

**José Rubio Carracedo
Ana María Salmerón
Manuel Toscano Méndez
eds.**

**ÉTICA, CIUDADANIA
Y DEMOCRACIA**

CON TRABAJOS DE:

Pablo Badillo, Enrique Bocardo, Adela Cortina, Ernesto Garzón Valdés,
Juan Carlos Geneyro, Salvador Giner, Antonio Linde,
Juan Carlos Mougán, José Manuel Panea, Marta Postigo,
Alexandra Rivera, José María Rosales, José Rubio Carracedo,
Ana María Salmerón, Rosa María Torres, Manuel Toscano,
Rodolfo Vázquez, Ramón Vargas-Machuca

CONTRASTES

**Colección Monografía 12 [ISBN: 978-84-690-4782-8]
Málaga 2007**

La dignidad cívica

SALVADOR GINER
Institut d'Estudis Catalans

CREER EN LA DIGNIDAD de la persona humana, en condiciones de modernidad, entraña ciudadanía. A la larga obliga a extender esta institución a la población que mora más allá de las fronteras de cada territorio. Obliga también a multiplicar los atributos propios del ciudadano, sus derechos y obligaciones. Se va desarrollando así, progresivamente, una ciudadanía plena. Por ello es cada vez más recomendable ponderar las repercusiones producidas por la presencia de una incipiente ciudadanía plena en el mundo de hoy. Dicha ciudadanía es fruto de la lógica expansiva propia de la potencia democrática que alberga la invención moral de la ciudadanía y su plasmación política. Si bien algunos rasgos de la suerte de ciudadanía hoy emergente contribuyen a la consolidación de una sociedad decente, otros engendran ya serias e inesperadas dificultades para el logro de una convivencia cívica acorde con la dignidad del ser humano. ¿Serán insalvables estos escollos? ¿Porqué parece inalcanzable una plenitud cívica inspirada en la universal dignidad de los humanos? ¿Cuál es la ética más adecuada para la nueva e inesperada situación?¹. El siguiente ensayo pretende dar algunas respuestas, más bien rudimentarias, a estas inquietantes y espinosas preguntas.

I. EL DESCUBRIMIENTO POLÍTICO DE LA DIGNIDAD HUMANA

El reconocimiento de la dignidad del hombre, de cualquier ser humano, entraña hoy su transformación en ciudadano. La ciudadanía exige el derecho universal a participar en el cuerpo político, permite el acceso de todos a la instrucción pública, justifica la asistencia médica y sanitaria generalizada y

1 Este ensayo está basado en el Capítulo inicial del libro *European Citizenship*, eds. Simona Piattoni y Riccardo Scartezzini, Londres: Nomos Publishers, 2007, publicado bajo el título 'Paths to Full Citizenship', así como en la versión castellana que publicó la revista *Claves de razón práctica*, en el no. 171, junio, 2007.

fundamenta la libre expresión de opiniones y creencias así como la libertad de asociación y estilo de vida. La ciudadanía es la plasmación política práctica de una dignidad explícitamente reconocida por una cultura laica².

Ese reconocimiento ha sido fruto de un proceso histórico. Posee una historia larga, tortuosa y nunca linear. Ni siquiera podría sostenerse que la noción de ciudadanía, como invento clásico, reapareció en el mundo moderno a través de una corriente más o menos subterránea de transmisiones entre generaciones, hasta su reaparición en la superficie de la modernidad, sin solución de continuidad. Desde que Benjamin Constant distinguiera aguda y convincentemente entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, en 1819, hemos aprendido a tratar la ciudadanía clásica como algo esencialmente distinto a la moderna³. Ciertamente es que Tucídides y Cicerón, entre otros, ejercieron mucha influencia sobre los pensadores políticos posteriores, pero el énfasis ha sido distinguir rigurosamente entre la visión circunscrita de los antiguos, con su explícita exclusión de la categoría cívica a mujeres, esclavos y extranjeros, por un lado, y la moderna, cuya plasmación política no aparece hasta las revoluciones francesa y americana, por otro. Hubo, pues, ruptura entre una y otra visión.

Hasta los tiempos modernos la mutua relación entre ‘dignidad’ y ‘ciudadanía’ que tan obvia nos parece hoy en día no era en absoluto evidente. *Dignitas* en el mundo romano era una cualidad propia de nobles, magistrados, sacerdotes. Indicaba discriminación y desigualdad. Es empresa vana intentar hallar en los pensadores del mundo antiguo una teoría de la dignidad universal del hombre que pudiera justificar, a su vez, la universalización de la ciudadanía sobre bases morales. Hay señalados conatos, eso sí, que se hallan hasta en pensadores tan poco democráticos como Platón, para quien el igualitarismo de partida en la *República* suponía que toda la población infantil, tanto la masculina como la femenina, pudiera entrar con iguales posibilidades en un proceso de diferenciación posterior, de desigualdad funcional. Hay algunas voces favorables a la universalidad de derechos, muy aisladas, en sus diálogos, pronto ahogadas por el crónico desdén antidemocrático de un Sócrates vencedor siempre en ellos⁴. Y está, naturalmente, el notabilísimo esfuerzo de los estoicos por llamar la atención sobre la dignidad de todos. Su voz clamó en el desierto. No hay que confundir la Constitución de Marco Aurelio en 212 (el llamado Edicto de Caracalla) que hizo a todos los hombres libres ciudadanos romanos ni las emancipaciones, a

2 Es dudoso que una religión determinada haya atribuido tal dignidad a todos los mortales, sean fieles o infieles. La argumentación en pro del elemento secular crucial para el reconocimiento general de la dignidad y del derecho pleno a la ciudadanía se encuentra más adelante en este mismo ensayo.

3 L. Pellicani (2000).

4 Cuesta discrepar con la interpretación de I. F. Stone (1988)

veces masivas, de esclavos en la época imperial romana, con un reconocimiento explícito y universal de la dignidad de cualquier ser humano. A pesar de las notables afinidades de una cosa con otra, que se perciben especialmente en el Edicto por su atribución de ciertos derechos a la mujer.

Ni siquiera los cristianos del mundo clásico, tan acomodaticios con la esclavitud desde el primer momento –al parecer su reino no era de este mundo– pensaron en elaborar una teoría general de la dignidad universal. Al igual que el heleno no logró contemplar la igualdad moral del bárbaro, el cristiano no reconoció la del infiel. Muchos siglos más tarde la expulsión del ‘pueblo deicida hebreo’ de Inglaterra y luego de España confirma la sospecha. El salto cualitativo que dio San Pablo destribalizando el cristianismo y haciendo accesible la Buena Nueva a los gentiles, no significó, como señalaría San Agustín, una inclusión del infiel (ni tan sólo del pagano que fuera *cives romanus*) en la ciudad de Dios. A lo sumo, se puede aceptar que el cristianismo –casi tanto como el estoicismo– dio un paso históricamente necesario hacia el genuino universalismo de lo que, andando el tiempo, sería la ciudadanía laica y secular.

Seguramente, sin la inspiración cristiana y estoica, un sabio renacentista como Francisco de Vitoria no hubiera podido avanzar la afirmación radical de la dignidad de todas las gentes, de los pueblos de las Indias en su caso. Ni ser recogida tan pronto y sin dificultades por Montaigne y Hugo Grocio. Sin esa antigua inspiración la primera exposición secular sistemática sobre la dignidad humana, la *Oratio de hominis dignitate* compuesta por Pico della Mirandola en 1486, hubiera sido incomprensible⁵.

Los filósofos sociales tardomedievales y renacentistas elaboraron una prototeoría de la ciudadanía, que no fue más lejos por no llegar a abrazar nunca una versión tan individualista como la que desarrollaría el liberalismo posterior. Para Eximemis, Maquiavelo y Bodino el cuerpo político constituido por una ciudadanía bien integrada y unida por la cohesión patriótica era lo esencial para lo que el primero enunció como el buen regimiento de la cosa pública de una comunidad⁶. La primacía moral de la *res publica* y la de su dimensión ética propuesta por ellos vendría a ser la fuente de inspiración de una tradición potente, la republicana. Estaba destinada sin embargo a ser eclipsada durante largo tiempo por la concepción, mucho más individualista, propuesta por John Locke y Adam Smith. No obstante, la versión republicana de la ciudadanía –que asume esa primacía de la ética pública– era aún la dominante en la Revolución inglesa puritana del siglo XVII y en la decisiva fase inicial de la americana, a fines del siguiente. Empero, el enfrentamiento entre quienes hacían hincapié en

5 Pico della Mirandola, G. (1993)

6 F. Eximemis (1999). Cf. su frecuente uso de la palabra ‘comunitat’, para referirse al cuerpo político de los ciudadanos, en pleno siglo XIV.

la virtud cívica y la fraternidad como pilares del orden político deseable –los republicanos– y quienes ponían todo su entusiasmo en la consecución de intereses particulares –los liberales– no se basaba en una mera cuestión de matiz, sino en algo sustancial. Ello impondría la más fundamental bifurcación en el pensamiento político posterior. Una senda conduciría a la visión socialista o socialdemócrata de la politeya, la otra, a su visión liberal e individualista.

