

ADELA CORTINA
CIUDADANOS
DEL MUNDO

HACIA UNA TEORÍA
DE LA CIUDADANÍA

UNIVERSIDAD DE CHILE



3 5601 15838 4127

ALIANZA EDITORIAL

Primera edición: 1997
Segunda edición: 1998
Primera reimpresión: 1999
Segunda reimpresión: 2001

BRUNO CASAS

obn

atno

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Adela Cortina
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1997, 1998, 1999, 2001
C/ Juan Ignacio Luca de Tena, 15; Madrid 28027; teléf. 91 391 88 88
ISBN: 84-206-4257-6
Depósito legal: M. 19.974-2001
Impreso en Lavel, S. A. Pol. Ind. Los Llanos
C/ Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

BRUNO CASAS

Hacia una teoría de la ciudadanía

Civilidad: una virtud necesaria

En la década de los noventa de este siglo XX próximo a expirar se ha puesto de actualidad un término tan antiguo como el de «ciudadanía» en esa área del saber que los anglosajones designan con el vocablo *Morals*, y que tiene por objeto reflexionar tanto sobre la moral como sobre el derecho y la política. Se multiplican las «teorías de la ciudadanía», y en los discursos morales, en el amplio sentido mencionado, menudean las referencias a ella: ciudadanía política de los miembros de un Estado nacional, ciudadanía transnacional, en el caso de comunidades supraestatales como la Unión Europea, ciudadanía cosmopolita, como referente necesario de una república mundial¹.

¹ Este capítulo y el sexto tienen su origen en una revisión y reelaboración profundas de «Ciudadanía social y multicultural»,

¿Qué razones abonan la deslumbrante actualidad de un tan añejo concepto?

De entre las múltiples razones que podrían aducirse, una parece constituir el cimiento sobre el que las restantes se asientan: la necesidad, en las sociedades postindustriales, de generar entre sus miembros un tipo de *identidad* en la que se reconozcan y que les haga *sentirse pertenecientes a ellas*, porque este tipo de sociedades adolece claramente de un déficit de adhesión por parte de los ciudadanos al conjunto de la comunidad, y sin esa adhesión resulta imposible responder conjuntamente a los retos que a todos se plantean.

Bien supo ver Daniel Bell en los años sesenta y setenta que en sociedades cuya clave moral es el *individualismo hedonista*, resulta imposible superar las crisis. Los individuos, movidos únicamente por el interés de satisfacer toda suerte de deseos sensibles en el momento presente, no sienten el menor afecto por su comunidad y, por ende, no están dispuestos a sacrificar sus intereses egoístas en aras de la cosa pública.

Pero si los ciudadanos no están dispuestos a compartir activamente las cargas de su vida común —piensa Bell—, quedan en peligro los dos logros de la Modernidad, que son, según él, la democracia liberal y el capitalismo. El sistema político y el económico

en José Félix Tezanos (ed.), *La democracia post-liberal*, Madrid, Sistema, 131-146; «Ética intercultural». Una aproximación desde Europa», en Varios, *Topografías de la Modernidad*, Madrid, Fundación Argentaria, Ed. Visor, en prensa.

están, pues, dependiendo de una revolución cultural, que asegure la civilidad, la disponibilidad de los ciudadanos a comprometerse en la cosa pública. De ahí que uno de los grandes problemas en las sociedades del capitalismo tardío consista en conseguir que cooperen en la construcción de la comunidad política unos ciudadanos preocupados únicamente por satisfacer sus deseos individuales. ¿Cómo lograr que estén dispuestos a sacrificarse por el bien común, cuando sea necesario, unos individuos que hacen del placer presente el único objetivo de su vida?²

Bell propondrá, entre otras cosas, promover la religión civil, la religión de los ciudadanos, como ya sugiriera Rousseau, y fortalecer el hogar público. La religión civil puede ser una fuerza motivadora, en la medida en que los ciudadanos se sienten atraídos por los símbolos que a todos unen —bandera, himno, acontecimientos históricos relevantes—, aunque puedan existir entre ellos diferencias económicas abismales: los social y económicamente desiguales se sentirían igualmente miembros de una comunidad política gracias a los símbolos comunes, y estarían dispuestos en consecuencia a sacrificarse por ella.

Como es obvio, es ésta una solución que se ha adoptado con entusiasmo en diversas comunidades y, sin embargo, resulta en ocasiones bastante dudosa desde el punto de vista de la justicia social, porque puede funcionar como un nuevo «opio para el pueblo», o al menos como una suerte de linimento que

² Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1977.

se aplica a las heridas de los injustamente tratados por la sociedad³. Asombra contemplar cómo un buen número de argentinos aplaudió la Guerra de las Malvinas, justamente en la época de los desaparecidos, y cómo banderas, himnos, vivas a la patria pueden hacer olvidar a sectores enteros de poblaciones que están siendo relegados diariamente. Por eso desde las exigencias de justicia resulta bastante más convincente la otra propuesta de Bell en el mencionado libro: el fortalecimiento del hogar público.

El hogar público es el sector de la administración de los ingresos y los gastos del Estado, que satisface las necesidades y aspiraciones públicas, y se sitúa más allá del hogar doméstico y de la economía de mercado. Su promoción asegura una cierta economía común, que incide en una más justa distribución de la riqueza. Sin embargo –se lamentaba Bell en los años setenta–, «el hecho extraordinario es que no tenemos ninguna teoría sociológica del hogar público (...). Ninguna filosofía política (con la reciente excepción de John Rawls, pero nada de los autores socialistas) que trate de elaborar una teoría de la justicia distributiva basada en el carácter central del hogar público en la sociedad»⁴.

Estas palabras resultaron proféticas. Tras la publicación de *Teoría de la Justicia* de John Rawls (1971), la década de los setenta y los ochenta se caracteriza por la proliferación de publicaciones en torno a la

³ Adela Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, 134-143; *La moral del camaleón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, cap. 9.

⁴ Daniel Bell, ob. cit., cap. 6.

noción de *justicia distributiva*. Algunas de estas teorías intentan reforzar el acuerdo entre los ciudadanos en torno a una noción de justicia, con el fin de fomentar su sentido de *pertenencia* a una comunidad y su afán de *participar* en ella: con el fin de fomentar su *civilidad*.

En este sentido, tanto la tradición política republicana como el liberalismo social recuerdan hasta qué punto es necesario lograr una *cohesión social* que permita, no ya proteger el capitalismo y la democracia liberal, como quería Bell, sino llevar adelante cualesquiera proyectos políticos y económicos, incluido el de transformar la economía capitalista. E insisten en que tal cohesión no puede lograrse sólo mediante el derecho, sólo mediante una legislación coercitivamente impuesta, sino sobre todo a través de la libre adhesión y participación de los ciudadanos: a través del ejercicio de la virtud moral de la civilidad.

Pero la civilidad no nace ni se desarrolla si no se produce una *sintonía* entre los dos actores sociales que entran en juego, entre la sociedad correspondiente y cada uno de sus miembros. Por eso la sociedad debe organizarse de tal modo que consiga generar en cada uno de sus miembros el sentimiento de que pertenece a ella, de que esa sociedad se preocupa por él y, en consecuencia, la convicción de que vale la pena trabajar por mantenerla y mejorarla. *Reconocimiento* de la sociedad hacia sus miembros y consecuente *adhesión* por parte de éstos a los proyectos comunes son dos caras de una misma moneda que, al menos como pretensión, componen ese concepto de ciudadanía que constituye la razón de ser de la civilidad.

