesados en sí mismos que compiten, el proceso democrático es concebido como búsqueda de un compromiso estratégico de intereses, y la actividad política tiene el sentido de hacerlos valer en las instituciones de gobierno. Como preferencias e intereses están dados de antemano, en la interacción política prima la negociación sobre la deliberación. Y puesto que la actividad política tiende a ser vista como algo costoso, ajeno al interés particular y sin compensación adecuada, se limita de ordinario para la mayoría a la elección mediante el voto de unos representantes a quienes se encarga la gestión de los intereses de los electores. En el mejor de los casos, serán ellos quienes hayan de ser cívicamente activos y deliberar.

Por consiguiente el liberalismo tiene expectativas limitadas respecto a la figura del ciudadano. Sus deberes cívicos son ante todo respetar los derechos ajenos y obedecer a la ley que los preserva; una eventual movilización se producirá en defensa de los derechos frente al poder político: el compromiso cívico está subordinado a la realización de fines individuales. Y en contrapartida, se recela de formas especialmente activas de ciudadanía.

Es cierto que no todos los liberales tienen la misma concepción de la ciudadanía. Mientras para los "libertarios" como Nozick, que entienden el Estado como una agencia de protección de los derechos de propiedad, apenas hay lugar para la ciudadanía, otros liberales, como Rawls, sostienen que también hay lugar para la virtud cívica y el interés por lo público en el liberalismo, precisamente para garantizar la libertad y el autogobierno que la hace posible. Pero dan prioridad a virtudes que no son estrictamente políticas, como la reflexión crítica, la moderación, la disposición al diálogo o la tolerancia, y en cambio dejan en un plano secundario la participación. Subsiste el temor a que, al subrayar la condición cívica de los individuos, se estreche el campo de su independencia privada.

El *comunitarismo* se ha desarrollado a partir de la crítica de los efectos negativos resultantes de la concepción liberal que domina en las sociedades modernas: Atomismo, desintegración social, pérdida del espíritu público, desorientación y desarraigo. Frente a estos males, los comunitaristas han reivindicado la necesidad de referir la política y la ciudadanía a un horizonte de valores compartido en la comunidad. Mientras los liberales ponen en primer lugar la autonomía de los individuos, la capacidad de elegir incluso frente a su propia comunidad, los comunitaristas sostienen que la identidad de las personas no puede entenderse al margen del marco comunitario al que pertenecen, de su cultura y tradiciones, que son la base de sus reglas e instituciones.

Así, el ciudadano comunitarista es, antes que un sujeto de derechos, un integrante de una comunidad de memoria y creencias que le precede, y a la que debe lealtad y compromiso. Esto supone una primacía del bien de la comunidad sobre los derechos individuales, y un rechazo de la tesis liberal de la neutralidad ética del Estado. Cualquier sociedad necesita (y presupone) un conjunto de valores, y la opción liberal no es sino una opción valorativa más, con el riesgo añadido de llevamos a una sociedad regida, a falta de valores y metas compartidas, por el escepticismo. Por tanto, debemos renunciar al modelo imposible de un Estado neutral a favor de una "política del bien común" adecuada a la forma de vida de la comunidad.

Y si la autorrealización individual ha de darse mediante la integración en la vida comunitaria, el compromiso cívico y la participación cobran una importancia capital. Una sociedad libre, recuerda Taylor (1997), requiere de los ciudadanos sacrificios y disciplina, que no pueden obtenerse sino por la identificación libre y voluntaria con la empresa común de la ciudad, como sostuvo la tradición cívico-humanista.

Esta posición se aproxima al republicanismo. Pero en el comunitarismo el momento democrático queda subordinado al momento patriótico de la identificación con los valores previamente dados en la tradición de la comunidad; la deliberación queda difuminada tras la comunión patriótica. Si tienen razón los comunitaristas en la crítica de una sociedad atomizada de ciudadanos orientados exclusivamente al logro de sus intereses y derechos, la alternativa que proponen es una comunidad imaginada que no se corresponde con la pluralidad de las sociedades reales, que es ajena a su transformación social y cultural efectiva, y que requiere de sus miembros una adhesión sin crítica y sin fisuras incompatible con la distancia reflexiva de los sujetos modernos. De la visión de la comunidad como una unidad moral que nos provee de significados y valores sustantivos en y por los cuales se constituye la propia identidad resulta una idea de la actividad política próxima al vínculo afectivo con la familia o el grupo gentilicio -de ahí el énfasis en el voluntariado, en la responsabilidad individual-, pero dudosamente conforme con la ciudadanía, que requiere participación crítica, disidencia, pluralidad.