La concepción decididamente moderna de la ciudadanía surgió con Thomas Hobbes y Samuel Pufendorf. Así, el *De Cive*, que el primero publicara en 1642, asume la soberanía política de todos y cada uno de los hombres, en otras palabras, la dignidad universal de cada persona, su plena capacidad de participar en el cuerpo político y ser sujeto de derechos y deberes. Otra cosa es que, enfrentado con la realidad del reparto desigual de poder, riqueza y privilegio o dignidades (es decir, de honores), Hobbes encontrara, en su *Leviatán* y su *Behemoth*, la respuesta inmisericorde que le ha hecho célebre. Su llamada a la espada y a la necesidad de obediencia al soberano no deben ocultar el hecho de que asentó su filosofía política sobre la base de una concepción de los hombres como seres libres, poseedores todos ellos de iguales derechos, y ninguno superior a otro por naturaleza. Ya en los primeros renglones, *Del ciudadano* niega la preeminencia natural de los mismísimos monarcas y soberanos –la *dignitas* en el sentido clásico– para afirmar su naturaleza meramente convencional y moralemnte dudosa. Su naturaleza, para decirlo en lenguaje hobbesiano, artificiosa. Cabe preguntarse si el éxito fulminante de esta obra, con cauta publicación exiliada en París, no respondía a la corriente ideológica, cada vez más anchurosa, que conduciría ineluctablemente hacia el triunfo de la noción moderna de ciudadano⁷.

Samuel Pufendorf dio a la luz tres decenios más tarde del *De Cive*, en 1673, su *Del deber del hombre y del ciudadano según la ley natural*. En aquel tratado alcanzaba parejas conclusiones partiendo, igual que Hobbes, de una teoría del deseo de preservación, propia de toda persona. En contraste con él, empero, Pufendorf hizo hincapié en la necesidad general de normas morales en la interacción humana, no necesariamente impuestas por un monarca o árbitro todopoderoso. Fue más allá que Hobbes en su énfasis sobre la necesidad que sienten los ciudadanos por ser sociables. Desarrolló así su doctrina, inmensamente influyente, de que a cada derecho del ciudadano corresponde siempre un deber ante la politeya, o cuerpo político. Hasta ese momento los pensadores políticos, desde Cicerón a Maquiavelo, habían concedido prioridad a las obligaciones de los ciudadanos ante su patria o reino, pero no a sus derechos.

Pronto el énfasis caería sobre los derechos, sobre todo en el pensamiento liberal. Sólo mucho más tarde, con el auge del estado asistencial, reaparecería una visión equilibrada de derechos y deberes, muy en el espíritu del ya

7 Cf. S. Giner (2004)

olvidado Pufendorf. Aunque ni él ni Hobbes habían desarrollado una teoría liberal del ciudadano, ambos, en sus tratados de afín título –*Del Ciudadano* y *De los deberes del hombre y del ciudadano*– sentaron el terreno teórico para una consideración universal de todos los miembros de una comunidad política como individuos moralmente –y por ende, políticamente– iguales y autónomos, capacitados todos ellos para ser tenidos por soberanos.

Un hilo sutil conduce desde la afirmación secular de la dignidad del hombre durante el Renacimiento –sobre todo en la *Oración* de Pico pero también en los *Discursos* de Maquiavelo– hasta la visión de Pufendorf de la ley natural, a través de los esfuerzos de Vitoria y Grocio por universalizar prácticamente esa noción, ya mediante la legislación ya a través de la decisión política del gobernante. Lo que fuera primero un descubrimiento ontológico y moral, a explicar y afirmar filosóficamente –la dignidad de todos y cada uno de los humanos, es decir, su valor intrínseco, como fin en sí⁸– se transformaba así en aserto político y jurídico, con repercusiones palpables para la implantación de lo que hoy consideraríamos como una vida pública y cívica digna para todos.

En aquel entonces, no obstante, ningún pensador ni escuela lograron dar con una solución viable. Así, las sombrías propuestas políticas de Hobbes parecían negar sus concepciones iniciales sobre la igualdad natural y la humanidad compartida por todos. El orden no era para él más importante que la libertad pero, sostenía, la libertad que lográramos tener en esta vida era subproducto del orden. Mientras, otros pensadores se perdían en el pantano de las buenas intenciones, presa de las abstracciones del iusnaturalismo sobre la innata sociabilidad de los humanos bajo una inaprensible ley natural. Sólo el auge vigoroso del pensamiento liberal conseguiría, andando el tiempo, promover un orden social plausible basado en una teoría practicable de la ciudadanía y de las libertades de cada cual.

II. EL CIUDADANO UNIDIMENSIONAL

La historia de la formación de la ciudadanía, sea como concepción, sea como institución política, se ha relatado con frecuencia. No la repetiré. No obstante, merece recordarse por lo menos que con John Locke surgió una concepción cabal de la ciudadanía. Estaba destinada a predominar en las naciones más democráticas del mundo hasta el estallido de la Gran Guerra en 1914, y aún después hasta hoy, con modificaciones significativas.

8 Dignidad es un valor inherente a aquellos entes que no pueden ser medios para fines ulteriores. Un objeto, en cambio, tiene valor relativo, y puede ser intercambiado, usado, o explotado.

Según ella, el ciudadano es súbdito de un estado y miembro de la comunidad política por él englobado. Ciudadano es cualquier miembro individual de tal comunidad, en un territorio dado, y bajo una única constitución y gobierno. Como tal, los ciudadanos se suponen poseedores de ciertas libertades y derechos sustanciales, como es el derecho a gozar de los bienes y propiedades que legalmente posean así como el de expresar libremente las opiniones que quieran dar a conocer. La generalización de esa concepción ‘clásica’ de la ciudadanía no alcanzaba otros niveles de la vida del ciudadano. Por ello eran ‘más ciudadanos’ los ricos que los pobres, los más afortunados en su educación u oficio que los que no los tenían, los del género masculino que las del femenino.

El auge de esta concepción normativa y nítida fue simultáneo a procesos históricos que tampoco piden aquí descripción pormenorizada. Algunos sociólogos primerizos de la democracia, como Tocqueville, se emplearon en la descripción de sus orígenes sociales, y por ello presentaron la ciudadanía no sólo en términos normativos –lockianos– sino también como resultado de una corriente histórica dentro de una civilización dada. Tocqueville mostró cómo la ciudadanía surgió naturalmente del seno de las estructuras de la sociedad colonial norteamericana, con sus diversas comunidades inmigrantes, el pluralismo de iglesias y sectas y la consolidación del autogobierno de las comunidades locales, a gran distancia de la metrópolis. La ciudadanía era para los moradores de la América británica a fines del siglo XVIII y en los primeros decenios del XIX el cemento común de una sociedad varia y plural. También mostró cómo otro cuerpo político, formado asimismo por ciudadanos, pero procedente de una tradición distinta, surgió del socavamiento previo de un sistema jurídico único, despótico, que había erosionado sus propios cimientos feudales. Las dos concepciones de la ciudadanía –la anglosajona y la francesa– eran entendidas así, más como resultado de procesos históricos paralelos, aunque alternativos, que como consecuencia de teorías abstractas⁹.

La tradición sociológica, con sus raíces tocquevillianas, ha seguido arando por el mismo surco hasta nuestros días. Así, Norbert Elías entendió la producción social de ciudadanos como parte de un ‘proceso civilizatorio’ según el cual los buenos modales del comportamiento social se salieron de sus primerizos recintos palaciegos y aristocráticos para penetrar lentamente la sociedad entera, tras impregnar la burguesía. En Occidente se detecta una tendencia histórica, una *sociogénesis de la ciudadanía*, por decirlo con su vocabulario, aunque no usara esa expresión.

Elías no fue explícito con respecto a la íntima relación existente entre buenas maneras y ciudadanía, pero la conexión causal está lo bastante clara en su obra.

9 Para un desarrollo comparativo post–Tocquevilliano de ambas sendas históricas de la ciudadanía, cf. H. Arendt (1965)

Verbigracia, en su sutil análisis del proceso de autodistanciamiento (*self-distancing*) y su contrario, el del acercamiento o compromiso (*engagement*)¹⁰. En efecto, en una sociedad de ciudadanos ‘se guardan las distancias’, pero tampoco hay vasallos. Los hombres libres de esa sociedad se acercan o comprometen con aquellos valores o personas que les placen o atraen, en la medida en que ello es posible. O establecen relaciones contractuales que mantienen distancias y obligaciones mutuas. La más crucial de esas distancias, en una politeya de veras liberal, es el que existe entre la ciudadanía (en su acepción como cuerpo de todos los ciudadanos) y el estado. Por eso ha sido menester acuñar un vocablo, sociedad civil, para referirnos al ámbito inviolable de la libertad, la no ingerencia, la privacidad y la iniciativa privada de los ciudadanos.

Si bien es cierto que ha ocurrido, como han sostenido algunos observadores, un ‘aburguesamiento’ de la clase obrera, también, en una fase histórica anterior, se produjo una ‘aristocratización’ de la burguesía ascendente. (Molière dejó el mejor testimonio de ese episodio, en su *Burgués gentil hombre*.) Tanto en el caso de la ascensión burguesa como en el de la inclusión obrera en el cuerpo cívico hay una difusión general de los buenos modales propios de una ‘sociedad de individuos’, es decir, no de castas ni estamentos ni tampoco de corporaciones. Evidentemente, una sociedad de individuos es perfectamente compatible con la sociedad clasista. Es más, se puede argüir que ambas se fomentan mutuamente¹¹.