Precisamente porque la cohesión social se presenta como imprescindible en las sociedades postliberales, el concepto de ciudadanía es uno de los que genera una bibliografía más abundante en nuestro momento y, en la mayor parte de los casos, se trata de reforzar con él el imprescindible hábito de la ciudadanía.

El liberalismo y los mínimos de justicia

En este sentido se pronuncia expresamente una de las más relevantes corrientes de nuestro momento, el *liberalismo político*, y concretamente su máximo representante, John Rawls⁵. Según él, la tarea de la filosofía política misma consiste en elaborar una teoría de la *justicia* distributiva tal que pueda ser compartida por todos los miembros de una sociedad con democracia liberal. Si una teoría semejante se encarna en las instituciones de esa sociedad, los ciudadanos prestarán de buen grado su adhesión a unas instituciones que no hacen sino reflejar sus propias convicciones acerca de lo que es justo.

Por eso, el método filosófico consiste en tratar de desentrañar en la cultura política de una sociedad qué es lo que los ciudadanos tienen por justo, construir con ello una teoría de la justicia, e intentar encarnarla en las instituciones básicas de la sociedad. Precisamente porque es la idea de justicia que los

⁵ John Rawls, *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

ciudadanos ya comparten, su puesta en instituciones no puede generar sino adhesión.

Sin embargo, el diseño de una teoría semejante ofrece dificultades diversas. Entre ellas, el hecho de que en sociedades pluralistas existan grupos con diferentes cosmovisiones, con distintas concepciones de lo que es una vida digna de ser vivida, con lo que Rawls ha llamado distintas «doctrinas comprensivas del bien», capaces de orientar la vida de una persona en su conjunto. Diversos grupos religiosos, distintas doctrinas filosóficas, diferentes ideologías políticas proponen a los ciudadanos diferentes proyectos de vida feliz. Cómo organizar la convivencia entre esos distintos proyectos no deja de resultar un problema, ya que caben distintas soluciones.

O bien la convivencia es prácticamente inexistente, y entonces nos encontramos en una sociedad *moralmente* «politeísta», en la que cada grupo acepta una jerarquía de valores y nada tiene en común con los demás. O bien un grupo impone a los demás a través del poder político su proyecto de vida feliz, con lo cual nos encontramos en una sociedad *moralmente* «monista». O bien intentamos desentrañar si hay valores que todas las doctrinas comparten, aunque no coincidan en el conjunto de su cosmovisión, y entonces estamos ante una sociedad *moralmente pluralista*⁶.

De aquí surge la hoy célebre distinción en el ámbi-

⁶ Adela Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya/Alauda, 1994.

to ético-político entre *lo justo* y *lo bueno*, entre una concepción moral de la justicia, compartida por la mayor parte de grupos de una sociedad, y los distintos ideales de felicidad, que pretenden orientar la vida de una persona en su conjunto. Aquellos valores que todos comparten componen los *mínimos de justicia* a los que una sociedad pluralista no está dispuesta a renunciar, aunque los diversos grupos tengan distintos ideales de vida feliz, distintos proyectos de *máximos de felicidad*. Rawls se refiere a los mínimos de justicia con la expresión «concepción moral de la justicia para la estructura básica de una sociedad», y a las distintas propuestas de felicidad con la expresión «doctrinas comprensivas de vida buena»; yo he preferido acuñar las expresiones «ética de mínimos» o «ética mínima» para los valores comúnmente compartidos, y ética de máximos, para los proyectos completos de vida feliz⁷. Una sociedad pluralista debe articular sabiamente mínimo y máximos, más si cabe una sociedad cuyo pluralismo consista en la convivencia entre distintas culturas. Las sociedades pluralistas y multiculturales deben tener buen cuidado en articular máximos y mínimos de modo que ni quede atropellada la justicia ni se pierdan las ofertas de felicidad. Y para lograrlo, bueno es empezar recordando la distinción, establecida por Rousseau, entre el «hombre» y el «ciudadano». El hombre, en su totalidad, desea ser feliz, la felicidad es su meta; el ciudadano,

⁷ Adela Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986; *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, especialmente cap. 12; *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995.

el que es miembro de una sociedad, espera de ella que le haga justicia, que le pertreche de los bienes imprescindibles como para poder llevar adelante, por su cuenta y riesgo, un proyecto de vida feliz.

El liberalismo político, por su parte, declara su naturaleza de doctrina política únicamente interesada por el ciudadano, no por el hombre, y entiende que debe comprometerse en la defensa de la concepción de la justicia en torno a la que ya existe un acuerdo, consciente o inconscientemente. Potenciar la adhesión a esa concepción de justicia ya compartida, tomarla como referente para resolver los conflictos que en la sociedad se presenten, es un deber moral de civildad, es un deber moral que crea comunidad.

Por nuestra parte, en este libro iremos más allá de una concepción meramente política, hacia una visión más amplia que tenga en cuenta al «ciudadano civil» y al «ciudadano económico», y no sólo al «ciudadano político». Pero en este momento únicamente pretendemos levantar acta de que, a partir de 1971, fecha de publicación de *Teoría de la Justicia*, proliferan trabajos sobre justicia distributiva, como los de Nozick, Walzer o MacIntyre: pertenecer a una comunidad justa parece esencial para sentirse ciudadano, implicado en ella.

El comunitarismo y los máximos de vida buena

Sin embargo, las teorías liberales de la justicia, que ocuparon los anaqueles y los escaparates de las librerías del ramo en la década de los setenta, tuvieron

que enfrentarse en los ochenta al menos a un fogoso contrincante: el *movimiento comunitario*, del que forman parte autores verdaderamente heterogéneos. El comunitarismo, como bien dice Michael Walzer, tal vez no pueda presentarse como una alternativa al liberalismo, sino sólo como una crítica recurrente a sus insuficiencias, pero, ciertamente, presenta una crítica que es fundamental para el tema que nos ocupa⁸.

En principio, la presunta neutralidad de la concepción moral de la justicia, de que hablaba Rawls, con respecto a lo que llamaba las «doctrinas comprensivas del bien» pueda no ser tal en la práctica. Teme el comunitarismo con razón que el principio liberal de justicia pueda configurar en realidad una doctrina comprensiva más, una ética de máximos más, y tratar de exterminar a las restantes. En tal caso caeríamos inevitablemente en el totalitarismo liberal, que se tendría en principio como una cultura superior a las demás, y acabaría proclamándose cultura única. De donde se seguiría el monismo moral, no el pluralismo, el monoculturalismo, no el multiculturalismo.

Peró, por otra parte, la teoría racional de la justicia, precisamente en su afán de no optar por ninguna concepción concreta de la vida buena, se presenta como *procedimental*. Una teoría semejante debe

⁸ Michael Walzer, «La crítica comunitarista del liberalismo», *La Política*, núm. 1 (1996), 47-64. Para una posición contraria, ver Ángel Castiñeira (dir.), *Comunitat i Nació*, Barcelona, Proa, 1995.

indicar qué principios habría de incorporar una sociedad para ser justa, mencionando lo que es bueno sólo cuando es indispensable para determinar lo justo. Esos principios se refieren más a procedimientos para tomar decisiones justas que a contenidos buenos, con lo cual la teoría pierde fuerza motivadora. ¿Cómo *motivar* a los ciudadanos para que colaboren en la cosa pública desde una fría y descarnada racionalidad procedimental que se expresa a través de las teorías liberales de la justicia?

