

DERECHOS HUMANOS Y MODELOS DE CIUDADANÍA

CITIZENSHIP MODELS AND HUMAN RIGHTS

Esteban Anchustegui Igartua*

Universidad del País Vasco
San Sebastián-España

*Recibido 2 de mayo 2011/Received May 2, 2011
Aceptado 12 de septiembre 2011/Accepted September 12, 2011*

RESUMEN

Este artículo trata de analizar el conflicto latente en el concepto moderno de ciudadanía desde su origen. Así, si los textos que manifiestan las convicciones de los protagonistas de las revoluciones francesa y norteamericana fundan los derechos humanos en su dignidad como seres humanos libres e iguales (haciendo converger los derechos del hombre en los derechos del ciudadano), una vez inscrita la ciudadanía en las fronteras del Estado-nación, el estatus y los derechos correspondientes a los ciudadanos les son atribuidos en tanto que son miembros de un *demos* definido por ciertos criterios de pertenencia.

Palabras Clave: Derechos Humanos, Derechos Ciudadanos, Universalismo, Pertenencia, Comunidad Política, Liberalismo, Comunitarismo, Republicanismo.

ABSTRACT

*This article investigates the latent conflict in the modern concept of citizenship from its origin. Thus, if the texts that express the convictions of the protagonists of the American and French Revolutions founded human rights in their dignity as free and equal human beings (by converging human rights into the rights of citizens), once registered citizenship in the nation-state borders, the status and rights for citizens are conceived as being members of a *demos* defined by certain criteria of membership.*

Key Words: Human Rights, Civil Rights, Universalism, Membership, Political Community, Liberalism, Communitarianism, Republicanism.

* Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Campus de Gipuzkoa. Universidad del País Vasco. Avda. de Tolosa, 70. Donostia-San Sebastián. España. E-mail: esteban.antxustegi@ehu.es

El debate actual de la filosofía política se refiere ciertamente, en buena medida, al modo y alcance de la integración política, esto es, a la protección y el desarrollo de los derechos humanos, lo que acarrea, en consecuencia, una determinada concepción de la ciudadanía.

En este sentido, la recuperación actual de la noción de ciudadanía está ligada a la conciencia de que las sociedades modernas precisan de recursos morales para mantenerse; y es que, supuestos los fundamentos individualistas de su cultura, ¿cómo es posible la solidaridad entre los ciudadanos de las modernas sociedades occidentales?, ¿cómo se integra normativamente una comunidad política? o ¿qué tipo de sociedad haría posible la salvaguardia de los derechos individuales sin prescindir de aquellos bienes que no pueden ser alcanzados sino colectivamente? En otras palabras, cómo hablar de la protección de los derechos humanos en sociedades donde el concepto de derecho va irremediamente unido al estatus de pertenencia a una comunidad política, y donde la condición de ciudadano como sujeto de derechos efectivos acaba haciendo converger los derechos del hombre en los derechos del ciudadano.

Asumir que los derechos de los individuos (incluidos los “derechos humanos”) sólo pueden hacerse efectivos en la medida en que son establecidos jurídicamente por una decisión política suscita enconados debates en cuanto a la magnitud de las prestaciones con las que hay que dotar estas garantías. Además, la ola migratoria desde los países subdesarrollados del Tercer Mundo hacia las acomodadas sociedades democráticas occidentales ha renovado el interés teórico por la relación entre el disfrute de ciertos derechos (políticos y sociales) y la pertenencia a una comunidad política, así como por la relación entre los derechos de los ciudadanos y los derechos humanos.

La noción de ciudadanía, por tanto, muestra aquí su componente de exclusión, a la vez que se enfrenta al reto de hacer compatible el compromiso hacia la propia colectividad con la dimensión universalista de sus fundamentos en las constituciones democráticas.

Tampoco hay que pecar de ingenuidad y considerar la ciudadanía como la panacea de muchos y variados problemas, porque, entre otros factores, es menester recordar que la noción de ciudadanía también comporta ciertos riesgos e inconvenientes que conviene señalar:

- a) El concepto resulta ambiguo. No sólo porque la ciudadanía se entienda de manera diferente desde las distintas posiciones teóricas y políticas, sino porque se cruzan la perspectiva de la pertenencia –ser ciudadano como miembro de una ciudad (particular) a diferencia de otros– con la de los derechos humanos, cuya universalización llevaría (al menos teóricamente) a la inserción y autorrealización de todos los seres humanos como tal.
- b) La cuestión de la ciudadanía aparece en planos diversos –jurídico, sociológico, descriptivo y normativo–, lo que se presta a una cierta confusión.
- c) El tema de la ciudadanía tiene un alcance potencialmente ilimitado. No sólo porque se puede tratar prácticamente cualquier tema de filosofía política en

clave de ciudadanía, sino porque manifiesta una tendencia –sobre la cual de-searía alertar–, a dilatar el espacio de la ciudadanía hasta incluir en ella todas las reivindicaciones normativas aparecidas en este siglo en Occidente.

- d) La ciudadanía también puede tener una función ideológica, en cuanto enuncia una igualdad política que encubre desigualdades subyacentes determinantes.

Con todo, el concepto de ciudadanía y su aplicación es un elemento fundamental que es preciso desarrollar y explorar en la actualidad. De hecho, el redescubrimiento de la ciudadanía ha coincidido, entre otros factores, con un renacimiento de la idea de comunidad (paralela a la preocupación por la falta de referencias valorativas, y el paradigma individualista y competitivo del mercado) o con la renovación del interés por los problemas de la identidad (individual, colectiva, de pertenencia, exclusión, inclusión, etc.), suscitados por hechos como la globalización, las migraciones o la multiculturalidad en las sociedades contemporáneas.

Asimismo, la consideración de la ciudadanía como un estatus de pertenencia definido por un haz de derechos permite también considerar el sistema político (y en particular, la democracia) *ex parte populi*, esto es, desde la perspectiva de los individuos y de su inserción en el espacio político, para así examinar las condiciones y grado de realidad de esta inserción. En este sentido, el término “ciudadanía” va más allá de la noción jurídica, y resume en cierto modo la aspiración a la plena e igual participación en un marco común de derechos y obligaciones, donde el análisis de las condiciones de vida y la satisfacción de necesidades sirve como punto de referencia crítico para examinar las tensiones y desequilibrios de hecho existentes en las sociedades modernas.

DERECHOS DE CIUDADANÍA Y DERECHOS HUMANOS

Es cierto que la noción de ciudadanía ha estado hasta ahora inscrita en las fronteras del Estado-nación. Así, el estatus y los derechos correspondientes a los ciudadanos les son atribuidos en tanto que miembros de un *demos* definido por ciertos criterios (por lo general, adscriptivos) de pertenencia. Los derechos del ciudadano son, por consiguiente, derechos dimanantes de una condición particular, y exclusivos de los miembros de una determinada comunidad política (por eso la ciudadanía de ciertos países –como los de la Unión Europea– representa hoy un distintivo de privilegio, que diferencia a sus afortunados poseedores del resto de los humanos, como antaño el linaje)¹. Pero esta connotación particularista del estatus de ciudadanía, que excluye

¹ “...debemos reconocer que la ciudadanía no es ya, como en los orígenes del Estado moderno, un factor de inclusión y de igualdad. Hoy, por el contrario, deberíamos admitir que la ciudadanía de nuestros países ricos representa el último privilegio de status, el último factor de exclusión y discriminación, el último reducto premoderno de las desigualdades personales en contraste con la proclamada universalidad e igualdad de los derechos fundamentales” (Ferrajoli, 1994, p. 288).

a los de fuera, se ve puesta en cuestión cuando los problemas políticos no se plantean ya en el marco de sociedades prácticamente cerradas, sino que ha de afrontarse la presencia de un importante contingente de personas que reclaman acogida.