Los anhelos personales, la privacidad y las libres intenciones del individuo, sea cual sea su estirpe, sólo pueden promoverse en una sociedad moderna, es decir, de ciudadanos poseedores sin excepción de igual dignidad. Tales rasgos permiten al individuo distanciarse de tribu, casta y clase, y atender a sus asuntos sin ingerencia. Es menester para ello un medio ambiente societario, o de *Gesellschaft*. Las comunidades, o *Gemeinschaften*, sobreviven y hasta medran en el mundo moderno, con sus intensas identificaciones personales, lealtades y compromisos. Sin embargo, sólo bajo las reglas relativamente igualitarias, impersonales y anónimas de la sociedad moderna se encuentran, de veras, ciudadanos. Una vez más reaparece el abismo que separa la ciudadanía antigua de su versión contemporánea¹².

Los primeros ciudadanos producidos por el proceso civilizatorio occidental, para usar la noción de Elias, eran animales polícticos unidimensionales.

10 N. Elias (1983)

11 En S. Giner (1987) intenté demostrarlo.

12 A pesar de la distancia entre ambas entidades sociales, también la destrribalización antigua permitió la aparición de la ciudadanía, mucho antes de la aparición del cosmopolitismo helénico, como demostró Fustel de Coulanges (1864). No obstante, de nuevo, cf. L. Pellicani (2000).

En efecto, la nueva politeya les concedía una serie angosta, aunque vital, de derechos legales y políticos. Ésta podría entenderse como un conjunto único de posibilidades. Digo que *el ciudadano era un animal político unidimensional* en el sentido de que más allá de la señalada, las otras dimensiones de su vida como miembro de la sociedad no eran contempladas por la ley. Este desarrollo unilateral de la ciudadanía pronto engendró una vasta reacción crítica entre quienes descubrieron lo que algunos de ellos llamarían ‘las contradicciones internas’ del mundo de la democracia burguesa.

En efecto, el nuevo principio liberal de ciudadanía, aunque restringido, entraba en frontal colisión con las desigualdades de clase, poder y privilegio propias de la época. La ley misma excluía a pobres y faltos de títulos profesionales o funcionariales de aquella categoría cívica que el mismo universo liberal les concedía en teoría. El reformismo liberal, en forma de extensión intermitente de la franquicia electoral, fue salvando ese escollo en buena medida. (En algunos países, como el nuestro, a trancas y barrancas.) Pero no suficientemente. Así la amarga crítica –anarquista, socialista e incluso liberal radical– contra el ‘estado burgués’ iba contra la abrumadora contradicción entre derechos hipotéticos por un lado y condiciones y oportunidades reales de vida, por otro. Lo único que contaba para esa crítica eran las *Lebenschancen* de cada cual y no los asertos abstractos.

No caben dudas sobre la gravedad de estas objeciones tradicionales. Tienen aun hoy razón de ser, aunque por fortuna en menor grado en países de democracia liberal, sobre todo en los más reformistas. A pesar de ellas, desde la distancia, no hay por qué regatear admiración ante la profundidad moral de la invención de la ciudadanía política liberal, tal y como se arraigó a lo largo de un período que va desde la Revolución Gloriosa inglesa del siglo XVII hasta las revoluciones americana y francesa. Mas también es cierto que, como concepción unidimensional, era altamente insatisfactoria, desde el principio, para los observadores imparciales, al margen de su afiliaciones políticas, y no necesariamente militantes del igualitarismo más radical.

Paradójicamente, algunas de las doctrinas que condenaron a lo largo de los siglos XIX y XX la ciudadanía unidimensional (es decir, la liberal clásica) serían ellas mismas víctimas de su necio desdén hacia la civilización liberal reformista. Así, tanto el bolchevismo como el fascismo producirían una barbarie que eliminaría toda posibilidad de desarrollar una ciudadanía más amplia y acorde con la dignidad humana. Las mismas doctrinas totalitarias que se lamentaban de la pobreza o vacuidad de la noción liberal de ciudadanía fueron las culpables de la obliteración de cualquier expresión de ciudadanía. Destruyeron la ciudadanía misma.

Aunque la crítica socialista (la marxista, en especial) a la que llamo visión unidimensional se hallaba bien fundamentada, sus seguidores continuaron

condenando el ‘estado burgués’ hasta el punto de que, muchos de ellos, arremetieron a lo largo del siglo XX contra cualquier forma de reformismo socialista, acusándolo de traición a sus principios o hasta de ser una ‘colaboración con el enemigo de clase’, para recordar el peculiar lenguaje doctrinario de aquel tiempo. Tal enfoque cegó gran parte de la crítica radical o de izquierda a las posibilidades reales de mudanza encarnadas en la potente concepción liberal.

La crítica conservadora –en algunos casos, reaccionaria– no fue menos ciega que la radical ante las posibilidades reales de la concepción liberal clásica o unidimensional de la ciudadanía. Si bien Alexis de Tocqueville no debería incluirse en la tradición conservadora sin serias matizaciones, su análisis inicial de las consecuencias perniciosas de la democracia para el florecimiento de individuos genuinamente libres y creadores se halla en la raíz misma de esa crítica. La muy influyente teoría de la civilización moderna como ‘sociedad masa’ –con sus supuestos sobre el proceso de ‘masificación’ y la presunta aparición del ‘hombre masa’ entre otros rasgos conocidos– surgió de la noción tocquevilliana de que la sociedad liberal y democrática, aunque orientada a la instauración de la libertad y la ciudadanía, generaba, a la postre, un universo de gentes adocenadas, manipulables y vulgares¹³. Esa concepción, con todas sus ramificaciones –política de masas, cultura de masas, y demás– alcanzaría una autoridad intelectual y un influjo cultural sin parangón durante largo tiempo. La interpretación desilusionada, conservadora de la ciudadanía incorporada en la concepción de la sociedad moderna como sociedad masa (o ‘de masas’) entrañaba un desencanto profundo con la idea liberal inicial de ciudadanía. Alimentó el escepticismo y el desánimo durante los decenios anteriores y posteriores a la II Guerra Mundial. Sigue inspirando gran parte de las críticas a la democracia pluralista en el siglo XXI, sobre todo con respecto a la cultura política generada mediáticamente, que se entiende como un peligro grave para la consolidación de una ciudadanía libre y responsable.

La sustitución del ciudadano –ser libre, pero sujeto *de* derechos y sujeto *a* deberes– por el hombre masa supone una inversión total de tendencia. En el mejor de los casos, entraña una degradación de la visión liberal, individualista, del hombre moderno. Implícitamente, asume también un fracaso de la civilización democrática.

La presunta degradación del ciudadano en mero ‘hombre masa’ alcanzó fuerza suficiente, como creencia, para contaminar la crítica progresista. Siempre inclinada a identificar la degeneración del ciudadano en mero ‘hombre masa’ como consecuencia del capitalismo y la sociedad industrial, dejando a salvo una vía distinta –¿un socialismo libertario?, ¿un orden alternativo poco

13 S. Giner (1979). La expresión ‘hombre masa’ fue acuñada por José Ortega y Gasset, y ‘sociedad masa’ o ‘de masas’, por Karl Mannheim.

especificado?— quedó instalada en un porvenir que nunca llegaba. Fue así como movimientos culturales como la Escuela de Frankfurt se sumieron ellos mismos en el pesimismo. Una de sus expresiones más emblemáticas era la de ‘hombre unidimensional’ para referirse al individuo moderno en las sociedades democráticas capitalistas. Entrañaba a una suerte de *reductio ad absurdum* del hombre liberal. Ello le granjearía gran popularidad entre el lúdico estudiantado politizado de los países opulentos. La idea del hombre unidimensional, no obstante, era una variación trivial sobre la de ‘hombre masa’, manipulado, insolente y lerdo. Era también una caricatura del ‘ciudadano unidimensional’ propia de la visión liberal. El solitario *homo clausus* descrito por Norbert Elias, también concebido en tal ambiente, como consecuencia de la compleción del proceso civilizatorio¹⁴ es otra manifestación de la desazón engendrada por el desencanto causado por las inesperadas carencias del hombre moderno. Para quienes la sufrieron, el ciudadano independiente, afirmativo y creador, hijo de la revolución liberal, se había degradado irremisiblemente en un ser manipulable, crédulo, vulgar y solitario.

III. EL CIUDADANO MULTIDIMENSIONAL

La ciudadanía liberal clásica, o unidimensional, quedó circunscrita por mucho tiempo a unos pocos países occidentales. No obstante, incluso en aquel que acuñó la expresión misma de ‘liberal’, España, sus vicisitudes y desventuras fueron notorias. En los mismos Estados Unidos, la ciudadanía liberal tradicional estaba aún en fase de expansión en el decenio de 1960, cuando negros y otras etnias exluídas estaban aún reivindicando su derecho al voto y a la integración plena en la politeya. Unos decenios antes, en Europa, el fascismo totalitario había alcanzado el poder por la vía liberal de las urnas tanto en Italia como en Alemania, aunque amedrentando a sus contrincantes con ayuda de la violencia política selectiva. Para honra de España, fascistas, militaristas y otros antidemócratas tuvieron primero que destruir el orden republicano mediante la guerra civil, puesto que las urnas no les permitían tomar la senda más cómoda. Aquí, como en Grecia y Portugal, la ciudadanía clásica se instauraría con solidez sólo en los años 70 del siglo XX. Los decenios siguientes verían su extensión desigual, pero palpable, a Hispanoamérica, Sudáfrica, la India y otros lugares. Sin expansión linear, con altibajos y reveses, con áreas que continúan hoy siendo recalcitrantemente resistentes a todo orden constitucional liberal —y que podrían seguir siéndolo por tiempo indefinido— la tendencia es sin embargo constatable para amplias partes del mundo. Cuanto sigue se ciñe

14 N. Elias (1974) pp. 119,125, 130–132, 135.

a ese vasto y desigual territorio donde medra la libertad cívica. En el resto, no hay aún ciudadanía.