Si el liberal con su concepción de la justicia intenta fomentar algo tan *visceral* como la *adhesión* de los ciudadanos a los principios de una sociedad estable, no parece que sean precisamente las teorías abstractas de la justicia las que puedan generar tal adhesión. Las adhesiones raramente se suscitan con teorías racionales, y más precisan para despertar apelar a lazos *ancestrales de pertenencia*, a esas raíces históricas y tradicionales que constituyen la otra cara del alma.

La *identidad* de las personas, como más adelante veremos⁹, cuenta en nuestros días y en nuestras sociedades con un componente irrenunciable, la igualdad de todos los ciudadanos en dignidad; pero cuenta también con esos elementos específicos de cada individuo y cada comunidad étnica, religiosa o nacional a la que pertenecen, y que son los que les proponen formas de vida buena.

De ahí que los comunitarios acusen a los liberales de profesar un individualismo desarraigado, incapaz

⁹ Ver cap. VI de este mismo trabajo.

de ofrecer a los individuos ideales de vida personal y comunitaria. Ellos, por contra, ofrecen lo que podríamos llamar un *maximalismo agathológico*, una concepción completa de lo bueno, frente al *minimalismo de justicia*, de que hablamos anteriormente; proponen recuperar las ideas de bien y virtud en el contexto de las comunidades, porque es en ellas donde aprendemos tradiciones de sentido y de bien.

Sólo desde las formas de vida de las comunidades concretas; sólo desde los *ethoi* de las comunidades puede diseñarse una concepción de justicia u otra, no desde la presunta neutralidad frente a las distintas concepciones de vida. Sólo la persona que se siente miembro de una comunidad concreta, que propone una forma de vida determinada; sólo quien se sabe reconocido por una comunidad de este tipo como uno de los suyos y cobra su propia identidad como miembro de ella, puede sentirse motivado para integrarse activamente en ella. La ética de la autenticidad, de fidelidad a la identidad individual y comunitaria ha de complementar al menos la ética de la justicia¹⁰. No basta la justicia procedimental para vivir, hacen falta el sentido y la felicidad que se encuentran en las comunidades.

Publicaciones como *Tras la Virtud* o *Liberalism and the Limits of Justice* irían en este sentido: en el sentido de que no basta la racionalidad de la justicia, sino que es necesario contar con la emotividad que procede del sentimiento de pertenencia a una comu-

¹⁰ Charles Taylor, *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994; *Fuentes del Yo*, Barcelona, Paidós, 1996.

nidad¹¹. Y no deja de ser curioso que lo que MacIntyre defiende sin un especial apego a la democracia, resulta ser con el tiempo un requisito indispensable para mantener una «democracia sostenible»: si queremos superar las crisis y contradicciones en las sociedades postcapitalistas y postliberales, si pretendemos asegurar una «democracia sostenible», además de diseñar modelos racionales de justicia, es preciso reforzar en los individuos su *sentido de pertenencia a una comunidad*. Principios y actitudes son igualmente indispensables.

Ciudadanía: una síntesis de justicia y pertenencia

La polémica entre liberales y comunitarios ha dado —y está dando pie— en los últimos tiempos a toda suerte de debates, colectivos y congresos, tanto en el mundo anglosajón, en el que se enfrentan expresamente liberales y comunitarios¹², como en el germánico, en el que confrontan sus diferencias los universalistas de cuño kantiano y los contextualistas

¹¹ Alasdair MacIntyre, *Tras la Virtud*, Barcelona, Crítica, 1987; Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982.

¹² Ver, por ejemplo, Shlomo Avineri/A. de-Shalit (eds.), *Communitarism and individualism*, Oxford University Press, 1992; S. Mulhall/A. Swift, *El individuo frente a la comunidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1996; André Berten/Pablo da Silveira/Hervé Pourtois (coord.), *Libéraux et communautariens*, París, P.U.F., 1997.

de tradición hegeliana¹³. Sin embargo, al hilo de las disputas parece ir surgiendo en la teoría y en la práctica un «tercero», que es el concepto de ciudadanía.

En principio se entiende que la realidad de la ciudadanía, el hecho de saberse y sentirse ciudadano de una comunidad, puede motivar a los individuos a trabajar por ella. Con lo cual, en este concepto se darían cita los dos lados que hemos ido comentando: el lado «racional», el de una sociedad que debe ser justa para que sus miembros perciban su legitimidad, y el lado «oscuro», representado por esos lazos de pertenencia, que no hemos elegido, sino que forman ya parte de nuestra identidad. Ante los retos ante los que cualquier comunidad se encuentra es entonces posible apelar a la *razón* y al *sentimiento* de sus miembros, ya que son ciudadanos de esa comunidad, cosa suya.

Parece, pues, que la racionalidad de la justicia y el sentimiento de pertenencia a una comunidad concreta han de ir a la par, si deseamos asegurar ciudadanos plenos y a la vez una democracia sostenible. Ésta es la razón por la cual en la década de los noventa se pone de actualidad un viejo y nuevo concepto: el de *ciudadanía*¹⁴.

La ciudadanía es un concepto mediador porque integra exigencias de justicia y a la vez hace referen-

¹³ Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986; Adela Cortina, *Ética sin moral*, cap. 4.

¹⁴ Will Kymlicka/Wayne Norman, «Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory», *Ethics*, 104 (1994), 352-381.

cia a los que son miembros de la comunidad, une la racionalidad de la justicia con el calor del sentimiento de pertenencia. Por eso, elaborar una teoría de la ciudadanía, ligada a las teorías de democracia y justicia, pero con una autonomía relativa con respecto a ellas, sería uno de los retos de nuestro tiempo. Porque una teoría semejante podría ofrecer mejores claves para sostener y reforzar una democracia postliberal también en el nivel de las motivaciones: una democracia en que se den cita las exigencias liberales de justicia y las comunitarias de identidad y pertenencia. De hecho, en la década de los noventa las teorías de la ciudadanía proliferan, ofreciendo a los «humanimales» de Moreau la posibilidad de darse sus propias leyes.

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas. Construir una teoría de la ciudadanía que satisfaga los requisitos exigidos por nociones actuales de justicia y pertenencia, una noción de ciudadanía capaz de motivar a los miembros de una sociedad a prestar su adhesión a proyectos comunes sin emplear para ello recursos embaucadores, exige enfrentar un conjunto amplio de problemas, heredados a menudo, y nuevos en ocasiones.

Problemas de un concepto hodierno de ciudadanía

Presentar un elenco de tales problemas no resulta fácil, mucho menos aportar soluciones, pero intentaremos en lo que sigue ofrecer una cierta panorámica, tomando como hilo conductor las claves que compo-

nen la estructura del libro y reflejan distintas facetas de la ciudadanía, no sólo la dimensión política:

1) La ciudadanía es un concepto con una larga historia en la tradición occidental, que tiene en su origen *una doble raíz*, la griega y la latina. Esta doble raíz, más *política* en el primer caso, más *jurídica* en el segundo, puede rastrearse hasta nuestros días en la disputa entre distintas tradiciones, como son la republicana y la liberal, la propia de una democracia participativa y de una representativa.

2) La noción de ciudadanía que se ha convertido en nuestros días en canónica es la noción de *ciudadanía social* de T. H. Marshall, que sólo el Estado del Bienestar ha sido capaz de satisfacer, por muchas deficiencias que haya podido mostrar. Las dificultades por las que atraviesa esta forma de Estado despiertan serias sospechas de que no vayan a rebajarse las exigencias que plantea la noción de ciudadanía social. Un Estado de Justicia parece hacerse imprescindible.