Problemas como los ya mencionados de la relación entre ciudadanía e identidad nacional, el acceso a los derechos de los inmigrantes (en Europa, particularmente los extracomunitarios) o la relación entre ciudadanía y derecho internacional, nos remiten al problema de la conjugación entre *derechos del hombre* y *derechos del ciudadano*. En este sentido, cabe plantearse si la noción de ciudadanía es adecuada a una concepción universalista que entiende que los derechos fundamentales –incluido el derecho a la plena participación en la formación de opinión y voluntad de la comunidad de residencia– no deberían estar limitados por condiciones adscriptivas.

A este respecto, las preguntas son obvias: ¿debemos renunciar a la ciudadanía para hablar de derechos del hombre, o bien la ciudadanía implica la existencia de derechos particulares de los ciudadanos distintos y antepuestos a los que una persona pueda tener como hombre? O, contrariamente, ¿es factible una reformulación de la noción que nos permita hablar de una ciudadanía cosmopolita?

A primera vista, parece que nos encontramos ante las siguientes alternativas:

1. Considerar que la ciudadanía remite ineludiblemente a una comunidad particular, limitada, y que los derechos de ciudadanía están por tanto restringidos a una cierta clase de personas, sin perjuicio de que se reconozcan adicionalmente también a los forasteros ciertos derechos como derechos humanos.
2. Concebir los derechos del ciudadano sobre una base universalista, como derechos del hombre (lo que, a su vez, puede entenderse de maneras diferentes: prioridad de los derechos del hombre, que preceden y condicionan a los del ciudadano; o conjugación de la determinación efectiva de los derechos como derechos de los ciudadanos con los presupuestos universalistas de legitimación de los mismos)².

MODELOS DE CIUDADANÍA

Es más que evidente que el debate sobre los derechos humanos nos conduce irremediabilmente al debate sobre la ciudadanía, lo que nos lleva a plantear el modo de relación adecuada entre el individuo y su sociedad política.

² David Held pretende eludir el dilema derechos del hombre/derechos del ciudadano, hablando de *derechos democráticos*, “integrales a la democracia misma” (Held, 1997, p. 267), y por tanto independientes de la noción de ciudadanía nacional y sostenibles sin necesidad de apelar a valores universalmente aceptados, aceptando la “relatividad histórica y cultural de la democracia”.

Este debate ha estado protagonizado en las dos últimas décadas por dos corrientes de pensamiento, los llamados “liberales” y los “comunitaristas”³, a los que se suma hoy una “tercera vía” de perfiles más difusos, la de los “republicanos”. A continuación haré un repaso de estas corrientes, insistiendo siempre en que me voy a referir a “modelos ideales”⁴.

1. La comunidad liberal y los derechos y libertades individuales

Así, puede entenderse por *liberal* aquella comunidad política al servicio de la identidad individual. Se enfatiza el individuo y su capacidad para trascender la identidad colectiva; el individuo tiene prioridad ontológica y es el punto de partida a partir del cual, y en función del cual, ha de explicarse cualquier entidad colectiva. Por tanto, la defensa de los derechos individuales, es decir, el reconocimiento y la garantía pública de sus derechos en cuanto sujeto privado, es su piedra angular.

El liberalismo entiende la ciudadanía como un estatus antes que como una práctica política. El ciudadano liberal percibe las reglas sociales o las leyes como constricciones a su voluntad. Así, la maximización de la libertad exige la minimización del Estado. Su libertad es libertad negativa en el sentido más clásico (según la distinción que I. Berlin trazara basándose en B. Constant), como libertad frente al Estado. Sus preferencias son prepolíticas y sus gustos y sus querencias son tanto el punto de partida como el punto final: únicamente quedaría establecer reglas para coordinar los intereses contrapuestos (como la regla de la mayoría, por ejemplo).

Ello se tradujo en el pasado en la afirmación *–iusnaturalista–* de que los “derechos naturales” o “derechos humanos” eran pretendidamente anteriores y superiores al ordenamiento jurídico-político. Esto, evidentemente, es ya una noción controvertida en el liberalismo; pero, en términos de fundamentación histórica, sigue constituyendo –o, al menos, ha constituido– el “núcleo duro” del ordenamiento jurídico-político liberal, que se construye a partir de esos derechos subjetivos, y es el eje en torno al que se hace girar la noción misma de ciudadanía.

El contenido de los derechos desde la perspectiva liberal se resume, pues, en las nociones de propiedad, libertad e igualdad, entendidas y conjugadas de diversos modos por las diversas variantes del pensamiento liberal. Con todo, la preocupación del liberal respecto a la política es, más que la cuestión de quién tiene el poder, cómo evitar que los derechos y libertades del individuo sean limitados o anulados por los demás, y en especial por el Estado⁵.

³ El comunitarismo tiende a una concepción “ética” del ciudadano; el republicano a una concepción “política” del ciudadano. Para ilustrar esta cuestión, ver Anchustegui Igartua, E. (ed.). (2004). *Ética y Política*. Barcelona-Bilbao: Fundación Ernest Lluch-Servicio Editorial UPV/EHU.

⁴ Para esclarecer y orientar este debate, ver Peña, F. J. (2000). *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio.

⁵ Cuestión ya planteada desde la famosa conferencia de 1819 de Constant, B. “*De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*”, texto al que, como se señalaba anteriormente, hace referencia

En este sentido, el liberal admite, a su pesar, que el Estado es necesario para garantizar la coexistencia, y por tanto para proteger los derechos y libertades individuales, pero insiste en que ha de ser limitado para impedir que invada la esfera de la libertad de los individuos. La tarea básica consiste en fijar los límites que aseguren la sujeción de las decisiones políticas a la ley (“imperio de la ley” del Estado de Derecho) a fin de evitar el ejercicio arbitrario del poder, estableciendo mecanismos que salvaguarden pilares básicos como la división de poderes o los derechos fundamentales (no debemos olvidar que el liberalismo se alza, en primer lugar, frente al absolutismo).

Es cierto que hay diversas posiciones entre los liberales respecto a la extensión posible del ámbito de libertad y, por tanto, a la restricción de la misma que es necesaria, por cuanto toda ley es vista como una restricción de libertad, y se acepta como mal necesario. Pero todos los liberales coinciden en considerar la libertad como valor primordial, y la política como una amenaza potencial para la misma.