Fueron las obvias carencias de la versión tradicional y unidimensional de la ciudadanía las que la forzaron a desarrollarse por varios flancos. La ciudadanía fue transformándose en una institución compleja, más acorde con la dignidad de los seres humanos.

La ciudadanía, hoy, no es sólo una condición política para la conllevancia, sino también, y principalmente, la expresión de la dignidad de todos y cada uno de nosotros. La ciudadanía es la expresión material de la dignidad cívica que cada ser humano posee por el hecho de existir en una comunidad política. Como tal exige no sólo la tolerancia propia de la visión clásica, sino también, cuando es menester, fraternidad y compasión. Por eso es, esencialmente, una condición moral¹⁵.

La teoría sociológica y la sociología histórica ya habían sentado las bases para comprender la ciudadanía de ese modo, pero también como proceso histórico¹⁶. Fue el sociólogo T. H. Marshall quien, por vez primera, en 1949, planteó explícita y nítidamente dicho proceso e identificó los diversos estadios por los que suponía que pasaba esa entidad política, jurídica y moral. Según él, la condición ciudadana no fue definitiva y perenne desde su aparición. Sufrió tres etapas distintas y sucesivas de desarrollo, que corresponden a sus tres dimensiones, la civil, la política y la social. Así, las instituciones legales protegieron la ciudadanía civil en un primer momento al asegurar a los individuos el derecho a la propiedad así como garantizando algunas libertades básicas para muchos de ellos. La ciudadanía política, por su parte, fue creciendo con el desarrollo de la democracia y la extensión del sufragio. La social, finalmente, se extendió en consonancia con la instauración del estado benefactor o asistencial, que comenzó a integrar socialmente a la mayoría de los ciudadanos mediante la educación universal, la ampliación constante de las oportunidades económicas y la sanidad pública para todos. Contemplando ese proceso desde una perspectiva esencialmente británica, Marshall imaginó los siglos XVIII, XIX y XX como representantes de cada uno de esos sucesivos momentos estelares¹⁷.

Su reflexión representó la plasmación, dentro de la teoría de la ciudadanía y la sociedad civil, de una concepción tridimensional de la ciudadanía. Sustituyó a la unidimensional, prevaleciente hasta entonces. Mi vocabulario, aquí, –uni-

15 Sobre la primacía moral de la política, cf. S. Giner (2006) .

16 La corriente de los evolucionistas de la ciudadanía no incluye sólo a los ya evocados Tocqueville y Elias, sino también a otros sociólogos como Simmel y Durkheim, el último a través de su noción de la producción del individualismo mediante de la progresiva división social del trabajo.

17 . T. H. Marshall (1950).

dimensional, tridimensional, multidimensional— sólo tiene el fin de fortalecer mi propia argumentación, pero refleja con fidelidad, espero, lo propuesto por Marshall y otros analistas afines.

Las abundantes referencias al ensayo seminal de Marshall aceptan su interpretación ‘desarrollista’ así como su idea de los distintos estadios, cada uno de ellos más amplio que el anterior, a través de los cuales ha pasado la ciudadanía en varios países occidentales. Pocos se han percatado sin embargo de que, como teórico del estado asistencial o *welfare state*, Marshall fue demasiado generoso en su evaluación de la capacidad del orden liberal para socavar las clases sociales por sí solo. (Contra su supuesto principal, la ciudadanía genera, en algunos casos, nuevas formas de desigualdad clasista¹⁸, un efecto perverso inesperado, no detectado por la inmensa mayoría de observadores.) Su fe sustancial en las políticas socialdemócratas del partido laborista británico en su reformismo postbélico inspiró su enfoque benigno, que desveló una tendencia que parecían confirmar los hechos conocidos en varios países europeos o de raíz europea.

La corriente histórica hacia un despliegue cada vez más amplio de la ciudadanía no ha sido ni unidireccional ni suave. Tampoco se asemeja entre los diversos países que la han experimentado. Además, en varios de ellos se han producido intentos vigorosos para reestablecer un estado minimalista, para confiar enteramente en las fuerzas del mercado —lleno por cierto de monopolios, oligopolios y demás ‘desviaciones’ del modelo abstracto de la economía política clásica— al tiempo que se intentaba el retorno a las ciudadanía ‘civiles’ y ‘políticas’ de ayer en detrimento de más la ‘social’ de hoy. (Los repliegues en Estados Unidos —de Reagan a Bush— y en Gran Bretaña —de Thatcher a Blair— son harto conocidos.) Estas políticas restrictivas lograron frenar en alguna medida la continuación de la redistribución de recursos y de justicia social a través del estado asistencial, aunque nunca consiguieron desmantelarlo del todo. La base cívica del aparato asistencial, sus beneficiarios, votantes, nunca lo permitieron. (Esta constatación no significa que deban soslayarse las disfunciones del socialismo estatalista, los excesos de la burocracia, y los anquilosamientos funcionariales.) Por otra parte, algunos países, como los de la Europa del Este, desde el final de la II Guerra Mundial, habían gozado de un conjunto notable de medidas asistenciales y de redistribución de recursos para el avance de la igualdad, aunque bajo el yugo de la tiranía soviética y sin libertades civiles. Tal fórmula fomentaba la ‘ciudadanía social’ a expensas de la jurídica y la política, de modo que rompía la secuencia marshalliana desde un ángulo inesperado, al tiempo que demostraba que tal secuencia no tiene en sí nada de inevitable ni natural. Para complicar más las cosas, los estados asis-

18 S. Giner (1987) pp. 79–136.

tenciales democráticos difieren entre sí de muchas maneras, lo cual ha inspirado ejercicios taxonómicos tan entretenidos como inútiles¹⁹.

Hechas estas salvedades, y sin entrar en un análisis detallado de las diversas oleadas de ampliación cívica, como parte de la *lógica expansiva de la ciudadanía*, constatamos que una institucionalización de ésta última en una sociedad satisfactoriamente moderna (una sociedad decente²⁰) entraña, por lo menos, los siguientes rasgos (a) un conjunto de *derechos legales*: seguridad personal, libertad de expresión, igualdad ante la justicia, derechos de propiedad según la ley. (b) otro conjunto de *derechos políticos*, como son los de votar o los de representación democrática; (c) ciertos *derechos sociales*, así llamados, como son las pensiones, la sanidad pública y los subsidios y servicios para los ciudadanos necesitados; (d) los *derechos participativos*, según la ley, en consejos ciudadanos, comisiones empresariales e institucionales en los que diversos partícipes interesados (*stake holders*) se expresan según les parece y hacen oír su voz y conocer sus necesidades legítimas; (e) *derechos comunitarios* y étnicos²¹, que van desde los de los aborígenes australianos y los indios norteamericanos hasta los de las naciones sin estado en el marco de la Unión Europea, o colectividades étnicas dentro de ella, como la gitana. Son colectivos que histórica, lingüística o culturalmente exigen reconocimiento y ‘derecho a la diferencia’ en términos estrictos de ciudadanía. Éste último está implícito en la condición cívica desde el momento histórico de su invención. Si bien el ciudadano y no el vasallo –desde Hobbes y Pufendorf, pero claramente desde Locke, como vimos– es *él mismo*, las colectividades en una sociedad plural son también *ellas mismas*. Es decir, ni el uno ni las otras se ven obligados a apelar a demiurgo alguno para ser legítimos. Ello es así tanto por agregación, como asumiría un individualista metodológico, como por integración, como asumiría un comunitarista. El caso es que se reivindica el *fuero de diferencia* en nombre de algo que es, en un sentido al menos, su contrario.

He aquí la paradoja de la ciudadanía: lo común y universalmente compartido, la condición ciudadana, legítima lo diferente, privativo e incompatible por todos. Por ello la tensión entre comunitaristas y universalistas no es sólo académica o doctrinal, sino vívida y cotidiana. Surge entre las gentes que ni

19 G. Esping–Andersen (1990)

20 He usado la expresión con mucha frecuencia, por lo que celebré la aparición del libro de A. Margalit (1990). No obstante su concepción, basada en el principio de no humillación de los ciudadanos por parte del estado y poderes públicos, no es estructural, en el sentido positivo de que una sociedad decente no sólo requiere libertades cívicas y respeto a comunidades, sino un mínimo de redistribución moral activa de riqueza, conocimientos, habilidades y capacidades. Para que sea decente una sociedad, sus entes públicos deben capacitar a sus ciudadanos para que ejerzan su virtud cívica.

21 Para las clasificaciones corrientes, cf. E. F. Isin y B.S. Turner, eds. (2002), caps. 2, 4 y 6.

siquiera de oídas conocen la existencia de un debate entre pensadores o una querrela entre ideólogos y académicos.