El *republicanismo*<sup>18</sup> tiene como base la concepción del hombre como *ciudadano*, alguien que se comprende en relación con la comunidad política, porque considera que la garantía de su libertad estriba en el compromiso con las instituciones republicanas y en el cumplimiento de sus deberes para con la comunidad; pero (a diferencia del comunitarista) concibe al ciudadano como sujeto activo de la construcción de la sociedad política.

Para el republicano la libertad no es ausencia de interferencia ajena, sino autonomía frente a la dominación arbitraria de cualquiera. Esa autonomía no se basa en la existencia de barreras protectoras, sino en los recursos de poder que proporcionan las instituciones políticas que fundan el autogobierno de los ciudadanos iguales: de ellas proviene la ley que crea un espacio asegurado de igual libertad. Por tanto, la política no es un mero instrumento para la protección de intereses privados, sino el medio de realización de la autonomía, que sólo se puede alcanzar conjuntamente. Y las leyes no son una restricción de la libertad que hay que aceptar como mal menor, sino su garantía.

Del mismo modo, los derechos no son títulos anteriores a su reconocimiento por las instituciones políticas, sino derechos *cívicos*, creados por el proceso político de formación de voluntad. Frente a la sospecha de que así se corre el riesgo de que los derechos individuales básicos queden a merced de la decisión política de una asamblea, los republicanos sostienen que sólo la voluntad política puede hacer reales los derechos, que son los recursos que hacen posible la ciudadanía libre.



Puesto que la libertad está ligada positivamente a la ciudadanía, para el republicanismo tiene la mayor importancia la *virtud cívica*, que puede ser definida como compromiso y disposición al ejercicio activo de la ciudadanía en favor de la comunidad política y del interés público. Está compuesta de diversas facetas, como la prudencia, la integridad moral, la austeridad, la responsabilidad por lo público, la solidaridad y el valor cívico; y se ejerce a través de la *participación* del ciudadano en la vida pública. Una participación que comprende la actividad política, tanto institucional como informal, el servicio público voluntario (que, si ayer se centraba en la milicia, hoy encuentra cauces en actividades y organizaciones de cooperación social), y en general la colaboración en la promoción y sostenimiento de los bienes públicos.

El humanismo cívico florentino del siglo XV elogiaba la vida cívica como ámbito más propio de la autorrealización y la excelencia. Pero al republicanismo le basta para justificar la participación con la tesis de que es requisito indispensable de la libertad. A falta de la intervención y el control de los ciudadanos en la vida pública se produce la decadencia de las instituciones, el desarrollo de los poderes arbitrarios privados, la difusión de la corrupción. Incluso una sociedad liberal necesita de la virtud cívica, porque individuos orientados exclusivamente por su interés privado, como pide el sistema económico, sólo podrían ser llevados a actuar a favor del bien público y de las instituciones (que necesitan sin embargo para su propia subsistencia) de modo coactivo. Y la coacción es insuficiente para garantizar la vigilancia y la crítica, así como la colaboración activa que requiere la salud de la sociedad.

Ciertamente, esta apelación a la virtud cívica exige presupuestos antropológicos diferentes a los del liberalismo. Sin caer en la ingenuidad de esperar un altruismo gratuito generalizado, supone que los ciudadanos no actúan únicamente por motivos egoístas, que es posible el desarrollo de disposiciones cívicas en un marco institucional y normativo adecuado.

Es importante precisar cómo se entiende esta participación. La crítica liberal ha reprochado al republicanismo que la identificación y devoción a lo público desemboca en la absorción de los individuos en lo público, y la subordinación de sus derechos y proyectos a los de la comunidad. Sin embargo, una concepción semejante de la identidad comunitaria y del compromiso con lo público no se corresponde con el grueso de la tradición republicana. La república democrática es una entidad política constituida por sus instituciones y leyes y mantenida sobre las decisiones conjuntas de sus ciudadanos, no un organismo con entidad independiente que precede a sus miembros, y ante el que sólo cabe la adhesión: esto anularía la ciudadanía. Por eso el patriotismo republicano no consiste en la vinculación a un pueblo en tanto que entidad étnica y cultural, sino a la república como institución que sustenta y encarna en sus instituciones y cultura política la libertad común. La virtud cívica que requiere es una virtud política, y sus valores son simplemente los que requiere la convivencia libre entre iguales.