Esto implica que para el liberalismo los derechos fundamentales individuales tienen prioridad respecto a toda meta o valor común, así como sobre la autodeterminación colectiva (sobre la democracia)⁶. El liberal está preocupado por la posibilidad de una “tiranía de la democracia”: considera que ninguna decisión mayoritaria está legitimada para invadir la esfera de los derechos fundamentales que definen el ámbito de la libertad individual. El propio discurso democrático necesita de la garantía previa de derechos fundamentales liberales, sustraídos al riesgo de ser suprimidos por una decisión mayoritaria, como marco en el que puede darse la comunicación y participación democrática.

El individuo liberal es el *homo oeconomicus*, el ciudadano que se comporta como un ciudadano-consumidor de bienes públicos. Asimismo, la única justificación que podrá encontrar para el Estado del Bienestar tendrá que ver con la mejor satisfacción de las demandas del ciudadano-consumidor. Por consiguiente, para el ciudadano liberal la actividad cívica será un mal necesario. Las obligaciones cívicas que se le demandan al ciudadano se limitan al respeto de los derechos ajenos y a la obediencia a las leyes emanadas de una autoridad estatal, dependiente en su legitimidad de la preservación de esos mismos derechos. Sus actividades como ciudadano se ajustan al patrón de la racionalidad económica: exige el cumplimiento de los contratos o ejerce su capacidad de elección. Frente a este ciudadano-consumidor estará el político-oferente, el profesional de la política, y los dos constituirán lo que hoy se da en llamar el “mercado político”: el votante expresa sus demandas y el político compite por satisfacerlas.

La comunidad liberal, por tanto, es aquella que defiende la primacía de lo justo sobre lo bueno, en el sentido de que los principios de la justicia en términos de

Berlin, I. (2001). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, para analizar la libertad negativa, propia del modelo liberal.

⁶ “Este disintimiento básico podría, por tanto, describirse también así: los liberales insisten en que los derechos fundamentales y de libertad liberales y democráticos han de *anteponerse* a todas las formas de autodeterminación comunal o colectiva, así como también a todas las tradiciones e identidades particulares de tipo cultural, étnico o religioso” (Wellmer, 1996, p. 80).

derechos y deberes mutuos prevalecen sobre las distintas concepciones del bien que los ciudadanos puedan mantener. Ello implica la neutralidad ética del Estado, así como una neta distinción entre los ámbitos de lo público y de lo privado. Es decir, la primacía ontológica del individuo y la pluralidad axiológica sitúa en el centro de la vida social no una forma de vida común, sino las condiciones que permitan a cada uno desarrollar su propia vida, sin interferencia de los demás. No hay otro “bien común” que la garantía de esas condiciones.

La ética liberal, por tanto, aunque básicamente privada, asume positivamente el valor de las leyes en tanto que éstas garantizan los derechos y las libertades individuales. Es una ética condicionada y situada dentro del marco de elección y deliberación individual. Se mantiene así una relación instrumental con la comunidad política, pues ésta no es sino el medio para servir a los individuos y dotarles de libertad y seguridad, con el fin de que cada uno encuentre su propia satisfacción o felicidad.

En definitiva, el liberalismo plantea expectativas débiles respecto al comportamiento de los ciudadanos, concebidos como individuos autointeresados que tratan de minimizar en la medida de lo posible la actividad política, entendida ésta como una desviación de la búsqueda de su propio bien.

Este modelo de ciudadanía que hemos expuesto dibuja un ciudadano despolitizado en el ámbito público y entregado a sus negocios privados, al que únicamente se solicita su voto clientelar o de conveniencia conforme a sus intereses supuestamente representados por los diferentes partidos políticos. Se trata de un concepto del individuo celoso de su autonomía y enfrentado por ella tanto a los poderes públicos del Estado como a los de su comunidad, que amenazan siempre su libre albedrío.

Era el signo de las revoluciones liberales, que rescataron al individuo de sus servidumbres al despotismo estatal y al de su comunidad. Pero se trató también de una reacción excesiva, pendular, que producía un ciudadano tan autocentrado como desarraigado de su contexto político. Ello provocó, como no podía ser de otra manera, no sólo la reacción socialista, sino también el comunitarismo, en un nuevo golpe de péndulo.

2. La sociedad comunitarista y la lealtad nacional

El modelo comunitarista, por su parte, entiende que la comunidad política está al servicio de la identidad comunal. Aquí, el sujeto político principal no es el individuo, sino la comunidad, una comunidad considerada natural o como comunidad de pertenencia. Se enfatiza el grupo cultural o étnico, la solidaridad entre quienes comparten una historia o tradición. En el caso más típico, el nacionalismo se considera la nacionalidad como prerrequisito de la solidaridad, así como condición para la identidad y para la legitimación del Estado.

Los comunitaristas critican firmemente los aspectos negativos de la concepción liberal dominante en las sociedades modernas: atomismo, desintegración social, pérdida del espíritu público y de los valores comunitarios, lo que produciría desorientación y

desarraigo respecto a las tradiciones que proporcionan la matriz social de las identidades de los individuos. Para los comunitaristas, en las modernas sociedades occidentales, concebidas como agregados de individuos con planes de vida propios y en las que cualquier invocación a algo como el “bien de la comunidad” es vista con recelo, ya se habrían deshecho las redes de solidaridad y compromiso social que antaño cohesionaban la sociedad. Ello habría llevado a:

La fragmentación, esto es, un pueblo cada vez menos capaz de formar un propósito común y llevarlo a cabo. La fragmentación aparece cuando las personas llegan a verse a sí mismas cada vez más atomísticamente y cada vez menos ligadas a sus conciudadanos en proyectos comunes y lealtades (Taylor, 1997, pp. 365-366).

Además, para los comunitaristas, el yo siempre es un yo situado en una sociedad particular, en una situación histórica concreta. Ese “yo histórico” engendra deberes hacia las familias, los grupos y las naciones que participan de la definición de nuestro yo. Estos deberes pueden ser comprendidos como una expresión de autoestima o de aceptación de uno mismo. Para aceptarme o amarme a mí mismo debo respetar y querer los aspectos de mí mismo que están ligados a los otros. Así, mi simple biografía crea obligaciones hacia otras personas, obligaciones que yo condenso bajo la noción general de lealtad⁷. La sociedad vendría a ser como una sucesión de círculos concéntricos, con el Estado como círculo máximo; en tal modo, como círculos concéntricos, las distintas comunidades, desde la familia a la nación, mantienen una continuidad cualitativa, y las diferencias derivan únicamente de la frecuencia de encuentros o relaciones, no de los valores. A lo largo de las distintas escalas, el cemento que mantiene la unidad es la participación en la misma idea de bien.

La socialización moral de los individuos, por tanto, sólo tiene lugar en el seno de una comunidad particular. La adquisición de la competencia lingüística, por ejemplo, se plasma en el aprendizaje de una lengua concreta, y no del lenguaje como tal. Del mismo modo, el desarrollo personal de los juicios morales y políticos nacería en el seno de una moralidad concreta, y no a partir de una eticidad abstracta. Si para los liberales la universalidad y generalidad que caracterizan a las reglas morales se alcanzan elevándose por encima de la particularidad social en la que se originan, para los comunitaristas estas reglas morales se alcanzan a partir de los bienes específicos y relativos en virtud de los cuales se justifican.