Las diversos géneros básicos de derecho (y sus obligaciones correspondientes, como puedan ser el servicio militar, el pago de contribuciones al erario público, la asistencia a la escuela a cierta edad) se dejan agrupar de modos también diversos. Si examinamos los criterios disponibles en la literatura podríamos aceptar que hay, esencialmente, cinco especies distintas de derechos y deberes cívicos. A saber, legales, políticos, solidarios, comunales y culturales.

- (a) Los *derechos legales* de ciudadanía corresponden a los que suelen llamarse derechos ‘civiles’. Incluyen la privacidad y la propiedad, y establecen deberes como el pago de impuestos.
- (b) Los *derechos políticos*, que incluyen los tradicionales a votar, a manifestar públicamente la opinión y a presentarse a cargos públicos y ocuparlos, así como los de promover movimientos y partidos políticos con objetivos legítimos por medios también legítimos.
- (c) Los *derechos solidarios*, que permiten y fomentan el florecimiento de la fraternidad. El derecho de recibir ayuda desde la esfera pública es uno de ellos, como también lo es el de que los ciudadanos se organicen a favor del bien común, o a favor de cualquier fin que consideren pertinente para el fomento o protección del interés de sus conciudadanos.
- (d) Los *derechos comunales*, que facultan a los miembros de una entidad social la participación en las decisiones que afecten su vida, orientación y condiciones. La negociación colectiva entre empresarios y gerentes por un lado y empleados por otro, los consejos cívicos de barrio o ciudad frente a sus alcaldías, las situaciones de codeterminación o *Mitbestimmung* empresarial, son ejemplos de derechos comunales.
- (e) Los *derechos culturales*. Más que comunales, suelen ser comunitarios. Los derechos étnicos, lingüísticos y otros de naturaleza cultural en una sociedad plural no contradicen la orientación universalista de la ciudadanía. Ésta última garantiza que los miembros del cuerpo cívico – ‘ciudadanía’ en el sentido de conjunto de ciudadanos– se agrupen como tengan a bien hacerlo, según creencias, costumbres, inclinaciones y cualquier otra afinidad, mientras ello no dañe el interés común.

IV. LA CIUDADANÍA AVANZADA Y EL CIUDADANO REPUBLICANO

La concepción republicana de la politeya posee antiguas y profundas raíces. Tras un largo periodo de relegación, si bien no de completo olvido, experimentó

un renacimiento notable, que se remonta a la obra de algunos filósofos morales del siglo XX como lo fuera Hannah Arendt²². El esfuerzo por consolidar el republicanismo como alternativa a las otras concepciones democráticas del orden político posee notables repercusiones para la teoría de la ciudadanía.

Varios abogados del republicanismo lo han distinguido nítidamente de las teorías comunitaristas, por un lado, y de las liberales de estricta obediencia, por otro. También se han trazado distinciones muy pertinentes entre el republicanismo y el socialismo democrático tradicional, entre algunas más²³.

No es éste el lugar para resumir con detalle los rasgos de la concepción política republicana²⁴. Valga solamente evocarlos. El republicanismo comparte algunos rasgos con el liberalismo²⁵. Su énfasis principal, empero, recae sobre la fraternidad, o solidaridad. Ello sella su ligazón con la justicia social y la redistribución equitativa de recursos, así como con su visión del ciudadano como ser dotado de *virtud cívica*. Ésta incluye participación en lo público, responsabilidad ante el interés común tal y como se plasma en la *res publica*²⁶ y al que se llega a través de deliberación cívica²⁷. De igual modo, el republicanismo no se ciñe a la vida política sino que suele preocuparse de que la actitud participativa penetre todos los niveles de la vida social: la empresa, la convivencia del barrio, la cultura cívica en el espacio público, en las instituciones privadas y públicas y en el seno de los movimientos sociales. He aquí varios de los elementos esenciales para una concepción genuinamente republicana de la buena sociedad.

Lo que llama la atención en esta concepción de la politeya —más allá de cualquier desconfianza y hasta antipatía que cualquiera sienta hacia ella— es su afinidad con la interpretación multidimensional o madura del ciudadano. No osaría afirmar que todos los amigos del recién descrito ciudadano ‘avanzado’ sean republicanos implícitos o subconscientes. Me limito a indicar afinidades electivas que existen entre ambos, es decir, entre la hipotética ciudadanía republicana y lo que constituye una ciudadanía plena o avanzada. Las demandas que emanan de los ciudadanos que apoyan la multidimensionalidad para que se ejercite la fraternidad (la solidaridad) a través de una política social efec-

22 Cf. S. Giner (2006);

23 Se puede hilar muy delgado, como ocurre con el concepto de ‘republicanismo liberal’, hasta que se alcancen cotas muy altas de bizantinismo o escolasticismo republicano, para deleite de especialistas en distingos inútiles. Cf. R. Dagger (1997).

24 Hay varias disponibles. Cf. S. Giner (1998), H. Béjar (2000)

25 R. Dagger (1997); J. Rubio Carracedo (2005).

26 *Res publica* en el sentido ciceroniano de ‘asuntos de común interés’ para toda la comunidad, y no en el moderno de ‘república’.

27 Entiendo por deliberación cívica algo emparentado con la democracia deliberativa. Mas no son lo mismo.

tiva orientada sobre todo hacia quienes son ciudadanos precarios²⁸ coinciden pues con las del republicanismo. Lo mismo ocurre con la exigencia de derechos participativos en la industria y la empresa, en la vida comunitaria, en la conversación pública y en la esfera política. Los avisos contra los excesos del profesionalismo en las instituciones que eliminan nuestra condición de partícipes y nos transforman en seres pasivos –en la sanidad y medicina públicas, por ejemplo²⁹– responden también a una ‘conciencia republicana’ o ‘civismo social’ por así decirlo, que es concomitante con la filosofía política general del republicanismo.

Las coincidencias entre las exigencias de corresponsabilidad y participación en los asuntos humanos y las del republicanismo son innegables. La carga de la prueba de que no lo son no corresponde a la teoría republicana. Son los escépticos ante los ligámenes íntimos del republicanismo con la ciudadanía avanzada, multidimensional, quienes deben probar que son independientes entre sí.

Tal vez haya elementos en la teoría republicana o, para ser más precisos, en alguna de sus diversas escuelas, que sean irrelevantes a esas afinidades. El llamado patriotismo constitucional –en la medida en que es una actitud republicana– y el cívico son casos de ello. Pero hay otros que son cruciales tanto para una ciudadanía avanzada como para el republicanismo, con lo cual abonan la posición ‘convergente’ que adopto aquí. Ésta entiende el auge de la ciudadanía avanzada y el del republicanismo como mutuamente dependientes e íntimamente unidos.

El terreno compartido entre el republicanismo teórico y el republicanismo ‘realmente existente’ se extiende a otro campo. Tanto la teoría de la ciudadanía avanzada como las prácticas republicanas en las democracias contemporáneas consideran que derechos y obligaciones resultan del conflicto. Ambas son consecuencia de una ‘teoría conflictiva’ de la vida social, que incluye la política y la moral. En efecto, para la concepción avanzada de la ciudadanía ciertos derechos posiblemente existan como connaturales a los seres humanos, pero todos los derechos se entienden como tales si *han sido conquistados primero*. Los derechos de ciudadanía vigen y se aplican sólo tras la victoria en la batalla, el combate y, como mínimo, el forcejeo. Surgen tras la reivindicación y la superación de la oposición en el seno de una comunidad política.

28 L. Moreno (2000). Cf. la cada vez más abundante literatura sobre la *capacitación* de la ciudadanía para que ésta pueda ejercer su virtud cívica, es decir, serlo. (El llamado *capability approach*.) Algunos tratadistas parecen haber descubierto con ello la sopa de ajo, pero bienvenida sea su constatación de que para ser ciudadano en ejercicio, hay que poder serlo. No obstante, hay aportaciones muy considerables en este asunto crucial para la democracia genuina, cf. A. Sen (1985).

29 C. Leadbeater (2007). Cf. sus referencias a las posiciones pioneras, aunque ciertamente algo ensoñadoras, de Iván Illich.

Desde la franquicia electoral de las clases trabajadoras hasta la incorporación de todas las razas en el cuerpo político, o la de las mujeres, o la posterior de colectividades como la de los homosexuales, todos los derechos y deberes correspondientes dimanaban de movimientos económicos, culturales, cívicos y políticos³⁰, con sus correspondientes combates. Los derechos procederán tal vez de principios abstractos –o del más abstracto y crucial, la dignidad del ser humano– pero son siempre el resultado palpable de la historia, de gentes en acción, compitiendo entre sí, redistribuyendo bienes simbólicos y recursos materiales escasos a través de incontables lizas. Los derechos son derechos logrados. Batallas vencidas. La emancipación, el estar libre de dominación, la igualdad, el reconocimiento moral efectivo, son victorias históricas, no siempre fácilmente obtenidas.