3) La noción de ciudadanía, habitualmente restringida al ámbito político, parece ignorar la dimensión pública de la economía, como si las actividades económicas no precisaran una legitimación social, procedente de *ciudadanos económicos*.

4) Curiosamente, la sociedad civil, que parece en principio ajena a la idea de ciudadanía por referirse precisamente a lazos sociales no políticos, se presenta hoy como la mejor escuela de civildad, desde lo que se ha llamado «el argumento de la sociedad civil». Consiste tal argumento en afirmar que es en los grupos de la sociedad civil, generados libre y espontáneamente, donde las personas aprenden a participar

y a interesarse por las cuestiones públicas, ya que el ámbito político les está en realidad vedado. La sociedad civil será, pues, desde esta perspectiva, la auténtica escuela de ciudadanía. En este sentido es en el que Michael Walzer hablará de una «ciudadanía compleja», mientras que en nuestro trabajo trataremos de ir algo más lejos y hablar de *ciudadanía civil*.

5) La ciudadanía propia de un Estado nacional parece quebrarse desde las exigencias de las ideologías «grupelistas», se refieran tales ideologías a la coexistencia de grupos con distintas culturas, o a otros tipos de grupos sociales. En el primer caso, se presenta el problema de generar una *ciudadanía multicultural* o bien, como haremos en este trabajo, una *ciudadanía intercultural*; en el segundo caso, las exigencias de los distintos grupos sociales parecen reclamar lo que ha llamado Young una *ciudadanía diferenciada*.

6) Las tradiciones universalistas –liberal y socialista– exigen encarnar una *ciudadanía cosmopolita*, que trasciende los marcos de la ciudadanía nacional (propia del Estado nacional) y la transnacional (propia de las uniones entre los Estados nacionales, como es el caso de la Unión Europea). Habida cuenta de que la idea de ciudadanía nos liga especialmente a una comunidad política, la ciudadanía cosmopolita es un ideal en principio extraño, que exige superar todas las barreras. Y, sin embargo, desde las tradiciones ético-políticas universalistas es el que sigue dando sentido a todas las realizaciones éticas y políticas.

7) Por último, la ciudadanía, como toda propiedad humana, es el resultado de un quehacer, la ga-

nancia de un proceso que empieza con la educación formal (escuela) e informal (familia, amigos, medios de comunicación, ambiente social). Porque se aprende a ser ciudadano, como a tantas otras cosas, pero no por la repetición de la ley ajena y por el látigo, sino llegando al más profundo ser sí mismo.

De estos problemas iremos tratando en las páginas de este libro, que no pretende agotar todos los aspectos de un concepto tan complejo, pero sí apuntar desde él sugerencias para construir una sociedad más justa y más nuestra. El primero de tales problemas nos remite a los orígenes de la noción occidental de ciudadanía, a esa doble raíz griega y romana del término que le acompaña a lo largo de su historia, creando no pocas confusiones.

II

Ciudadanía política. Del hombre político al hombre legal

La naturaleza de la ciudadanía. El hombre y el ciudadano

La ciudadanía es primariamente una *relación política* entre un individuo y una comunidad política, en virtud de la cual el individuo es miembro de pleno derecho de esa comunidad y le debe lealtad permanente¹⁵. El estatuto de ciudadano es, en consecuencia, el reconocimiento oficial de la integración del individuo en la comunidad política, comunidad que desde los orígenes de la Modernidad cobra la forma de Estado nacional de derecho.

Sin embargo, con esto hemos dicho todavía muy poco sobre la naturaleza de la ciudadanía porque el *vínculo político* en que consiste constituye un elemento

¹⁵ Derek Heather, *Citizenship*, London/Nueva York, Longmann, 1990, 246.

de *identificación* social para los ciudadanos, es uno de los factores que constituyen su identidad. Y en este punto tienen su origen la grandeza y la miseria del concepto de que tratamos, en principio, porque la identificación con un grupo supone descubrir los rasgos comunes, las semejanzas entre los miembros del grupo pero, a la vez, tomar conciencia de las diferencias con respecto a los foráneos. De suerte que la trama de la ciudadanía se urde con dos tipos de mimbres: *aproximación a los semejantes y separación con respecto a los diferentes*. El ciudadano ateniense se vincula a los que, como él, son libres e iguales, y se distancia de los que no lo son; el ciudadano romano se sabe defendido por *unas leyes, a las que no pueden acogerse los bárbaros*.

El concepto de ciudadanía se genera, pues, desde esa dialéctica «interno/externo», desde esa necesidad de unión con los semejantes que comporta la separación de los diferentes, necesidad que al menos en Occidente se vive como un permanente conflicto. El universalismo cristiano recorre las venas del liberalismo y el socialismo, mostrando hasta qué punto las semejanzas entre todos los seres humanos son mucho más profundas que las diferencias. Difícil resulta poner vallas al campo, como con tanta lucidez mostró Rousseau en *El contrato social*, al distinguir entre *el hombre (varón/mujer)* y *el ciudadano*, entre la religión del hombre y la religión del ciudadano.

El hombre —diríamos mejor, la persona— trasciende con mucho su dimensión política, que no es sino una, por mucha relevancia que pueda tener para su vida. La persona es miembro de una familia, de una comunidad vecinal, de una iglesia, de asociaciones

en las que ingresa voluntariamente, y en todos estos casos establece *vínculos sociales* con los miembros de esos grupos, que son esenciales para su *identidad personal*. También es miembro de una comunidad política, cualidad que le vincula a los que comparten su misma ciudadanía, y que le presta asimismo otro rasgo de identidad. Pero es imposible reducir la persona al ciudadano, como resulta imposible reducir la religión de la persona a la religión de la ciudad.

Las religiones griega y romana son *religiones de la ciudad*, nacionales, que unen en torno a unos símbolos sagrados a los ciudadanos de esa comunidad y les separan de los demás. El cristianismo es una *religión de la persona* que la vincula con un Dios trascendente y con una comunidad universal, por eso es inevitablemente anti-nacionalista, por eso liberalismo y socialismo, herederos suyos, son inevitablemente cosmopolitas. Hacer de la ciudadanía una especie de religión cívica que combine el universalismo del cristianismo y el carácter cívico de las religiones nacionales es lo que pretendió Rousseau con escaso éxito¹⁶.

De ahí que cualquier noción de ciudadanía que desee responder a la realidad del mundo moderno tenga que unir desde la raíz la ciudadanía nacional y la cosmopolita en una «identidad integrativa», más que disgregadora, recordando, por otra parte, que la persona no es sólo ciudadana. Una noción semejante es la que quisiéramos bosquejar, recabando a la vez cuanta información nos sea posible. Con este fin,

¹⁶ Ronald Beiner, «Introduction», Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, 25, nota 34.

empezaremos recordando que la ciudadanía como *relación política*, como vínculo entre un ciudadano y una comunidad política, parte de una doble raíz —la griega y la romana— que origina a su vez *dos tradiciones*, la *republicana*, según la cual, la vida política es el ámbito en el que los hombres buscan conjuntamente su bien, y la *liberal*, que considera la política como un medio para poder realizar en la vida privada los propios ideales de felicidad.