El deber nacional es, pues, el debido a la comunidad. El deber primordial es a la nación o a los conciudadanos en cuanto pertenecientes a esa nación, a esa identidad nacional. Es el compromiso con una concepción común de la vida buena, con una comunidad moral y política específica, que sólo puede ser asumida por quienes pertenezcan a ella. Se propugna, por tanto, el patriotismo nacional, definido como “un tipo de lealtad a la propia nación, lo que sólo aquellos que poseen esa particular

⁷ Ver Anchustegui, Igartua, E. (2000). La lealtad política. *Leviatán*, (81), 87-131.

nacionalidad pueden alegar” (p. 68)⁸, y que es considerada como una virtud, puesto que es la condición de posibilidad para el desarrollo de la conciencia moral de los individuos.

Una posición semejante ha sido defendida por Ch. Taylor, quien, en su ensayo *El atomismo*⁹, caracteriza con este término las doctrinas contractualistas, pasadas y presentes, que intentan defender la prioridad del individuo y sus derechos sobre lo social, o que presentan una visión puramente instrumental de la sociedad: el sujeto aparece en ellas como un portador de decisiones incomunicado que calcula racionalmente sus acciones.

Para Taylor, incluso aquellas concepciones de lo humano que consideran centrales la libertad y la autonomía han de reconocer que éstas sólo son posibles en el marco de un cierto tipo de sociedad que permite desplegar la capacidad necesaria para ejercerlas. Los seres humanos no pueden desarrollar su autonomía moral al margen de un determinado tipo de cultura y sociedad, con las consiguientes instituciones políticas.

Recapitulando; los comunitaristas dan primacía a la forma de vida comunitaria. Sostienen que una sociedad basada meramente en la garantía de los derechos individuales fundamentales carece de fuerza motivadora e integradora capaz de proporcionar cohesión y solidaridad en grado suficiente para el mantenimiento de la sociedad. Frente a la visión contractualista de la sociedad como una cooperación instrumental entre los individuos para sus fines privados, el comunitarismo sostiene que es necesaria una concepción común de lo bueno que proporcione un horizonte colectivo de valor y comprensión. Incluso la existencia y pervivencia de los derechos fundamentales requiere un contexto comunitario, como condición previa y presupuesto. A su juicio, el liberalismo no es capaz de explicar adecuadamente a partir de sus presupuestos cómo puede mantenerse unida una sociedad. Por el contrario, la carencia de orientación al bien común supone un potencial destructivo que se aprecia en la anomia reinante en las sociedades liberales. Por tanto, la integración social requiere no principios abstractos, sino concepciones comunes de lo bueno insertas en un “ethos”, un modo de vida común. En términos políticos, la legitimación ha de fundarse en un concepto más fuerte de participación, sobre la base de una identificación del ciudadano con su comunidad.

3. El modelo republicano y la virtud cívica

Al hablar de republicanismo es necesario hacer una aclaración terminológica previa. Si bien en origen la doctrina republicana nació como oposición a la forma de gobierno monárquica, y también aristocrática (o a sus respectivas degradaciones,

⁸ MacIntyre, 1993, p. 68.

⁹ Taylor, Ch. (1985). Atomism. In *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. (pp. 187-210). Cambridge: Cambridge University Press. [ed. cast. Betegón, J. & del Páramo, J.R (Coords.). (1990). Atomismo. En *Derecho y moral. Ensayos analíticos*. (pp. 107-124). Barcelona: Ariel].

como el despotismo o la oligarquía) el uso contemporáneo que se hace del término modelo republicano tiene poco que ver con el que corresponde a su historia pasada. Así, lo que actualmente se quiere señalar con el concepto de republicanismo es aquel modelo de ciudadanía que ha sido reinterpretado a partir de los modelos clásicos. El republicanismo moderno, por tanto, en consonancia con su inspiración en los modelos democráticos de la Grecia clásica y Roma republicana, las repúblicas italianas (Florencia y Venecia) del Renacimiento y los aspectos más radicalmente igualitarios y fraternos de las revoluciones francesa y norteamericana, arrancó –y persiste –como una labor de historiadores (J. G. A. Pocock¹⁰, H. Baron¹¹, Q. Skinner¹², C. Nicolet¹³, y otros) interesados en los modelos de democracia clásicos: democracias directas, loterías como formas de elección, ciudadanía activa, poderes revocables y rotatorios..., y ha cuajado en aquellos pensadores políticos que ahondan en la crisis de legitimidad de las democracias representativas.

En este sentido, el modelo de comunidad política republicana puede entenderse como una expresión de la identidad cívica. Es decir, como aquella concepción de la vida política que preconiza un orden democrático dependiente de la vigencia de la responsabilidad pública de la ciudadanía. Por ello, su institución fundamental es precisamente la de ciudadanía, en su doble sentido¹⁴: como conjunto de miembros libres de la sociedad política y como la condición que cada uno de ellos ostenta en tanto que componente soberano del cuerpo político.

Aunque comparte algunos de sus supuestos con el liberalismo y otros con el comunitarismo, no se confunde con ninguno de los dos. Comparte con el comunitarismo el hecho de que el ciudadano republicano también se sabe ligado, a la hora de configurar sus preferencias y su identidad, con su sociedad, y en que otorga importancia a la responsabilidad y a las obligaciones comunes. Comparte asimismo con el comunitarismo la crítica a la concepción individualista del liberalismo y su concepción puramente procedimental de la comunidad política. Sin embargo, afirma que el republicanismo no necesita compartir una noción cultural de una comunidad prepolítica, ni una idea sustantiva del bien común.

Tanto el comunitarismo como el republicanismo se vinculan con la historia y las tradiciones propias de la comunidad, pero la pregunta es: ¿cómo valorar estas tradiciones?, ¿hasta qué punto respetarlas? Y si para los comunitaristas el ideal del bien está ligado a interrogantes del tipo ¿de dónde vengo? o ¿cuál es la comunidad a la que pertenezco?, el republicanismo, en cambio, no está en absoluto comprometido con ese tipo de mirada al pasado (se mirará al pasado en busca de ejemplos valiosos, en todo

¹⁰ Pocock, J. G. A. (1975). *The machiavellian moment*. New Jersey: Princeton University Press.

¹¹ Baron, H. (1993). *En busca del humanismo cívico florentino*. México: Fondo de Cultura Económica.

¹² Skinner, Q. (1993). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza o Skinner, Q., Bock, G. & M. Viroli, M. (1990). *Machiavelli and Republicanism*. New York: Cambridge University Press.

¹³ Nicolet, C. (1982). *L'idée républicaine en France (1789-1924)*. Paris: Gallimard.

¹⁴ Doble sentido que se expresa con dos términos distintos tanto en inglés –*citizenship / citizenry*– como en alemán –*Bürgerschaft / Bürgertum*–.

caso, si los hay), porque la cuestión clave, abierta al futuro, seguirá siendo: ¿qué tipo de comunidad queremos construir? o ¿qué es lo que anhelamos llegar a ser colectivamente? La respuesta republicana, por tanto, se encontrará libre de ataduras del pasado.

En este sentido, si para los comunitaristas la identidad de las personas se define desde su pertenencia a una determinada comunidad (a partir de su inserción en una “narración” que trasciende su propia vida), para el republicanismo esta definición de identidad se establece mediante un diálogo con la comunidad viviente, con las generaciones actuales, puesto que ésta debe tener autonomía para decidir cuál es el modo en que quiere vivir.