En no pocas democracias las luchas que entrañaban derechos de ciudadanía han conducido a guerras civiles. En algunas, los derechos políticos o civiles conquistados han sido el resultado de esfuerzos muy serios no siempre libres de violencia. (El derecho de los negros a acceder a todos los espacios públicos, el de las mujeres a votar o recibir igual salario son sólo algunos de los ejemplos conocidos.) En algunos casos las rebeliones contra la exclusión han sido incruentas, aunque largas y dificultosas. Desde los indios americanos (al norte y al Sur del continente) a los aborígenes australianos la incorporación de los llamados pueblos indígenas en la politeya democrática ha sido un logro forjado en la lucha. La esclavitud no se abolió sin el correspondiente movimiento abolicionista inicial, ni las luchas posteriores. Las castas de la India no sufrieron una erosión por sí solas, sino cuando su abolición se unió a la lucha por la independencia del país y la instauración de la ciudadanía en él.

Las coincidencias ocasionales entre la ciudadanía universal republicana y las otras doctrinas –comunitaristas o liberales– no debería desdibujar el asunto. Sería pretencioso afirmar que no hay zonas compartidas entre las tres grandes interpretaciones de la democracia contemporánea. Mas a pesar del terreno compartido con sus doctrinas rivales, los republicanos, como buenos teóricos ‘conflictivistas’ son quienes, más que nadie, han sabido hacer hincapié en el componente conflictivo presente en la constitución de la libertad.

La virtud cívica misma debe entenderse como resultado de un proceso de socialización política en el cual las exigencias de cierta austeridad o contención moral pública se combinan con demandas de participación activa en la vida pública. La última puede cumplirse sólo si un número considerable de ciudadanos son miembros activos de la politeya. Los republicanos no esperan que todos los ciudadanos sean santos o héroes cívicos. Que todos cumplan. De ahí el sentido circunscrito y atenuado con que suelen usar la noción de virtud

30 Turner, B. (1986); Tamayo, S. (2006).

cívica y la de participación responsable en el reino de lo público. Por ello los ciudadanos activos o proactivos, los ‘virtuosos’, no pueden ser nunca los militantes fanáticos de causa alguna ni tampoco los miembros funcionariales o profesionalizados de los partidos políticos³¹.

Los ciudadanos *republicanos implícitos* abundan entre los movimientos sociales, las asociaciones altruistas y las de la sociedad civil, pero no proclaman necesariamente un credo republicano. (Como no proclaman siempre el suyo quienes conducen sus vidas como liberales individualistas puros, atendiendo primordialmente a sus asuntos, sin que ello impida que muestren actitudes solidarias o altruistas ocasionales.) Por extensión, quienes hacen sentir su voz en la esfera pública para fortalecer la democracia deliberativa o fomentar la práctica de la virtud cívica y la autonomía solidaria de la ciudadanía –no la autonomía egoísta de cada cual– deben contarse también entre los ciudadanos republicanos.

Mi aserto de que las asociaciones voluntarias de la sociedad civil son una faceta de las prácticas republicanas no entraña deseo alguno de reducir y asimilar el llamado ‘Tercer Sector’ y la esfera no lucrativa de la economía, tan poderosamente significativa hoy en día, al republicanismo³². Empero, sería un grave error que la teoría republicana se distanciara demasiado del mundo del altruismo cívico y del económico, cultural y convivencial participativo. Para el republicanismo el altruismo cívico es esencial. Es la actitud moral política que pone coto o socava los desafueros de la dominación. La ausencia de ésta última (para ser más específico, del dominio arbitrario) constituye una noción central de su credo. Pues bien, no hay mejor modo de lograrla que la coordinación voluntaria y deliberativa entre gentes libres. De ahí la afinidad electiva del republicanismo con las asociaciones cívicas altruistas, orientadas hacia la solución o la mitigación de males públicos y privados. Aunque no sean políticamente partidistas, estos ciudadanos representan *la presencia de lo privado en lo público*. Las preocupaciones públicas apartidistas que se plasman en acción altruista son una manifestación de la virtud cívica, indistinguible de lo que por ella entiende la filosofía republicana³³. El hecho de que la mayoría se halle lejos de toda perfección cívica, o que algunas se presten a caer en la corrupción, la manipulación política o en la negligencia en su presunta entrega al altruismo,

31 Ha sido frecuente el trato displicente, cuando no irónico, contra la noción republicana de virtud pública o cívica. Invariablemente tales ataques, que me abstengo de citar, ignoran las precisiones y matizaciones que suelen realizar los escritores republicanos sobre la verdadera naturaleza, muy circunscrita, de su noción de virtud pública, más vinculada a Aristóteles o Hannah Arendt, pongamos por caso, que a cualquier utopismo moral.

32 S. Giner y T. Montagut (2005)

33 Sobre mi concepto de *lo privado público* cf. S. Giner (1994); para un equivalente italiano, cf. P. Donati, *il privato sociale*, en P. Donati e I. Colozzi (2004)

no invalida este aserto. Por encima de todo, una concepción republicana de la ciudadanía avanzada no acarrea utopía ni inocencia alguna. Su realismo entraña contemplar esas flaquezas y estimar hasta qué punto pueden reducirse al mínimo. Entraña también que la concepción republicana mida la talla de una ciudadanía avanzada y la calidad de la democracia en cada politeya según el peso que tenga en ella del altruismo privado, la solidaridad entre los ciudadanos y la buena conducta cívica, o civismo. El volumen relativo de participación electoral no es lo decisivo.

En consonancia con la naturaleza conflictiva de los derechos ciudadanos, recién mencionada, la emergencia de la ciudadanía multidimensional ha crecido con el avance del activismo cívico precisamente porque los derechos se ganan y los derechos civiles se crean y desarrollan en la liza. Una liza muchas veces civilizada y pacífica, por fortuna, aunque no siempre fácil para quienes la conducen. Sin embargo, nada sería más equivocado que confundir la lucha con su legitimidad. Al igual que un movimiento cívico altruista se presta a su corrupción interna, hay combates pretendidamente cívicos dominados por afanes inconfesables y violencias intolerables contra la ciudadanía. En su nombre se cometen desafueros contra derechos de propiedad o a la vida pacífica que socavan la confianza pública en la posibilidad de una convivencia amable y solidaria. Refuerzan autoritarismos y legitiman estructuras económicas, políticas y culturales enemigas de la buena politeya. El peor enemigo del altruismo cívico es quien socava la confianza pública en su nombre.

V. LA DESAZÓN DE LA CIUDADANÍA PLENA

El desarrollo histórico del ciudadano no ha sido ni lineal ni unívoco. Mas no cabe duda de que, por lo menos en el marco de las sociedades vinculadas a la democracia liberal, es constatable. A pesar de sus altibajos, reveses y retrocesos, la ciudadanía ha logrado en varios países un nivel de complejidad y un grado de multidimensionalidad notable.

No ha alcanzado, ni mucho menos, un estado de plenitud. Diversos escollos han salido a su paso. La desigualdad clasista, la estructura corporativa de la sociedad y la política mediática son sólo tres de sus enemigos más obvios. Ninguna de esos tres elementos es aún capaz de frenar el progreso del proceso civilizatorio cívico. Los tres merecen tenerse en cuenta.

- (a) La estructura de una sociedad entraña que haya, paralelamente, una *estructura social de la libertad* y otra de la ciudadanía. La dialéctica entre clase (rasgo crucial de la estructura social) y ciudadanía, no es sencilla, ni de 'suma cero'. Así, la consolidación de una sociedad de

ciudadanos no impide, por sí sola, la aparición de clases sociales y privilegios nuevos, si no la acompañan políticas redistributivas vigorosas. La política del *laissez faire* no se ha mostrado capaz de impedir la erección de nuevas barreras de privilegio³⁴. Los ciudadanos, con frecuencia, son demasiado desiguales entre sí para que sean lo suficientemente iguales como tales.

- (b) La aparición de una ‘sociedad corporativa’ con sus rasgos propios –burocratización, corporatismo, primacía de lo empresarial, gremialismo– genera una vasta red de intereses organizados que a menudo van en contra de una sociedad ágil, fluida y abierta, con una ciudadanía relativamente independiente de la servidumbres que ello comporta, capaz de prácticas deliberativas libres. El déficit democrático del que sufren varias sociedades procede en gran parte de la ingerencia excesiva de tales intereses sectoriales y organizados en los procesos de decisión pública.
- (c) La cultura de masa y los medios masivos de comunicación han añadido una dimensión nueva a la esfera pública, que es la arena donde debería florecer una democracia genuinamente deliberativa, republicana. La manipulación de la opinión pública y la simplificación de asuntos complejos por los medios son varios de los escollos con los que se encuentra el progreso de una población cívica que sea libre, consciente y suficientemente educada³⁵.

Estos y otros elementos contemporáneos constituyen dificultades serias para una ciudadanía genuinamente avanzada. Admitir su enorme poder e influencia permitirá a cualquier escéptico considerar que el futuro de una ciudadanía plena es sombrío. Sin embargo, la afirmación de que se detectan tendencias no menos poderosas hacia el desarrollo y profundización de la ciudadanía –por lo menos en ciertas regiones clave del mundo– se fundamenta también en señales inequívocas que impiden vaticinar categóricamente el final histórico de la ciudadanía.

34 No es posible entrar aquí en el debate de las consecuencias para la estructura clasista de los diversos órdenes políticoeconómicos. Nótese no obstante que el masivo desarrollo de las clases medias en varias sociedades capitalistas no basta para argumentar a favor del capitalismo como posible creador de igualdad.

35 Constató la escasez de teoría republicana que se enfrente a las dificultades planteadas por la cultura de masa y el mundo mediático para la práctica y avance de la virtud cívica y la ciudadanía multidimensional.