Ambas tradiciones, a su vez, se reflejan en dos modelos de democracia que recorren la historia, con matices diversos, y que se alinean bajo los rótulos «democracia participativa» y «democracia representativa»¹⁷. Ciertamente que un buen número de participacionistas rechazarían esta última distinción, afirmando que también ellos entienden que el poder político se ejerce a través de representantes y no de forma directa, cosa imposible e indeseable, y que lo que les distingue frente a otros modelos de democracia es su afán de fomentar la participación ciudadana. Mientras que otros modelos se contentarían con que los representantes elegidos se ocupen de la vida pública, dejando a los ciudadanos que se recluyan en su vida privada, el participacionista insiste en aumentar los cauces de participación ciudadana desde los ayuntamientos y desde las subunidades federales o autonómicas¹⁸. Todo ello con el objetivo de lograr que en

¹⁷ Adela Cortina, *Ética sin moral*, cap. 9; *Ética aplicada y democracia radical*, caps. 6 y 7.

¹⁸ Domingo García Marzá, *Ética de la Justicia*, Madrid, Tecnos, 1992.

verdad la democracia sea el «gobierno *del* pueblo» y no sólo, como en el representacionismo puro, el «gobierno *querido* por el pueblo». En este sentido, la propuesta participacionista más radical de nuestro momento es la que ofrece Benjamin Barber en su libro *Strong Democracy*, en el que apuesta sin restricciones por la participación directa como única forma de evitar las patologías de la democracia liberal o débil: el auténtico ciudadano es quien participa directamente en las deliberaciones y decisiones públicas¹⁹.

Todas estas discusiones tienen su origen al menos en la Grecia clásica, porque la idea de ciudadanía es una idea clásica, que se remonta en el tiempo a la Atenas del siglo V y IV antes de Cristo y a la Roma del siglo III a. J.C. hasta el I de nuestra era. Ya en estos siglos aparecen dos conceptos de ciudadanía que originan a su vez dos tradiciones: la tradición *política*, propia del *polités* griego, y la tradición *jurídica* del *civis* latino²⁰.

Ciudadanía como participación en la comunidad política

EL IDEAL DEL CIUDADANO

La idea de que el ciudadano es el *miembro de una comunidad política*, que participa activamente en ella, nace en la experiencia de la democracia atenien-

¹⁹ Benjamin Barber, *Strong Democracy*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles/Londres, 1984.

²⁰ Para este apartado, ver muy especialmente J. G. A. Pocock, «The Ideal of Citizenship Since Classical Times», en Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, 29-52.

se en los siglos V y IV a. J.C. La célebre oración fúnebre de Pericles por los héroes muertos en la batalla contra Esparta nos transmite ya un cierto bosquejo de lo que era un ciudadano en la Atenas clásica, y es Aristóteles quien da cuerpo teórico a la noción de ciudadanía política, prestándole un apoyo ético y metafísico.

(En nuestra ciudad) —dirá Pericles— nos preocupamos a la vez de los asuntos privados y de los públicos, y gentes de diferentes oficios conocen suficientemente la cosa pública; pues somos los únicos que consideramos, no hombre pacífico, sino inútil, al que nada participa en ella, y además, o nos formamos un juicio propio o al menos estudiamos con exactitud los negocios públicos, no considerando la discusión como un estorbo para la acción, sino como paso previo indispensable a cualquier acción sensata²¹.

El ciudadano es, desde esta perspectiva, el que se ocupa de las *cuestiones públicas* y no se contenta con dedicarse a sus asuntos privados, pero además es quien sabe que la *deliberación* es el procedimiento más adecuado para tratarlas, más que la violencia, más que la imposición; más incluso que la votación que no es sino el recurso último, cuando ya se ha empleado convenientemente la fuerza de la palabra.

Una tradición se va abriendo paso desde este humus —la tradición republicana cívica—, que entenderá

²¹ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Biblioteca Clásica Hermandad, 1952, 3 vols.

la política no como el momento de legitimación de la violencia, al modo de Max Weber, sino como la superación de la violencia por medio de la comunicación²². Son las sociedades prepolíticas las que recurren a la violencia, mientras que las que emprenden el camino político optan por la deliberación pública para resolver los asuntos comunes, precisamente porque —como apuntará Aristóteles— el hombre es ante todo un ser dotado de palabra. Lo cual significa que es capaz de relacionarse con otros hombres, de convivir con ellos, y también de discernir junto con ellos qué es lo bueno y lo malo, qué es lo justo y lo injusto.

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social (*politikón zoon*), —dirá en un texto ya antológico— es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*lógos*). La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comu-

²² Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974; *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973; *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988; José M.^a Mardones, «Violencia y democracia. Sobre el concepto político de violencia en Hannah Arendt», en José A. Binaburo/Xavier Etxeberria (eds.), *Pensando en la violencia*, Bilbao, Bazeak, 1994, 39-59.

idad de estas cosas lo que constituye la *polis* y la ciudad.²³

Ante la pregunta clásica, que continúa abierta en nuestros días, «¿qué es una vida digna de ser vivida?», la respuesta desde esta perspectiva sería la siguiente: la del ciudadano que participa activamente en la legislación y administración de una buena *polis*, deliberando junto con sus conciudadanos sobre qué es para ella lo justo y lo injusto, porque todos ellos son capaces de palabra y, en consecuencia, de socialidad. La socialidad es capacidad de convivencia, pero también de participar en la construcción de una sociedad justa, en la que los ciudadanos puedan desarrollar sus cualidades y adquirir virtudes. Por eso quien se recluye en sus asuntos privados acaba perdiendo, no sólo su ciudadanía real, sino también su humanidad. No es extraño que la tradición liberal haya ido asumiendo la deliberación como condición indispensable de una vida política auténtica; ni tampoco que autores comunitarios la consideren como el medio adecuado para generar desde las preferencias individuales una voluntad común.

En este punto conviene hacer un alto en el camino y considerar las consecuencias que tiene para una parte de las tradiciones occidentales traducir los vocablos *lógos* por «palabra» y *zoón politikón*, por «animal social».

²³ Aristóteles, *Política*, Introd. y notas de J. Marías, Madrid Instituto de Estudios Políticos, 1970, I, 1, 125 a 7-18.

Ciertamente, si por *lógos* entendemos, simple y llanamente, «razón», está plenamente justificada la crítica corriente, según la cual, Occidente optó desde sus inicios por la razón, olvidando la dimensión «tendente» humana, la dimensión del deseo. El cultivo de la razón habría preocupado más al Occidente en su conjunto que el de la voluntad, el desarrollo de la dimensión intelectual más que el de la desiderativa. Y, sin embargo, una tal crítica es desafortunada en lo que respecta a la tradición que comentamos, porque la palabra está ligada sin duda a la razón, pero también a la sensación y al deseo, ya que el hombre es hasta tal punto una *unidad de inteligencia y deseo*, que sólo puede caracterizarse como «*inteligencia deseosa*» o «*deseo inteligente*»²⁴.

Desde esta perspectiva, el hombre es un ser deseoso de felicidad, que tiene la oportunidad de esclarecer inteligentemente qué tendencias conviene potenciar y cuáles refrenar para alcanzar la meta. Por eso es prudente quien acuerda deseo e inteligencia, optando por los deseos más conducentes a la felicidad. Si tal acuerdo se busca en el seno de la comunidad, y no individualmente, deliberando con los otros miembros de la sociedad, y no sólo consigo mismo, hemos entrado en el ámbito de la ciudadanía.