Por otro lado, el republicanismo comparte con el modelo liberal la importancia que ambos conceden a los derechos y a la libertad negativa. El republicanismo hace suya la afirmación moderna de la autonomía y el pluralismo. Considera que la libertad está ligada a la garantía del orden normativo equitativo creado y mantenido por las instituciones públicas, en tanto éstas se nutren de la participación y el cumplimiento del deber cívico por parte de los ciudadanos. Así, mientras los liberales asocian siempre la libertad a la no interferencia, los republicanos lo ligan con la ciudadanía entendiéndola como “no-dominación”. Es decir, entienden la libertad como la garantía de no interferencia arbitraria por los demás en el ámbito legítimo de acción que se le reconoce a cada uno (sería un concepto más cualitativo que cuantitativo).

Asimismo, el republicanismo concibe la ciudadanía principalmente como práctica política, como forma de participación activa en la cosa pública. No se asienta sobre la primacía ontológica del individuo, ni sobre la defensa de sus derechos particulares, sino sobre un modo de vida compartido. De hecho, desde el republicanismo no cabe hablar de “derechos naturales” (la naturaleza sólo produce fuerza y rivalidad; sólo mediante la ley se pasa del desequilibrio y el enfrentamiento de hecho a la igualdad en derechos que nos pongan a salvo de la arbitrariedad), sino que habría de hablarse de derechos ciudadanos, es decir, derivados de acuerdos y normas, resultados de un proceso político, y no su presupuesto. La igualdad y los derechos están, por tanto, basados en el autogobierno, que requiere de la participación activa de la comunidad política.

La virtud cívica, pues, sería la debida al marco universal de la constitución democrática, es decir, a la ley, como lo que permite y consolida la diferencia, el respeto a lo particular y la convivencia tolerante y pacífica en la diversidad. Y lo mejor para defender esa libertad como no dominación y para que esté asegurada para todos los ciudadanos por igual es crear un sistema jurídico e institucional que proteja la acción de los ciudadanos, confiriéndoles derechos mediante leyes y sanciones. De este modo, para el republicano, la libertad va unida a la ley y al sistema político que ella produce. Se trataría de una relación no instrumental con la comunidad política, porque ésta se considera como un bien en sí misma. Por tanto, más que en derechos, la ciudadanía republicana se basaría en deberes¹⁵, que serían la base de los derechos:

¹⁵ Q. Skinner, por ejemplo, defiende que es necesario que los individuos comiencen a “colocar sus deberes (de participar activamente en la vida política de la comunidad) por encima de sus derechos”. Polemiza así con la

puesto que la libertad depende de la acción común, los ciudadanos tienen el deber de comprometerse con lo público, como también el de respetar la esfera de acción libre que corresponde legítimamente a sus conciudadanos.

Este modelo republicano de democracia persigue la promoción de la ciudadanía civil y política plenas. Ello será posible mediante programas públicos de educación cívico-democrática, de manera que la ciudadanía pueda ser ejercida en modo mínimamente competente y responsable. La consecuencia más inmediata es que la política democrática dejará de ser un asunto exclusivo –y excluyente– de unos pocos (la clase política) para pasar a ser un asunto de una amplia mayoría consciente de sus derechos y de sus responsabilidades, y dispuesta a exigir a los gobernantes el fiel cumplimiento de sus tareas (gobierno representativo).

En la medida en que la ciudadanía no tiene realidad efectiva, sino que implica una capacidad de reivindicar y obtener la efectividad de los derechos, “el *status* de ciudadano fija en especial los derechos democráticos de los que el individuo puede hacer reflexivamente uso para *cambiar* su situación, posición o condición jurídica material” (p. 626)¹⁶. Y como recuerda J. Habermas (1998a), “la autonomía política es un fin que nadie puede realizar por sí solo” (p. 627). En consecuencia, los derechos son precondition de la democracia, pero a la vez son también resultado de la misma.

CARÁCTER UNIVERSALISTA DE LA CIUDADANÍA

Una vez expuesto el debate sobre la ciudadanía actual, reflejo de las diferentes concepciones que sobre la ciudadanía perviven en los distintos modelos expuestos, es hora de hacer historia de la ciudadanía moderna, entendiendo por tal la que se desarrolla a partir de las revoluciones francesa y norteamericana.

Los textos que manifiestan las convicciones en que los revolucionarios fundan los derechos de los ciudadanos no se basan en méritos o condiciones adscriptivas particulares, sino sobre su dignidad en cuanto *hombres*¹⁷. En este sentido, los revolucionarios no justifican su derecho a ser titulares de derechos sobre un linaje o una posición jerárquica “natural”, ni por la condición adscriptiva de ser naturales de determinada ciudad o territorio, sino sobre lo que les iguala como seres humanos, la

idea de Dworkin según la cual los derechos deben entenderse como “cartas de triunfo” frente a los reclamos de las mayorías. En este sentido reconoce la posibilidad de que el Estado utilice su poder coercitivo para “forzar a la gente a ser libre”, forzándoles a cumplir con el abanico completo de sus deberes cívicos. Ello implicaría que el Estado liberal abandonase su neutralidad respecto a las concepciones del bien que sus miembros escogen. Este será uno de los reclamos distintivos del republicanismo a lo largo de toda su historia: el de subordinar la organización política y económica de la sociedad a la obtención de buenos ciudadanos, pretensión que siempre ha tendido a ser rechazada por el liberalismo (Gargarella, 1999, pp. 176-177).

¹⁶ Habermas, 1998a, p. 626.

¹⁷ Así la “Declaración de derechos del buen pueblo de Virginia” (12-6-1776), que parte de que “todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos” o la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” (Francia, 1789), que se refiere siempre a los derechos del hombre.

dignidad, lo que requerirá de una serie de condiciones para llevar a cabo una vida que por naturaleza corresponde, una vida digna.

Así pues, la concepción democrática moderna de la ciudadanía hace de ésta una condición potencialmente abierta a cualquiera. Ya que el reconocimiento mutuo de los ciudadanos como iguales, con los derechos fundamentales consiguientes, no toma en cuenta rasgos adscriptivos particulares (lugar de nacimiento, ascendencia, linaje, raza, lengua, etc.), sino que se funda en la capacidad de cada ser humano de tomar parte, *con y como los demás*, en la vida común (en la producción, en la defensa, y también en la deliberación y decisión sobre los problemas colectivos), lo que le hace acreedor de la autonomía (indiscutible a partir del presupuesto democrático de la igualdad). El conjunto de derechos en que se materializan igualdad y autonomía son, por lo tanto, reconocidos a los ciudadanos en su común condición de *hombres* (o, si se quiere, de sujetos capaces de autodeterminación y construcción de la vida común), y cualquier discriminación no podrá justificarse, ni aun ideológicamente, en rasgos de identidad adscriptivos. La mencionada vinculación de los derechos del *Ciudadano* con los del *Hombre* que se expresa en las declaraciones de derechos americana y francesa revela la convicción, que puede argumentarse desde supuestos teóricos diferentes, de que la reivindicación de la ciudadanía remite en último término a la de la libertad e igualdad de todo hombre.