VI. CIUDADANÍA MUNDIAL: APORÍAS DE LA PLENITUD

La ciudadanía es expansiva. Una vez instaurada, su inclinación ha sido a ir ampliándose. Inicialmente confinada al ámbito del estado nación, hundió sus raíces entre todos los miembros de la comunidad política por él englobada. Los fue absorbiendo. Clase tras clase, región tras región, profesión tras profesión, fueron entrando paulatinamente en la corriente de *ciudadanización* de toda la población, tal y como he ido señalando.

La corriente hacia una ciudadanía más profunda solía ir acompañada de la erosión de los rasgos propios de comunidades lingüísticas, raciales o culturales. (No siempre de modo anónimo: las políticas jacobinas contra la diversidad cultural ataban conscientemente y sin miramientos la ciudadanía a una ‘cultura nacional’ determinada. Ello acaecía también en marcos no precisamente liberales: la lógica expansiva de la ciudadanía sucedía hasta cuando ésta quedaba restringida y subordinada a la puramente estatal. Así, aunque el régimen de la dictadura salazarista en Portugal estuviera a años luz del propio de una democracia liberal, su uso abierto de la doctrina ‘asimilacionista’ y de la categoría de ‘asimilado’ para incorporar a los sujetos de las colonias al nivel de ‘ciudadanos’ lusos es altamente revelador. Filosófica o moralmente la noción prístina de ciudadano admite y hasta fomenta la diversidad cultural. De hecho, sin embargo, la generalización del individualismo y la universalización de la categoría cívica también produjeron el efecto perverso de la homogeneización de toda la sociedad³⁶. Ello generó amargas resistencias por parte de los pueblos y grupos afectados contra leyes y medidas injustas o crueles. No sólo las clases subordinadas sino las naciones sin estado y las comunidades étnicas y culturales se resistieron o alzaron contra esa corriente. Muchos nacionalismos o separatismos (progresistas o reaccionarios) de los siglos XIX y XX tienen sus raíces en aquella corriente. Las aberraciones de cualquier republicanismismo impuesto a la fuerza van desde el puritano inglés en el siglo XVII hasta el jacobinismo francés (revolucionario y posrevolucionario) y el estalinismo del siglo XX, hasta casos contemporáneos, como la política destructora del gobierno chino sobre la nación y civilización tibetanas. Son instancias demasiado bien documentadas para necesitar mayor discusión. Tales políticas lograron la obliteración misma del republicanismismo genuino y, naturalmente, de todo liberalismo. La historia que nos ha conducido al establecimiento de la ciudadanía en nuestro mundo no es siempre agradable.

La onda expansiva de la ciudadanía no frenó su crecimiento al topar con las fronteras de los estados que la vieron nacer. Lleva ya un siglo, por lo me-

36 La primera teorización del fenómeno es de Alexis de Tocqueville. Para un análisis detallado del proceso cf. S. Giner (1979)

nos, penetrando otros territorios, mientras que iba hundiendo sus raíces, cada vez más, en su morada tradicional: ya he aludido a los avances de los negros e hispanos en la Norteamérica de la segunda parte del siglo XX. La abolición del *apartheid* en Sudáfrica llegó después. En los años 70 Grecia, España y Portugal –que habían conocido ya los derechos de ciudadanía en gobiernos democráticos anteriores– la consolidaron definitivamente. A principios del XXI todavía algunas minorías étnicas de la Europa occidental –en Francia, noviembre de 2005– expresaban su ira y frustración por la falta de reconocimiento *de facto* de su condición ciudadana. Es fácil multiplicar los ejemplos. El resultado final del proceso sigue pues siendo incierto. Por ello la predicción de un avance imparable hacia la incorporación democrática de toda la población en el espacio cívico –dentro y fuera de las fronteras estatales, o en ámbitos multinacionales como la Unión Europea– no puede hacerse con confianza alguna.

Hay algo que va más allá de todo ello: la ciudadanía cosmopolita. Parece demasiado arriesgado pensar en ella ante tales incertidumbres. No obstante, la del ciudadano del mundo no es meramente una idea piadosa. Ni tampoco, como en sus formulaciones clásicas –desde San Agustín a Immanuel Kant y Karl Marx– sólo un ideal moral filosóficamente bien argumentado. Las corrientes contemporáneas mundializadoras entrañan modificaciones y reformulaciones de las instituciones del gobierno y de la gobernanza democrática que fomentan esa suerte de ciudadanía³⁷. Se multiplican las leyes transnacionales, sus reglamentos y aplicaciones. Surgen tribunales internacionales de justicia penal vinculados a los derechos civiles, reconocidos por un gran número de países. Ante situaciones de extrema gravedad, como es la de la mudanza climática, las peticiones de autoridades científicas mundiales –más o menos vinculadas a las Naciones Unidas– no sólo parten del objetivo de salvamento del planeta, sino que hacen hincapié en los derechos universales de todos para no salir perjudicados por los intereses inmediatos de algunos³⁸. Por encima de todo, los esfuerzos de movimientos ya veteranos como Amnistía Internacional, para universalizar ciertos derechos cívicos elementales de todas las personas en todos los países pertenecen plenamente a la tendencia cosmopolita dentro de la corriente civilizatoria cívica.

Todo ello responde a un convencimiento cada vez más amplio de que el estado llamado nacional no puede ser ya considerado único depositario y perfecto guardián de los derechos de sus propios súbditos. La experiencia de los totalitarismos y las dictaduras del mundo moderno han conducido a la aparición de movimientos hacia la desnacionalización de la ciudadanía. Unos,

37 X. Arbós y S. Giner (1993) y J. Brodie (2004)

38 Febrero de 2007. Cf. A. Sen (2004) para la relación entre ciudadanía y política ambiental.

vía su participación en otras ciudadanía –la nacional y la europea, verbigracia– y otros, más espontáneos, contra la noción misma de ciudadanía nacional, o basados en la convicción de que los derechos civiles, de mujeres, varones y niños, son esencialmente universales, más allá de toda casta, fé, raza, lengua y país. Las declaraciones de las Naciones Unidas sobre derechos universales no pueden descartarse cínicamente, como hueras, ni tampoco la creación del Tribunal Internacional de Justicia en La Haya en 1945. Lo mismo puede decirse de las creaciones posteriores de tribunales, a menudo no oficiales, de derechos humanos, surgidos de la sociedad civil. Sin esos referentes, con frecuencia aceptados por múltiples estados y gobiernos, no se hubiera podido caminar hacia su legitimación y puesta en vigor efectivo.

Cierto es que la defensa y protección transnacional de la dignidad y derechos humanos no se confunde con la participación cívica, la ciudadanía proactiva y el derecho de los miembros de comunidades étnicas o culturales a su reconocimiento público y privado como tales. Mas, aunque sean esencialmente diversos, se hallan íntimamente ligados entre sí. Los últimos presuponen los otros. La ciudadanía multidimensional, activa y cosmopolita no puede medrar sin el necesario marco legal e institucional, suficientemente desnacionalizado.

En él el énfasis republicano sobre la participación no debe ensombrecer el esencial derecho a la privacidad, a la indiferencia y al no ser molestado³⁹ por las autoridades, cuyas raíces clásicas en Benjamin Constant forman parte esencial del acervo argumental de una sensata democracia participativa y deliberativa. La apatía política o moral de la ciudadanía es algo esencialmente diverso al derecho a la inhibición.

El crecimiento de la ciudadanía cosmopolita es aún incipiente. Es también, innegable. No sabemos si al final triunfará del todo. En algunas partes del mundo –comenzando por su patria histórica, Europa– ha progresado sensiblemente. Sin embargo, hasta en esa parte del mundo, en los Balcanes, los combates neotribales y los odios étnicoreligiosos desencadenaron su furia a fines del siglo XX. Cometieron allí espantables crímenes contra la humanidad en nombre de identidades premodernas. Hoy mismo, naciones poderosas y democráticas, paralizadas por el pánico al terrorismo fanático se conducen antidemocráticamente allende sus fronteras. Mesopotamia, o Guantánamo, hoy, traen ecos de la estupidez de Atenas contra otras ciudades democráticas hermanas durante la Guerra del Peloponeso. Esta trágica contradicción, registrada para siempre por Tucídides, es repetida hoy por quienes ignoran sus nobles palabras. Finalmente, en el seno de sociedades democráticas liberales (Inglaterra, España) hallamos comunidades que se definen a sí mismas primero como pertenecientes, por ejemplo, a una religión, y luego y muy secundariamente, como pertenecien-

39 M. Carrillo (2003)

tes a la comunidad política. Así, para algunos, sin duda, ‘ser musulmán’ es prioritario a ser ‘británico’, ‘holandés’ o ‘francés’. Para ellos se es musulmán primero y ciudadano después. (Algo que ciertas políticas de respeto activo a la multiculturalidad fomentan indirectamente.) Sin duda una mente racionalista debe comprender esa bifurcación de lealtades, pues la ciudadanía genuina sólo se alcanza a través de un proceso cultural de asimilación cívica y laicización relativa.

Bajo tales condiciones el florecimiento de la fraternidad mundial y de la ciudadanía universal parecen inalcanzables. Parecen hoy tan peligrosamente lejanas como lo fueran en su día las abstracciones de Kant con sus planes para una paz perpetua entre gentes civilizadas. Gentes ciudadanas, no vasallas.