La participación en la república democrática debe reunir la triple condición de ser reflexiva, crítica y deliberativa. No es devoción ciega, adhesión incondicional, ni emoción tribal. El ciudadano republicano ha de atender a la vida pública, cuidando de informarse, mantener distancia crítica frente a los poderes y establecer los acuerdos que hacen posible la república justa y estable a través de una deliberación abierta en condiciones de libertad y equidad. Ha sido un rasgo permanente del republicanismo el énfasis en la deliberación de los ciudadanos, lejos de la concepción del proceso político como negociación de preferencias dadas. También la preocupación por el control del poder; la búsqueda de mecanismos para evitar la concentración y permanencia del poder en unas pocas manos y para garantizar la capacidad de los ciudadanos de hacerse oír y pedir cuentas a sus gobernantes (sorteo, rotación de

cargos, división de funciones, etc.). Por ello el ideal republicano conecta bien con las actuales propuestas de democracia *deliberativa*.

En la senda de esta tradición pueden situarse las actuales propuestas de reconstrucción de una ciudadanía activa, cuyos pilares serían una sociedad civil realmente cívica, inserta en lo público, y el desarrollo de una cultura política de la deliberación, la crítica y la participación propiciada por medio de la educación cívica.

Es preciso observar también, sin embargo, que esta reconstrucción requiere no sólo disposiciones subjetivas, sino condiciones estructurales, políticas, sociales y culturales, que permitan la intervención de los ciudadanos y se correspondan con ella: condiciones institucionales para la participación, acceso a la educación y a la comunicación. Ciudadanía y democracia sólo pueden mantenerse y vivificarse la una a través de la otra.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKERMAN, B. (1993): *Justicia social en el Estado liberal*, Madrid, CEC.
- ARCHIBUGI, D., ed. (2003): *Debating Cosmopolitics*. Londres- Nueva York, Verso.
- BEITZ, C. (2001<sup>2</sup>): *Political Theory and International Relations*. Princeton, Princeton U. P.
- BENHABIB, S. (1992): *Situating the Self: Gender, community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge, Polity.
- BENHABIB, S. (2006): *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz.
- CARTER, A. (2006<sup>2</sup>): *The Political Theory of Global Citizenship*. Oxford/ Nueva York, Routledge.
- FRASER, N. (1997): *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Ed. Siglo del Hombre/ Universidad de los Andes, Bogotá, 1997.
- HABERMAS, J. (2000): *La constelación posnacional*. Barcelona, Paidós.
- HÖFFE, O. (2007): *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*. Buenos Aires, Katz.
- HELD, D. (1997): *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona, Paidós.
- KYMLICKA, W. (1996a): *Ciudadanía multicultural*. Trad. C. Castells. Barcelona, Paidós.
- KYMLICKA, W. (1996b): "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal" en *Isegoría* (Madrid), nº 14 (oct. 1996), pp. 5-36.
- KYMLICKA, W. y NORMAN, W. (1997): "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía" en *La Política* (Barcelona), nº 3, pp. 5-39.
- KYMLICKA, W. (2003): *La política vernácula*. Barcelona, Paidós.
- MARSHALL, T. H. / BOTTOMORE, T. (1998): *Ciudadanía y clase social*. Trad. P. Linares. Madrid, Alianza.

- MILLER, D. (1997): *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*. (Barcelona, Paidós.
- MILLER, D. (2000): *Citizenship and National Identity*. Cambridge, Polity Press.
- MORÁN, M. L. y BENEDICTO, J. (2000): *Jóvenes y ciudadanos*. Madrid, Instituto de la Juventud.
- OFFE, C. (2004): *Las nuevas democracias*, Barcelona, Hacer.
- POGGE, T. W., ed. (2001): *Global Justice*. Oxford, Blackwell.
- POGGE, T. (2005): *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona, Paidós.
- RAWLS, J. (1996): *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica.
- RUBIO, J. (2007): *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Madrid, Trotta.
- TAMIR, Y. (1993): *Liberal Nationalism*. Princeton, Princeton U.P.
- TAYLOR, Ch. (1993): *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"* (con comentarios de A. Gutmann, S. C. Rockefeller, M. Walzer y S. Wolf). Trad. M. Utrilla. México, FCE.
- TAYLOR, C. (1997): "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo" en ID.: *Argumentos filosóficos*. Trad. F. Birulés. Barcelona, Paidós, pp. 239-268.
- VALDIVIELSO, J. (2007): "Modernidad y modernización de la ciudadanía social" en B. Riutort, ed.: *Indagaciones sobre la ciudadanía*. Barcelona, Icaria, pp. 141-180.
- VELASCO, J. C. (2006): "Pluralidad de identidades e integración cívica". *Arbor* (Madrid), vol. CLXXXII, nº 722 (nov-dic. 2006), pp. 716-731.
- WALZER, M. (1993): *Las esferas de la justicia*. México, F.C.E.
- YOUNG, I. (1996): "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de la ciudadanía universal" en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós.
- YOUNG, I. (2000): *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra.