Si argumentamos, con A. Wellmer, que “pertenece a la lógica del discurso democrático en las sociedades liberales el que en este discurso habría de hacerse valer la voz de todos aquellos que han de verse afectados por las decisiones políticas fundamentales” (p. 98)¹⁸, entonces una sociedad democrática tendría que incluir a todos aquéllos a los que conciernen sus decisiones, lo que obligaría incluso a tomar en consideración los intereses de otros situados más allá de sus fronteras. Así lo entiende Wellmer, que observa cómo del reconocimiento de los derechos del hombre se sigue el imperativo de su positivización jurídica en relación con los inmigrantes que, en gran número, acceden a las sociedades democráticas ricas: “Éstas, conforme a la lógica universalista de su autocomprensión democrática, tienen que hacer valer de alguna forma en su propio sistema jurídico los derechos humanos de los no-ciudadanos” (p. 97)¹⁹. Podemos añadir, a la inversa, que el reconocimiento de derechos sociales a los inmigrantes (que se produce, aunque en mucho menor grado de lo que sería deseable, en las democracias europeas) sólo puede explicarse por la conciencia de que los derechos que las respectivas constituciones reconocen a sus ciudadanos no son derechos exclusivos de los miembros de una sociedad particular, no son “sus” derechos, sino que aplican jurídicamente en una sociedad exigencias morales válidas para cualquier hombre²⁰. De esta manera se avanzaría en el proceso de disolución de la diferencia entre derechos del hombre y derechos del ciudadano.

¹⁸ Wellmer, 1996, p. 98.

¹⁹ *Ibidem*, p. 97.

²⁰ “Los derechos fundamentales liberales y sociales tienen la forma de normas generales que se dirigen a los ciudadanos en su calidad de «seres humanos» (y no sólo miembros de un Estado). Incluso aunque los derechos

Pero hay que hacer una aclaración fundamental, porque esta afirmación no ha de entenderse forzosamente en un sentido iusnaturalista, según el cual los derechos del ciudadano (tal como los entiende el republicanismo clásico) han de ser derivados de los derechos naturales del hombre, anteriores y superiores, que fundan la legitimidad de cualquier derecho positivo. No creo que sea así. Más bien cabe pensar en una cooriginariedad de los derechos del ciudadano, como derechos establecidos en el proceso democrático, con los derechos del hombre. Como dice Habermas:

La conexión interna que buscamos entre soberanía popular y derechos del hombre consiste en que en el “sistema de los derechos” se recogen exactamente las condiciones bajo las que pueden a su vez institucionalizarse jurídicamente las formas de comunicación necesarias para una producción de normas políticamente autónoma (Habermas, 1998b, p. 169).

La voluntad política expresada en el proceso democrático crea los derechos de los ciudadanos, derechos particulares en cuanto que son fruto de la deliberación y decisión política de los miembros de una comunidad política determinada (y sólo merced a esta voluntad se configuran como derechos efectivos), pero que son al mismo tiempo derechos universales, en cuanto son las facultades y condiciones que requiere cualquier sujeto político capaz de una plena participación en el proceso democrático de determinación y decisión²¹.

LOS LÍMITES DE LA ADMISIÓN

Si la ciudadanía tiene como base de legitimación principios universalistas, parece que no podrían justificarse restricciones a la admisión de los inmigrantes como ciudadanos que tengan su fundamento en factores accidentales y moralmente irrelevantes, como el lugar de nacimiento. Desde este punto de vista, la idea de que puede establecerse una diferenciación entre los *deberes particulares* para con los miembros de la propia comunidad con respecto a las obligaciones universales inherentes a la Humanidad parece quedar desprovista de base.

Sin embargo, ya “la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano nacida de la Revolución francesa proclamaba un principio de universalidad cívica que debía realizarse en el seno de *cada* comunidad política, no en una imaginaria cosmópolis” (p. 41)²². Y la teoría política liberal, pese al universalismo de sus principios, suele presuponer en sus planteamientos una comunidad política limitada. Así, por ejemplo,

humanos se hacen efectivos en el marco de un ordenamiento jurídico nacional, fundamentan en ese marco de validez derechos para todas las personas, no sólo para los ciudadanos” (Habermas, 1997, p. 81).

²¹ “Pero estos derechos son condiciones necesarias que no hacen más que *posibilitar* el ejercicio de la autonomía política; y como condiciones posibilitantes no pueden *restringir* la soberanía del legislador, aun cuando no estén a disposición de éste” (Habermas, 1998b, p. 194).

²² Colom, 1998, p. 41.

J. Rawls parte en su obra *El liberalismo político* de una comunidad territorial y demográficamente limitada²³, pese a que de sus principios de justicia podría desprenderse la ilegitimidad de la restricción de acceso a la misma²⁴. La limitación del derecho a la emigración sólo podría justificarse por razones como peligros graves para el orden público o para la viabilidad económica de la sociedad. Ciertamente, el pensamiento liberal se enfrenta aquí a una paradoja: defiende los derechos de ciudadanía como derechos de los individuos y sin embargo no admite que todo el mundo pueda convertirse en ciudadano (aunque sí defiende, en cambio, el derecho de todo individuo a la emigración). En este sentido, algunos consideran que desde los presupuestos liberales es injustificable una restricción de los derechos de ciudadanía: la lógica del liberalismo exigiría fronteras abiertas (excepto quizá algunas restricciones por motivos de orden público). Otros en cambio, como W. Kymlicka, creen que la restricción puede estar justificada en la medida en que los Estados liberales han de proteger *también* la pertenencia cultural de las personas²⁵.

También los Estados del Bienestar se han configurado, implícitamente, sobre supuestos estatal-nacionales. Es cierto que en esta propuesta política se habla de ciudadanía social, lo que, siguiendo la definición de T. H. Marshall:

Abarca tanto el derecho a un *modicum* de bienestar económico y seguridad, como a tomar parte en el conjunto de la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado, de acuerdo con los estándares prevalecientes en la sociedad (Gordon, 2003, p. 9).

Pero si el Estado social garantiza el acceso universal a un umbral de prestaciones e ingresos que aseguran la satisfacción de necesidades básicas, no está nada claro –más aún en tiempo de crisis y estando los derechos sociales condicionados a los recursos con que cuentan los Estados para su implementación– que el acceso a estos derechos no esté supeditado a detentar la condición plena de ciudadanía, aspecto que es evidentemente restrictivo.

Desde una perspectiva utilitarista, los deberes especiales se basarían en la utilidad recíproca que los miembros de una comunidad obtienen al prestarse mutuamente auxilio y ayuda. Las restricciones a la admisión se justificarían en función de la necesidad de equilibrar contribuciones hechas y prestaciones recibidas (con lo que se excluiría a enfermos, ancianos, etc.)²⁶.

²³ “La tarea de las partes, así pues, es ponerse de acuerdo en principios reguladores de la estructura básica de la sociedad en la que se supone que habrán de desarrollar sus vidas. Aunque está fuera de duda que los principios adoptados permitirán la emigración (convenientemente cualificada), no permitirán ordenamientos que sólo resultarían justos si se permitiera la emigración. Los vínculos que se constituyen con personas y lugares, con asociaciones y comunidades, así como los lazos culturales, son demasiado fuertes como para ser abandonados, y no hay que lamentar este hecho” (Rawls, 1996, p. 313).