Por su parte, la expresión *zoón politikón* podría traducirse por «animal político», en cuyo caso habríamos dado por zanjado que la palabra nos lleva

²⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Intr. y notas de Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, VI, 2, 1139 b 4-6.

necesariamente a participar en la actividad política, sea del tipo que fuere. Cuando lo bien cierto es que la palabra y el sentido de la justicia nos llevan a vivir en sociedad, una de cuyas formas es la comunidad política. Si Aristóteles se refiere preferentemente a esta última, es porque entiende que la forma suprema de sociedad es la que constituye una unidad autosuficiente y, en consecuencia, independiente de las demás. Una unidad de este tipo no puede ser la familia ni tampoco la etnia porque, a pesar de su importancia, ni son autosuficientes, ni pertrechan a un individuo de las instituciones necesarias para llevar una vida buena. La unidad social autónoma es la *polis*, la ciudad, provista de las instituciones indispensables para proporcionar a sus miembros una vida feliz. De ahí que ser hombre en plenitud exija participar activamente en los asuntos de la *polis*, cosa que sólo pueden hacer los que son libres e iguales.

La igualdad se entiende aquí en el doble sentido de que todos los ciudadanos tienen derecho a hablar en la asamblea de gobierno (*isegoría*) y todos son iguales ante la ley (*isonomía*). La libertad, por otra parte, consiste precisamente en ejercer ese doble derecho, tomando parte activa en las asambleas y ejerciendo cargos públicos cuando así lo exige la ciudad. Quien así actúa demuestra que es libre, porque la ciudadanía no es un medio para ser libre, sino el modo de ser libre²⁵, y el buen ciudadano es aquel que intenta construir una buena *polis*, buscando el bien común en su participación política.

²⁵ J. G. A. Pocock, ob. cit., pág. 32.

Un medio indispensable para ello es la educación, porque a ser ciudadano se aprende, como a casi todo lo que es importante en la vida. La *educación cívica* será una clave ineludible de la ciudadanía griega y de la republicana.

Ciertamente, si esta idea de ciudadanía, tal como Aristóteles la bosqueja, fuera una fiel descripción de la experiencia cotidiana en la Grecia de los siglos V y IV a. J.C., habríamos dado ya con la respuesta que andábamos buscando desde la Introducción de este libro. Bastaría con que los «humanimales» de la Isla del Doctor Moreau hubieran sido capaces de adquirir, además de la voz, el uso de la palabra, para poder distinguir entre lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto, el bien y el mal; y desde aquí se habrían percatado de que el modo más adecuado de practicar tales distinciones sería el de vivir como ciudadanos en una *polis*.

Sin embargo, de esta noción originaria de ciudadanía se ha dicho con razón que muy posiblemente se trate de un mito, más desarrollado en los libros que en la vida cotidiana, más propio de la teoría que de la práctica. Y de un mito —a mayor abundamiento— aquejado de fuertes limitaciones incluso en la teoría.

LOS LÍMITES DE LA CIUDADANÍA ATENIENSE

El ideal de un *ciudadano participativo*, que aprecia la implicación en la cosa pública como la forma de vida más digna de ser vivida, ha seguido inspirando

a lo largo de la historia cuantos modelos de democracia participativa han tenido por auténtica democracia únicamente aquella en la que el pueblo gobierna, y también diferentes propuestas de republicanismo cívico. Desde Rousseau, pasando por el boceto marxiano de la Comuna de París, hasta llegar a la democracia participativa de Pateman o Bachrach; desde la *politeia* aristotélica hasta Hannah Arendt o los comunitarios hodiernos, y muy especialmente, Benjamin Barber, la participación directa en los asuntos públicos es la marca de la ciudadanía²⁶. Sin embargo, todos ellos se han visto obligados a superar al menos *cuatro de las grandes limitaciones* del modelo ateniense originario.

La *primera* de ellas es el hecho de que la ciudadanía ateniense fuera exclusiva, y no inclusiva. Ciudadanos eran sólo los varones adultos, cuyos progenitores hubieran sido a su vez ciudadanos atenienses, quedando excluidos de tal privilegio las mujeres, los niños, los metecos y los esclavos.

En *segundo* lugar, «libres e iguales» eran sólo los ciudadanos atenienses, no los seres humanos por el hecho de serlo. El universalismo de la libertad es el gran «descubrimiento» moderno. En *tercer* lugar, la libertad del ciudadano ateniense, lo que Constant llamaría más tarde la «libertad de los antiguos», consiste en la participación, pero no protege frente a las injerencias de la Asamblea en la vida privada. Por el

²⁶ He tratado estos asuntos con detalle en *Ética sin moral*, cap. 9, y *Ética aplicada y democracia radical*, caps. 6 y 7.

contrario, la Asamblea puede intervenir en la vida privada, en el quehacer doméstico.

Por último, la participación directa —lo que se ha llamado también «*democracia congregativa*»— sólo es posible en comunidades reducidas, no en los grandes imperios ni en los Estados nacionales. Ésta es una de las razones por las cuales la noción de ciudadanía va desplazándose desde la participación activa a la protección: el ciudadano es aquel al que la comunidad política protege legalmente, más que aquel que participa directamente en los asuntos públicos. Así lo reconocerá el mundo romano, que extiende su imperio a toda la tierra conocida. Pero antes de entrar en él, conviene recordar hasta qué punto el retrato del ciudadano ateniense, diseñado por Pericles y Aristóteles, no pasa de ser un ideal, desmentido por algunas observaciones del propio Aristóteles, y que sólo el tiempo ha convertido en un mito.

DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA

Hace ya mucho tiempo descubrió la sabiduría popular que «del dicho al hecho hay un gran trecho», como también que «una cosa es predicar y otra, dar trigo». Descubrimientos éstos que vienen como anillo en dedo al ideal de la ciudadanía ateniense, convertida con el tiempo en mito.

Ciertamente, el número de datos con el que contamos es escaso, pero suficiente para colegir que el pueblo —el *demos*— no se desvivía por acudir a la colina del Pnyx para participar en la Asamblea. Si es

cierto que en la época de Pericles el *demos* ascendía a 30.000 ó 40.000 personas, mientras que en el Pnyx el número de asientos era de 18.000 y el *quorum* necesario para algunos objetivos era de 6.000, cabe suponer que la afluencia no era masiva. Suposición que se refuerza al tener noticia de que los presidentes de la Asamblea se veían obligados a idear toda suerte de estratagemas para fomentar la asistencia de los ciudadanos, recurriendo por fin a la retribución económica. Agyrhius empezó a pagar un óbolo por la asistencia, Heraclides aumentó el «sueldo» a dos, Agyrhius los subió de nuevo a tres, y en la época de Aristóteles cobraban los ciudadanos seis óbolos por asistir a la Asamblea²⁷. No parece, pues, que la ciudadanía se sintiera muy motivada para participar en los asuntos públicos.

Evidentemente, podría decirse que, si bien los ciudadanos no ponían demasiado empeño en tales asuntos, al menos tenían la posibilidad de hacerlo, porque la Asamblea estaba abierta a cuantos quisieran acudir. Pero no es menos cierto que las condiciones fácticas pueden hacer *tan irrelevante la participación*, que un ciudadano puede sentirse casi obligado a hacer dejación de su derecho.

Éste parece haber sido el caso frecuente en la Atenas clásica, ya que, aunque no existían los partidos políticos, sí existían facciones dirigidas por líderes y compuestas por sus parientes y amigos. Estos grupos eran los más interesados en asistir a la Asamblea,

²⁷ Robert A. Dahl, *Análisis político moderno*, Barcelona, Fontanella, 1976, 127.

buscando en sus intervenciones satisfacer sus ambiciones privadas, más que el bien de la ciudad. Sólo cuando los intereses de la ciudad en su conjunto estaban amenazados entraba en acción la versión ideal de la ciudadanía pero, mientras no fuera así, parece que los ciudadanos trataban de desvirtuar las leyes en beneficio de sus familiares y amigos. En este contexto, tan frecuente en la historia humana, tan habitual hoy en día, los más pobres preferían seguir ocupándose de sus asuntos privados, ya que —como suele suceder— pocas probabilidades tenían de llevar adelante sus propuestas²⁸.