**1** Publicado en castellano con el título "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía" en *La política* (Barcelona), nº 3 (1997), pp. 5-33.

**2** La discriminación cultural favorece la inferioridad económica, y las desventajas económicas dificultan la afirmación cultural. Pensemos, por ejemplo, en la situación de los gitanos en Europa.

**3** Me atrevería a decir que también están más presentes en el discurso político y en los medios de comunicación españoles las cuestiones de identidad que las de justicia social.

**4** Aunque, desde luego, la ciudadanía social no se identifica con el Estado de Bienestar, que no es sino un instrumento de políticas sociales mediante las que se

pretende, en el mejor de los casos, hacer realidad los principios que inspiran la ciudadanía social. (Cf. Morán y Benedicto, 2000: 93).

**5** De ahí que muchos servicios sociales no hayan llegado a ser genuinamente incondicionales, como los demás derechos sociales: garantizarlos incondicionalmente implica desvincularlos de la coyuntura económica, y ello supone abrir una brecha en la lógica del mercado

**6** Según Offe (2004: 179), la discusión filosófica y política contemporánea, atraída por el espíritu postmoderno del "multiculturalismo", la "diversidad" y la "identidad" tiende a dejar de lado problemas de ciudadanía y justicia social y "a no ir más allá de los ejemplos de América del Norte, omitiendo algunas de las variedades de política identitaria menos benignas de Europa occidental, y sobre todo de Europa Central y del Este".

**7** Por ejemplo, el ciudadano francés de la época de la Revolución es en realidad un varón propietario blanco. Recuérdese que sólo los jacobinos establecen la ciudadanía de los hombres de color en las colonias francesas, medida que fue abolida inmediatamente por el Directorio.

**8** Obsérvese que el multiculturalismo implica un presupuesto epistemológico relativista.

**9** Kymlicka distingue *dos tipos de diversidad cultural* (con problemáticas específicas):

a) *multinacional*: convivencia de "naciones", voluntaria o involuntariamente incorporadas a un único Estado. Están territorialmente separadas. Reivindican autogobierno para asegurar su supervivencia como sociedades distintas.

b) *poliétnica*: Resulta de la inmigración de individuos con particularidades étnicas o culturales. En este caso no hay separación física entre comunidades. Tampoco se pretende una entidad política separada, sino modificar las leyes e instituciones para que la sociedad sea más permeable a las diferencias culturales.

**10** El mismo Kymlicka trata de hacer frente a esta dificultad mediante la distinción entre protecciones externas (justificables en principio) y restricciones internas (inadmisibles).

**11** Benhabib (2006: 156): "Las estrategias de defensa cultural aprisionan al individuo en una jaula de interpretaciones culturales y motivaciones psicológicas unívocas. Las intenciones de las personas se ven reducidas a estereotipos culturales y la agencia moral se reduce al mero arte del titiritero".

**12** Cf. Miller, D. (1997 y 2000), Kymlicka (2003), Tamir (1993), etc.

**13** Incluso históricamente: recuérdense los principios universalistas de las revoluciones francesa y la americana.

**14** Según Ackerman (1993), todos los seres humanos, siempre que estén dispuestos a aceptar un diálogo abierto de todos los ciudadanos para establecer las normas de conducta, "tienen un derecho incondicionado a exigir su reconocimiento como ciudadanos plenos de un Estado liberal", puesto que éste no es un club privado, sino

un diálogo público. A su juicio, la única razón para restringir la inmigración sería la protección del "proceso de conversación liberal": peligros graves para el orden público o la pervivencia económica de esa sociedad.

**15** Por ejemplo: nuestras demandas energéticas impulsan una actividad económica y unas estrategias geopolíticas que afectan a la vida y la política de países subdesarrollados con recursos energéticos.

**16** Miller (2000), Kymlicka (2003), Carter (2006).

**17** Que son, desde luego, tipos ideales. Las posiciones reales no se corresponden con ellas; hay convergencias y diferencias entre los pensadores que suelen ser catalogados en una u otra posición.

**18** Hoy revitalizado académicamente, pero cuyas raíces teóricas están en Aristóteles y los clásicos romanos (Cicerón, Tito Livio), y recorre la historia entera de la teoría política occidental