²⁴ Colom, 1998, pp. 60-61.

²⁵ Kymlicka, 1996, pp. 27-28. La postura de Kymlicka se asemeja a la de Walzer, que expongo a continuación.

²⁶ Habermas, 1998a, p. 639.

Aquí la crítica comunitarista al universalismo encuentra un sólido punto de apoyo. Ser ciudadano es ser miembro de una “ciudad” determinada, formada a partir de una historia y de una tradición cultural particular, circunstancia que delimita y diferencia a sus integrantes frente a otros, y coyuntura en la que se forma la identidad de los ciudadanos y a la que están afectivamente vinculados. En este sentido, la noción abstracta de ciudadanía habría de concretarse, a la postre, en la pertenencia a una comunidad formada históricamente a partir de vínculos étnicos y/o culturales. Advierte M. Walzer:

Las sociedades son necesariamente particulares porque poseen miembros y memoria, esto es, miembros *con* memoria no sólo de sí mismos sino de su vida en común. La humanidad, por contra, tiene miembros, pero no memoria, de modo que no posee historia ni cultura, ni costumbres ni prácticas, ni formas de vida familiares ni fiestas, ni comprensiones compartidas de los bienes sociales. Es humano tener tales cosas, pero no existe una única forma humana de tenerlas (Walser, 1996, p. 41).

En consecuencia, el *estatus* de ciudadano se sustenta en propiedades o características que son previas a la voluntad de los miembros de la comunidad política, cuya igualdad se da sólo en el seno de una comunidad particular definida por rasgos que no están a disposición de cualquiera, y que son forzosamente particulares. La ciudadanía, por tanto, se levanta sobre tales criterios de pertenencia, que implican necesariamente criterios de exclusión. Y estos criterios de exclusión no tienen por qué ser considerados como mecanismos de defensa de una situación privilegiada o de hostilidad hacia todo lo extraño. Así, puede entenderse, como hace Walzer, que quienes son miembros activos de una “polis” concreta reivindican un modo específico de vida y de cultura que no puede ser compartido por cualquier recién llegado: “la restricción a entrar sirve para defender la libertad y el bienestar, las políticas y la cultura de un grupo de gente comprometida entre sí y con su propia vida común” (pp. 51-52)²⁷. Una política de admisión restrictiva se justifica entonces como mecanismo de salvaguardia de una identidad comunitaria, fundada en bases culturales que pueden ser puestas en peligro por una inmigración masiva de gentes que proceden de otras raíces culturales. Sin admisión y exclusión “no podría haber *comunidades de carácter* históricamente estables, asociaciones continuas de hombres y mujeres con algún compromiso especial entre sí y un sentido especial de su vida común” (p. 73)²⁸. Un Estado es como un club cuyos miembros deciden sobre los requisitos de admisión de nuevos miembros de forma soberana, a la vez que como una familia, con obligaciones para con sus miembros. Por eso la autodeterminación no es absoluta: pueden sentirse moralmente obligados a admitir a “parientes” nacionales o étnicos, y tal vez están obligados a admitir a los refugiados políticos que son perseguidos precisamente “por ser como nosotros”. Y Walzer considera que deben ofrecérseles las oportunidades de

²⁷ Walzer, 1993, pp. 51-52.

²⁸ *Ibidem*, p. 73.

la ciudadanía a inmigrantes y residentes del tipo *Gastarbeiter*: la exclusión legítima se limitaría a los que están fuera²⁹.

F. Colom también hace notar que el principio de autonomía comunitaria podría servir para legitimar políticas de inmigración racialmente sesgadas (por ejemplo, las abiertas a los “alemanes de sangre” y cerradas a otros grupos), así como la dificultad de delimitar lo que significa la identidad comunitaria.

Habermas, en cambio, defiende una posición mucho más abierta: entiende que las políticas de admisión pueden imponer condiciones restrictivas sólo para salvaguardar la identidad *política* de la comunidad. En una nación de ciudadanos, a los inmigrantes puede exigírseles solamente su vinculación a la *cultura política* de la comunidad, no a la forma de vida cultural de la misma.

El derecho democrático a la autodeterminación incluye, ciertamente, el derecho a preservar la propia cultura *política*, la cual constituye el contexto concreto para los derechos ciudadanos; pero no incluye el derecho a la autoafirmación de una vida *cultural* privilegiada. En el marco de la constitución de un Estado democrático de derecho pueden coexistir en régimen de plena igualdad múltiples formas de vida. Pero éstas tienen que solaparse en una cultura política común que, a su vez, permanezca abierta a los impulsos que puedan venirle de nuevas formas de vida aportadas por los inmigrantes (Habermas, 1998a, p. 643).

Ya sabemos cuál es la contrarréplica de los comunitaristas: también la cultura política democrática liberal es una cultura, una concepción compartida específica, que no puede pretender situarse como una cobertura neutral por encima de los rasgos culturales. Pero, cabría responderles que es un tipo de cultura capaz de albergar las diferencias. Las tradiciones culturales sufren siempre en el contacto con otras tradiciones; pero esto no puede evitarse, y la cuestión es cómo puede hacerse para que el resultado no sea forzado y excluyente para algunos, y, paralelamente, cree espacios de entendimiento común.

Ciertamente, hay que distinguir aquí entre posiciones de principio y políticas concretas, que tienen que atenerse a factores de viabilidad y oportunidad. Ciertas cautelas podrían incluso justificarse desde el punto de vista del propio proyecto democrático. B. Ackerman, por ejemplo, considera que el límite de absorción de las instituciones liberales democráticas trazaría el límite de una política de admisión³⁰. Límite que, naturalmente, es difícil de determinar, ya que:

El imaginario nivel de saturación de extranjeros en un país es fundamentalmente *político* y está ligado, por un lado, a la capacidad objetiva del Estado para proteger los derechos de las personas que ya residen en él y para mantener los recursos sociales disponibles;

²⁹ A. Monsalve observa que Walzer superpone aquí las comunidades lingüísticas, culturales y religiosas con el Estado, dando por descontado que los Estados son comunidades homogéneas (Walzer, 1997, p. 71).

³⁰ Ackerman, 1993, pp. 128-130.

por otro, está condicionado a la percepción subjetiva de ese grado de seguridad y de estabilidad social por parte de la opinión pública (Colom, 1998, p. 66).

Pero esto es real y no puede despacharse con meras declaraciones morales (nos recuerda Colom).

Lo que sí puede decirse es que de una visión de la ciudadanía que esté fundada no en la pertenencia etnocultural sino en la común humanidad se sigue un *imperativo de máxima inclusión*. Así, una comunidad democrática ha de mantenerse lo más abierta posible a la admisión en su seno de quienes llegan de fuera, y estar dispuesta a reconocer el estatus de ciudadanos, con los mismos derechos que los ciudadanos de origen, a quienes comparten con ellos su vida y su trabajo. Y, por consiguiente, debe adoptar las medidas pertinentes de acogida y equiparación.