Lo que importa, pues, no es tanto caracterizar al ciudadano verbalmente por su participación en los asuntos públicos, como *poner en la práctica las condiciones para que esa participación sea significativa*. Extremo en el que concuerda buena parte de los actuales defensores del participacionismo, porque carece de sentido participar en deliberaciones si esa participación no se ve reflejada en las decisiones de un modo significativo.

Ciudadanía como estatuto legal

Sin duda, la extensión de Roma y de su imperio hicieron inviable en su seno cualquier idea de democracia congregativa, cualquier idea de participación directa en los asuntos públicos. Pero lo que sí podía

²⁸ Robert A. Dahl, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1992, 30-34.

proporcionar Roma, por contra, era protección jurídica a aquellos miembros del imperio a los que deseaba reconocer como ciudadanos suyos. El ciudadano es ahora, según la definición del jurista Gayo, el que actúa bajo la ley y espera la protección de la ley a lo largo y ancho de todo el imperio: es el miembro de una comunidad que comparte la ley, y que puede identificarse o no con una comunidad territorial.

En este sentido es en el que San Pablo, a pesar de residir en Judea, es un ciudadano romano, que exige un trato en consonancia con su estatuto legal y apela al César ante la posibilidad de una condena a muerte²⁹.

Puede decirse, pues, con Pocock, que el advenimiento de la jurisprudencia traslada el concepto de «ciudadano» del *polites* griego al *civis* latino, del *zoon politikón* al *homo legalis*.

La ciudadanía es entonces un estatuto jurídico, más que una exigencia de implicación política, una base para reclamar derechos, y no un vínculo que pide responsabilidades.

De alguna forma liberalismo y republicanismo prolongarán cada una de las dos tradiciones, aunque en nuestros días ninguna se mantenga en estado puro. La «fusión de horizontes» de que hablaba Gadamer, la fusión de diversas tradiciones, es una realidad que no hace sino acentuarse con el tiempo, y el «hibridismo», del que yo misma he hablado, suele ser la forma de cualquier teoría relevante. Ninguna

²⁹ *Hechos de los apóstoles*, 16, 37-38; 22, 25-29; 25, 11 y 12.

teoría de la ciudadanía relevante está dispuesta a prescindir de los derechos subjetivos, a los que hace acreedora la ciudadanía legal, ninguna rebaja la importancia de la deliberación en los asuntos públicos.

En este sentido, resultan paradigmáticas las nociones de ciudadanía de Rawls y Habermas, la primera de las cuales insiste en el valor de las libertades civiles y políticas y reclama la participación ciudadana a través del ejercicio de la razón pública, mientras que la «teoría deliberativa de la democracia» de Habermas toma del modelo liberal la defensa irrenunciable de los derechos subjetivos, y del modelo republicano, la importancia del poder comunicativo, único capaz de legitimar la vida política³⁰.

En cualquier caso, conviene recordar en ocasiones la doble raíz de la que se origina el concepto de ciudadanía para entender por qué a menudo ha dado lugar a confusiones y, sobre todo, para tomar de cada una de esas raíces lo mejor, superando sus limitaciones.

Ciudadanía moderna

EL ESTADO MODERNO

Aunque las raíces de la ciudadanía sean griegas y romanas, el concepto actual de ciudadano procede sobre todo de los siglos XVII y XVIII, de las revolucio-

³⁰ John Rawls, *El liberalismo político*; Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, 277-292; Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, 115-119.

nes francesa, inglesa y americana y del nacimiento del capitalismo. La protección de los derechos naturales de la tradición medieval exige la creación de un tipo de comunidad política —el Estado nacional moderno— que se obliga a defender la vida, la integridad y la propiedad de sus miembros. Con la aparición del Estado moderno se va configurando el actual concepto de ciudadanía, ligado en principio a los dos lados de la expresión «estado nacional», «Estado» y «nación».

En lo que hace al término «Estado», fue utilizado por vez primera por Maquiavelo en la expresión *stato*, participio de *stare*, refiriéndose con él a la organización estable, al aparato establecido, con sus cargos o burocracia y su gobernante, el Príncipe. Por su parte, fue Bodino quien, con su concepto de «soberanía», dotó al Estado absolutista de su siglo y el siguiente de autonomía, neutralidad en el orden religioso y poder absoluto.

En cualquier caso, el concepto de «Estado» se refiere a una forma de ordenamiento político, que se fue configurando en Europa a partir del siglo XIII y hasta fines del XVIII o inicios del XIX, y que desde allí se extendió a todo el mundo civilizado, liberándose de algún modo de sus condicionamientos concretos de nacimiento. Los miembros de pleno derecho de un Estado son sus ciudadanos, aunque existan otras formas de «pertenencia», como el permiso de residencia, la figura del «trabajador invitado» (*Gastarbeiter*) o el refugiado.

El elemento nuclear del Estado moderno es la centralización del poder por una instancia cada vez

más amplia, que termina por abarcar todo el ámbito de las relaciones políticas. Según la célebre caracterización de Weber, el Estado ejerce el monopolio de la violencia legítima, superando el policentrismo del poder y concentrándolo en una instancia en parte unitaria y exclusiva. El Estado ostenta la soberanía en un territorio, que tiene por caracteres la unidad del mandato, la territorialidad y el ejercicio de la soberanía a través de técnicos.

Cuáles son los fines del Estado es, como querría Hans Albert, una cuestión de tecnología social, que históricamente puede responderse desde distintas doctrinas. En los orígenes de la concepción del Estado, éste se presenta como necesario en principio al menos desde cuatro perspectivas: 1) como garantía de *la paz*, que es el interés común a los individuos sumidos en un estado de guerra (Hobbes); 2) como *agencia protectora*, que evita que cada individuo tome la justicia por su mano (Locke-Nozick); 3) como expresión de la *voluntad general*, que exige el abandono de la libertad natural, pero concede la libertad civil (Rousseau); 4) como garante de la *libertad externa*, sin la que es imposible la realización de la libertad trascendental (Kant). Estas exigencias alumbran el nacimiento del llamado *Estado de derecho* de la tradición liberal, que garantiza alcanzar estas metas por medio del *imperio de la ley*.

En el Estado son los ciudadanos quienes ostentan la *nacionalidad* de ese país, entendiendo por «nacionalidad» el estatuto legal por el que una persona pertenece a un Estado, reconocido por el derecho inter-

nacional, y se adscribe a él. Los rasgos adscriptivos habituales son la residencia (*jus soli*) y el nacimiento (*jus sanguinis*), pero en un Estado de derecho, como el moderno, la voluntad del sujeto es indispensable para conservar la nacionalidad o cambiarla, como también la voluntad de los ya ciudadanos de ese Estado. En realidad esos rasgos adscriptivos son criterios administrativos que se utilizan para otorgar la nacionalidad de modo implícito a una persona, a menos que explícitamente renuncie a ella.

Ciertamente, una ciudadanía legal, como la que se funda en la nacionalidad, proporciona beneficios a quien la ostenta; sobre todo —como recuerda Michael Walzer— si el Estado al que pertenece es fuerte. Sin embargo, no parece un móvil suficientemente potente como para comprometer a la persona en las tareas públicas, porque, en definitiva, para que el Estado funcione basta con que los ciudadanos se sometan al imperio de la ley cumpliendo con sus deberes legales. Y en este punto es donde parece que el otro lado del Estado nacional —la nación— prestará servicios impagables.