Hay, además, en el horizonte, otra posibilidad, muy poco risueña, a la que quiero aludir someramente. A lo largo de toda la historia, la plenitud de muchos procesos conduce a su crisis. Para bien, o para mal, según se considere. La plenitud del orden romano imperial, del feudalismo, de la monarquía absoluta ilustrada, del comunismo leninista (estalinista) y tantos otros órdenes sociopolíticos, conllevó su propia disolución. Su dinámica les agotaba a sí mismos⁴⁰, sus saturaciones socavaban su lógica interna. En consecuencia, podría darse el caso que lo que he llamado aquí repetidamente *lógica expansiva de la ciudadanía*, tanto ‘hacia adentro’, hacia el desarrollo del ciudadano multidimensional, como ‘hacia fuera’, hacia su expansión territorial y a todas las clases e individuos, desembocara en un conjunto de contradicciones o, mejor, aporías, que la civilización moderna no lograra satisfacer. La mujer tendrá los mismos derechos que el hombre, el musulmán que el cristiano, el agnóstico que el feligrés, el finés que el sueco, y así *ad infinitum*. Pero ninguna argumentación, ya bizantina, ya lúcida, sobre las tensiones entre lo universal y lo diferente⁴¹ podrá ocultar tensiones y aporías. La *tragedia de la ciudadanía plena*⁴² provendrá, si acaece, de ese mismo estado de plenitud, lejano aún tal vez.

Dicha tragedia no termina aquí. Ciudadanía plena no equivale siempre a participación plena ni a integración política moral plena. Los helenos democráticos llamaron *idiotés* al ciudadano privado que, a pesar de todas sus titulaciones y capacidades, no participaba en lo común, se ensimismaba en sus asuntos y era indiferente a los de su pueblo y ciudad. Con característica perspicacia se percataron de que hay gentes así. Y no pocas. Sería ya hora de que nos aperci-

40 Se trata de una constatación más weberiana que otra cosa. No entraña una visión hegeliana (ni marxista) de la secuencia histórica, escatológica, sino la comprobación de lo que todos los macroprocesos de cada orden civilizatorio producen al final saturaciones que los socavan.

41 S. Giner y R. Scartezzini, comps. (1996)

42 Por usar una expresión simmeliana. (Cf. su noción de ‘tragedia de la cultura’, para analizar un fenómeno semejante.)

biéramos de que hay un problema antropológico significativo con el que debe habérselas la filosofía moral política de hoy. No vale escabullirse ante él. No todo son limitaciones de clase, poder y privilegio, condiciones estructurales, oportunidades limitadas de vida, en la difícil senda de la democracia republicana. Al igual que no podemos exigir a todos que sean religiosos, que sientan la sublime llamada del cielo o de los dioses, al igual que hay gentes indiferentes a la ambición de poseer bienes y exhibirlos, las hay legítimamente indiferentes a la participación cívica. No ya a los cargos públicos o a sus honores, sino a todo deseo de intervenir en la *res pública*, por modesta que sea su actividad en ese terreno.

Lo único que vislumbramos hoy, en medio de esas dificultades, es algún progreso palpable hacia la ciudadanía cosmopolita efectiva. Quienes la desean se han hecho a menudo más sabios. Mientras apoyan el universalismo inherente a toda ciudadanía multidimensional, insisten en que no tiene por qué ser enemiga de expresiones robustas de un comunitarismo que no sea hostil a los demás. Mas esto no convence siempre a los secuaces de lo identitario carismático. Para muchos de sus fieles feligreses la visión secular, laica y cosmopolita es la propia de otra comunidad, ajena y potencialmente maligna. (Para los peores, su imaginaria maldad justifica el terror, en Manhattan, en Atocha, en Londres.) No hay hoy sola y simplemente un intenso forcejeo entre política identitaria y política cívica y secular. (Como otrora lo hubo entre ‘política confesional’ y ‘política laica’ en países como España o Francia.) La distinción en dos campos opuestos no es tan nítida. Los comunitaristas reclaman derechos para su fe, culto o nación en nombre de principios cívicos seculares y universalistas. Por su parte, los laicistas exigen obediencias seculares o relegaciones al ámbito íntimo de expresiones que sólo en el público pueden existir. El canto de muezin se siente desde el minarete y la campana dobla en la espadaña.

Para acabar de complicar más las cosas, abundan los comunitaristas que se identifican con un nacionalismo prepotente para ahogar y menospreciar a quienes abrazan identidades minoritarias, para ellos tan entrañables y sagradas como cualquier otra. Los seres humanos no pueden vivir sin ligámenes comunitarios ni sin ataduras con lo sagrado. Hasta los pensadores laicos de la hermandad de los hombres suelen verse a sí mismos como miembros de la comunidad del género humano, una especie ideal de gentes destribalizadas⁴³.

La senda es ardua. Sabemos tan sólo que el destino feliz de la ciudadanía depende de la búsqueda terca de la armonía entre nuestras lealtades e identificaciones legítimas por un lado y la dignidad que compartimos con todos los humanos, por otro. Separadas la una de la otra, nos hacen más miserables, más temibles. Juntas, tal vez nos transformen en seres humanos decentes.

43 A pesar de argumentos como el de M. Walzer (1994)

BIBLIOGRAFÍA

- ARBÓS, X. y GINER, S. 1993: *La gobernabilidad: ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial*. Madrid: Siglo XXI (5ª. Edición 2004).
- ARENDT, H. 1965: *On Revolution* Nueva York: Viking (1ª ed. 1963).
- BÉJAR, H. 2000: *El corazón de la república* Barcelona: Paidós
- BRODIE, J. 2004: 'Globalization and Citizenship beyond the National State' en *Citizenship Studies* vol. 8 , nº 4, pp. 323-332.
- CARRILLO, M. 2003: *El Derecho a no ser molestado*. Cizur, Navarra: Aranzadi, Thomson.
- DAGGER, R. 1997: *Civil Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism* Nueva York: Oxford University Press.
- DONATI, P. y COLAZZI, I. 2004: *Il privato sociale che emerge: realtà e dilemmi* Bolonia: Il Mulino
- EIXIMENIS, F. 1999: *Regiment de la Cosa Pública* Selección, notas y versión castellana de Albert Calderó, del texto de 1383. Barcelona: Estratègia Local.
- ELIAS, N. 1978: *What is sociology?* Londres: Hutchinson. (trad. de la ed. alemana, 1970)
- ELIAS, N. 1983: *Engagement und Distanzierung*. (El origen de este ensayo se halla en 'Problems of Involvement and Detachment' en *British Jnl. Sociol.* 1956, vol.7, pp. 226-252).
- ESPING-ANDERSEN. G. 1990: *The Three Worlds of Welfare Capitalism* Cambridge: Polity
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. 1864: *La Cité antique*.
- GINER, S. 1979: *Sociedad Masa* Barcelona: Península
- GINER, S. 1987: 'Clase, poder y privilegio en la sociedad corporativa', en *Ensayos Civiles* Barcelona: Península, cap. 3, pp. 79-136.
- GINER, S. 1998: 'Las razones del republicanismo' *Claves de razón práctica*, nº.81, pp. 2-13.
- GINER, S. 2003: *Carisma y Razón* Madrid: Alianza
- GINER, S. 2004: 'Hobbes, erritartasunaren konzeptu modernoaren sortzaile', T.Hobbes *Herritarra* Euskal Herriko Unibersitatea, pp. 7-26.
- GINER, S. 2006: 'Hannah Arendt. La primacía moral de la política' en *Claves de razón práctica*, nº 168, pp. 14-21.
- GINER, S. y MONTAGUT, T. 2005: 'Cosa pública, cosa privada: hacia una teoría del Tercer Sector', J. L. García Delgado, ed. *La economía social en España* Fundación ONCE, vol, III, pp.43-54.
- ISIN, E.F. y TURNER, B.S. eds. 2002: *Handbook of Citizenship Studies* Londres: Sage
- LEADBEATER, C. 2007: 'The DIY State' en *Prospect*, 130, enero, pp.38-41.

- MARGALIT, A. 1996: *The Decent Society* Harvard University Press.
- MARSHALL, T.H. 1950: *Citizenship and Social Class* London: Pluto Press
- PELLICANI, L. 2000: 'La libertà dei moderni'. *Nuova Storia Contemporanea*, Año IV, n° 1, pp.7–20.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. 1993: *De hominis dignitate. De la dignité de l'homme*. Edición bilingüe. Traducción al francés y prefacio, Y.Hersant. París: L'Éclat.
- RUBIO CARRACEDO, J. 2005: *Ciudadanos sin democracia*. Granada: Comares
- SEN, A. 1985: *Commodities and Capabilities* Oxford University Press.
- SEN, A. 2004: 'Why we should preserve the spotted owl' en *London Review of Books*, vol. 26, n° 35, Febrero.
- STONE, I.F. 1988: *The Trial of Socrates* New York. Little, Brown.
- TAMAYO, S. 2006: 'Espacios de ciudadanía, espacios de conflicto' *Sociológica* n° 61, pp.11–40. (UAM, Azcapotzalco, México).
- WALZER, M. 1994: 'Spheres of Affection', *Boston Review*, vol. 19, n° .5, p.29.