Y así es como puede concebirse la lealtad hacia distintos grupos –cada vez mayores –con la imagen de los círculos concéntricos (el primero de los cuales abarcaría a los miembros familiares y cercanos, el próximo a la vecindad o a la pequeña comunidad social y política, etc., y el último a la humanidad entera), tal y como propone Nussbaum en su ensayo “Patriotismo y cosmopolitismo”³¹. Para esta última, nuestra “lealtad primordial” ha de estar dirigida a la “comunidad moral constituida por la comunidad de todos los seres humanos”. Hemos de preguntarnos, pues, hasta dónde puede ampliarse ese círculo máximo. O sea, si puede comprender a toda la humanidad, con lo que la lealtad perdería su fundamental característica de *parcialidad*, y hasta si debe ampliarse incluso a las generaciones venideras –tal como preconiza H. Jonas³²–. En definitiva, ¿sería posible plantearse una lealtad superior a la comunidad nacional e internacional, esto es, un patriotismo cosmopolita (como propone, por ejemplo, K. A. Appiah en “Patriotas cosmopolitas”³³?

En definitiva, reiterando en las medidas de acogida y de ampliación de los límites, importa subrayar que es el criterio de admisión el que debe presidir una política democrática, y no la pretensión de conservar una identidad tradicional. El mantenimiento del carácter cultural propio de una sociedad concreta, si es que puede determinarse, es fruto de contingencias históricas, entre las que tienen un papel muy destacado

³¹ Nussbaum, M. C. & Cohen, J. (comp.) (1999). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y 'ciudadanía mundial'*. Barcelona: Paidós.

³² Según H. Jonas, si bien el derecho de los no nacidos no se puede fundamentar, es necesario pensar en los que vendrán, esto es, pensar en posibilitar la esencia humana de la humanidad futura. Desde su punto de vista, cabe decir que los peligros que amenazan la futura esencia humana son, en general, los mismos que, en mayor medida, amenazan la existencia actual. Lo que quiere decir que debemos de velar por los seres humanos futuros, por su deber de conformar una auténtica humanidad y, por lo tanto, por su capacidad para tal deber, por su capacidad a atribuírselo. Velar por esto, como ya advirtiera Kant, es nuestro deber fundamental en vistas al futuro de la humanidad. En este sentido, Jonas no reflexiona únicamente en la responsabilidad que tenemos para la humanidad que ya existe hoy; también se refiere a la humanidad que aún no ha nacido y para la cual también tenemos responsabilidades. Para Jonas, por tanto, el primer imperativo es pensar en la existencia de que haya humanidad (Jonas, 1995).

³³ Appiah, K. A. (1999). Patriotas cosmopolitas. En Nussbaum, M. C./Cohen, J. (comp.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y 'ciudadanía mundial'*. (pp. 33-42). Barcelona: Paidós.

las migraciones, y se redefine continuamente en el tiempo. En este sentido, nuestro aprecio por una tradición –que inevitablemente estamos siempre reconstruyendo– no puede imponerse al derecho de quienes *son como nosotros* en cuanto hombres, y debe aplicárseles el mismo estatus jurídico-político. Así, parece indispensable la aceptación por parte de todos del núcleo institucional y normativo que sustenta el proceso democrático mismo; pero, aparte de esto, ni la comunidad democrática exige por sí misma una homogeneidad cultural, ni la admisión requiere la asimilación cultural de los venidos de fuera.

REFERENCIAS

- Ackerman, B. (1993). *La justicia social en el Estado liberal*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Anchustegui Igartua, E. (2000). La lealtad política. *Leviatán*, (81), 87-131.
- Anchustegui Igartua, E. (ed.). (2004). *Ética y Política*. Barcelona-Bilbao: Fundación Ernest Lluch-Servicio Editorial UPV/EHU.
- Appiah, K. A. (1999). Patriotas cosmopolitas. En Nussbaum, M. C./Cohen, J. (comp.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y 'ciudadanía mundial'*. (pp. 33-42). Barcelona: Paidós.
- Baron, H. (1993). *En busca del humanismo cívico florentino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, I. (2001). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Colom, F. (1998). Los umbrales del *demos*: ciudadanos, transeúntes y metecos. En Quesada, F. (ed.), *La filosofía política en perspectiva*. (pp. 39-68). Barcelona: Anthropos.
- Constant, B. (1989). *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. (Original de 1819). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Ferrajoli, L. (1994). Dei diritti del cittadino ai diritti della persona. En Zolo, D. (ed.), *La cittadinanza: Appartenenza, identità, diritti*. (pp. 263-292). Roma-Bari: Laterza.
- Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós.
- Gordon, S. (2003). Ciudadanía y derechos: ¿criterios redistributivos? *Políticas Sociales*, (70), 9.
- Habermas, J. (1997). La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años, *Isegoría*, (16), 61-90.
- Habermas, J. (1998a). Ciudadanía e identidad nacional. En Id., *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. (pp. 619-643). Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1998b). Reconstrucción interna del derecho (II): Los principios del estado de derecho, En *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. (pp. 147-198). Madrid: Trotta.
- Held, D. (1997). *La democracia y el orden global*. Barcelona: Paidós.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Madrid: Herder.
- Kymlicka, W. (1996). Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal. *Isegoría*, (14), 5-36.
- Macintyre, A. (1984). Is Patriotism a Virtue? In *The Lindley Lectures*. (pp. 3-20). Lawrence: University of Kansas. [ed. cast. (1993). ¿Es el patriotismo una virtud? *biTARTE*, (1), 67-85].

- Marshall, T.H. (1950). *Citizenship and Social Class and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Monsalve, A. (1997). Maximalismo moral y Estado. Minimalismo moral y sociedad internacional. Una aproximación crítica a Michael Walzer. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (10), 70-89.
- Nicolet, C. (1982). *L'idée républicaine en France (1789-1924)*. Paris: Gallimard.
- Nussbaum, M. C. (1999). Patriotas cosmopolitas. En Nussbaum, M. C./ Cohen, J. (comp.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y 'ciudadanía mundial'*. (p. 33). Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. C. & Cohen, J. (comp.) (1999). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y 'ciudadanía mundial'*. Barcelona: Paidós.
- Peña, F. J. (2000). *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- Pocock, J. G. A. (1975). *The machiavellian moment*. New Jersey: Princeton University Press. [ed. cast. (2002). *El momento maquiavélico*. Madrid: Tecnos].
- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Skinner, Q. (1993). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza.
- Skinner, Q., Bock, G. & M. Viroli, M. (1990). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1997). La política liberal y la esfera pública. En Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos*. (pp. 335-372). Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (1985). Atomism. In *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, (pp. 187-210). Cambridge: Cambridge University Press. [ed. cast. Betegón, J. & del Páramo, J.R (Coords.). (1990). Atomismo. En *Derecho y moral. Ensayos analíticos*. (pp. 107-124). Barcelona: Ariel].
- Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica (original de 1983).
- Walzer, M. (1996). *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza.
- Wellmer, A. (1996). Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre “liberales” y “comunitaristas”. En Albert Wellmer, *Finales de partida. La Modernidad irreconciliable*. (pp. 77-101). Madrid: Cátedra-Universitat de Valencia.