LA NACIÓN

Aunque el término «nación» es enormemente vago, puede entenderse en principio por nación una comunidad acuñada por una raíz común, con un lenguaje, cultura e historia comunes, a la que acompaña un requisito indispensable: la voluntad de sus componentes de configurarse como nación.

Habitualmente suele entenderse que el Estado, heredero del Leviatán hobbesiano, es una creación artificial, que no tiene más base en la naturaleza de los seres humanos que el interés que les mueve a mejorar su posición. La persona se convierte en ciudadana de un Estado, está dispuesta a someterse a su *coacción*, porque de ello obtiene ventajas, pero no se es miembro de un Estado por naturaleza, sino por artificio. El Estado es una unidad administrativa, en cuyo seno podemos encontrar actualmente distintas lenguas, culturas y etnias, que forman Estados plurilingües, multiculturales y poliétnicos. Y, precisamente por este su carácter artificial, parece posible modificar el trazado de sus límites por pactos interestatales, o que un ciudadano cambie de nacionalidad sin que esto signifique una traición.

La nación, por contra, aparece como la comunidad natural en la que se nace, como el conjunto de personas unidas por el vínculo del paisanaje, que une a un mayor número de miembros que una familia, pero es similar en cuanto a su naturalidad. Comparten sus miembros costumbres, lengua, incluso el paisaje, por naturaleza y no por coacción. Y de hecho los romanos utilizaron las expresiones *natio* o *gens*, como lo opuesto a *civitas*, refiriéndose con ellas a comunidades de origen que se integran a través de una lengua, unas costumbres y una tradición, pero no están integradas políticamente. Éste sería, aunque con matices, el sentido que conservan en el romanticismo alemán, sobre todo en las obras de Herder y Fichte, heredando además de cierta tradición teológica un carácter *normativo*.

«Dios, en su infinita sabiduría, habría creado una gran diversidad de naciones, a las que los seres humanos pertenecen por naturaleza. Y, como la ley natural es normativa, tales naciones deberían ser conservadas y fomentadas, y sus miembros deberían empeñarse en la tarea de conservarlas y fomentarlas, asumiendo los rasgos distintivos de cada nación, e impidiendo que se pierdan. Secularizado este entramado religioso, es la Naturaleza la que sitúa a cada ser humano en una nación, y la que exige que no se pierda la riqueza de la diversidad nacional de lengua y cultura, porque cada nación realiza una peculiar aportación a la armonía del conjunto; armonía querida antes por Dios, ahora por la Naturaleza.

Esta explicación teleológica queda en el trasfondo del concepto de nación, dotándole de un carácter *normativo* y también, de forma contradictoria, de carácter *coactivo*. Porque, curiosamente, los rasgos indeclinables de la nación no serán los que sus miembros naturalmente sientan, sino los que decide un grupo, que se erige en exegeta de la Naturaleza, e impone coactivamente esos rasgos a los restantes, denunciando por traidores a quienes por naturaleza no comparten su punto de vista. Esta incoherencia en la vivencia de la nación entre afirmar que cada persona pertenece a una nación por naturaleza y tratar a renglón seguido de imponerle coactivamente lo que debe sentir como miembro de esa nación, es uno de los síntomas de que la nación no es tan natural como se pretende.

En efecto, la nación, en su actual factura, se ha ido configurando como la otra cara de la moneda del E

tado. A partir de la Revolución Francesa los Estados necesitan legitimar su existencia, y para lograrlo recurren a los habitantes de su territorio, diciendo de ellos que componen esa unidad natural —la nación— capaz de prestar una base de lealtad al Estado. La configuración de los Estados nacionales es entonces un proceso por el que se ajustan entre sí un Estado y una nación, formada por el pueblo. Con lo cual se echa de ver que tan contingente es la formación de la nación como la del Estado, tan artificial la una como la otra.

Por otra parte, tanto del orden finalista de la variedad nacional como del carácter natural de la nación queda bien poco en cuanto se reflexiona un tanto. En lo que hace al orden finalista, ninguna corriente teológica que se precie defiende un plan finalista de Dios del que formen parte la pluralidad de naciones. La voluntad de Dios, al menos en la tradición cristiana, tiene que ver con las personas y con su salvación en comunidades creyentes, no con la supervivencia de las naciones; y tampoco ninguna corriente filosófica actual relevante justifica la diversidad de culturas y lenguas desde una Naturaleza que obra por fines.

Más bien la diversidad de tradiciones, lenguas y culturas, que genera ciertos vínculos entre quienes las comparten, es un *acontecer histórico* y, como tal, parte insoslayable de la riqueza de los seres humanos, que no son sólo naturaleza, sino sobre todo historia y cultura. No existe un plan de la Naturaleza, que se mueve por fines, sino un hacerse juntos en tradiciones diversas, que no se desarrollan separadas

entre sí, sino que se encuentran, aprenden unas de otras, generan algo común y mantienen lo diverso.

Por eso hoy en día la idea de nación que genera adhesión y lealtad no es la que un grupo o varios imponen coactivamente, sino la que libremente aceptan porque se sienten unidos por una historia común, por unos símbolos compartidos, en sentido amplio.

El retorno a los tribalismos impuestos es sin duda un retroceso en este tiempo en que caminamos hacia identidades «postnacionales», el sentimiento nacional ha de ser en verdad sentido y, como la fe religiosa, no coaccionado. Cada cual puede sentirlo libremente en el grado en que lo sienta, y su cultivo consiste en recordar con cariño las tradiciones compartidas, en dejar que cada cual se exprese en las lenguas comunes.

Actuar de otro modo es atropellar el rasgo esencial, el núcleo de la ciudadanía moderna: la *autonomía* de cada persona, por la que es ciudadana y no súbdita.

SEÑAS DE IDENTIDAD

Las bases de un Estado nacional seguirían siendo, en principio, las que Kant proponía como propias de una constitución republicana:

1. la *libertad* de cada miembro de la sociedad, en cuanto *hombre*.
2. la *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*.

3. La *independencia* de cada miembro de una *comunidad*, en cuanto *ciudadano*³¹.

La vivencia de la igual autonomía es la condición sin la cual no puede una persona sentirse perteneciente a una comunidad política. Pero a estas tres claves, propias de un Estado moderno, es preciso añadir las que le corresponden como Estado de un pueblo, de una nación en sentido amplio y libre, cuyos miembros comparten una historia, una nacionalidad, unos vínculos de solidaridad³². La historia representa la memoria colectiva, tejida con acontecimientos, símbolos, personajes y mitos; la nacionalidad no se refiere al estatuto legal de quien goza de un pasaporte, ni tampoco al nacionalismo como ideología política, sino al sentimiento de compartir unas tradiciones y una cultura; la solidaridad, por último, es la fuerza emocional que liga al grupo en una identidad común, en sentido amplio, porque se comprometen en una actividad común.

Con todo, estos rasgos que darían forma a una ciudadanía política resultan sobradamente insuficientes para integrar en la comunidad a los que deberían sentirse sus miembros, si no quedan también recogidas en la idea de ciudadanía otras dimensiones que iremos considerando a lo largo de los restantes capítulos.

³¹ I. Kant, *En torno al tópico*, en *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1986, 27. Pasajes paralelos en *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985, 15; *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, 143.

³² D. Heater, *Citizenship*, 184 ss.