

Sobre el concepto de ciudadanía: historia y modelos

Juan Antonio Horrach Miralles

Universidad de las Islas Baleares (España)
E-mail: jahorrach@yahoo.es

Resumen: La historia del concepto de ciudadanía ha sido larga, aunque sólo recientemente se ha concretado en una serie de modelos cuyo sentido y efectividad dependen del diálogo que se establezca con el itinerario experimentado por este concepto. Pasado, presente y futuro de la ciudadanía están relacionados a través de un principio que explica la virtud democrática y el fin último de la política y la moralidad.

Palabras clave: ciudadanía, democracia, individuo, comunidad, libertad.

Abstract: The history of the concept of citizenship has been long, but only recently has materialized in a series of models whose sense and effectiveness depend on the dialogue to be established with the itinerary of that concept. Past, present and future of citizenship are related across a beginning that explains the democratic virtue and the last end of politics and morality.

Keywords: citizenship, democracy, individual, community, freedom.

Agradecimientos: Este artículo está basado en mi texto "Tema 46: La base ética de la ciudadanía", Julio Ostalé (dir.), *Temario de Oposiciones para Secundaria. Rama de Filosofía*, Centro de Estudios Académicos S.A. / Universidad de Salamanca (aval científico), Madrid, 2009, isbn 978-84-936163-3-5.

1. Introducción

Aunque el concepto de ciudadanía se relaciona habitualmente con el ámbito de la modernidad, su nacimiento se produjo realmente mucho antes, concretamente hace unos 2.500 años, en la época de la Grecia clásica. Poco a poco, tras muchos esfuerzos y vaivenes, la idea de ciudadanía ha ido ampliando su vigencia y afectando cada vez a más esferas de la realidad. También ha ido ampliando los derechos vinculados al concepto en sí, de manera que, si en un principio sólo se beneficiaba de ellos una pequeña élite, más recientemente el marco se ha ampliado de manera notable, hasta alcanzar una igualdad considerable. En este sentido podemos hablar, incluso, de un progreso que se ha ido encaminando, en etapas ya muy cercanas, hacia una "ciudadanía universal" que trasciende diferencias nacionales, religiosas o culturales. De sociedades identitarias y excluyentes,

hemos pasado, principalmente en el ámbito de las democracias occidentales (sólo una tercera parte de los países son sistemas democráticos), a sociedades plurales y multiculturales en las que priman identidades sociales múltiples. También, de un tipo de ciudadanía vertical hemos pasado a uno horizontal, en el que las identidades no se heredan automáticamente, sino que se articulan individualmente de un modo reflexivo.

¿Por qué es tan importante para nuestro mundo la idea de ciudadanía? Para entenderlo, primero sería necesario hacer un poco de antropología. Como decía Aristóteles, el hombre es un ser social, un individuo que necesariamente debe vivir, de una o de otra manera, en un ámbito comunitario. Por tanto, el eje de la comunidad (democrática) no puede quedar definido por un determinado individuo o grupo, sino por el conjunto de relaciones y vínculos interindividuales que se conforman a un nivel lo más libre e igualitario posible.

Dejando de lado, por el momento, si priorizamos en esta cuestión el individuo o la comunidad, lo que es innegable es que lo decisivo de toda esta dinámica es la interdependencia que se produce entre todos los seres que forman parte del medio social; la red de interrelaciones es lo que está en la base de la necesidad de la ciudadanía, pues el potencial de conflictividad que esas relaciones suponen hace necesario que se establezcan medios para que las tensiones no lleguen demasiado lejos. Y, en este sentido, la democracia es el modelo que de manera más adecuada plasma estas relaciones, dado que otros modelos más autoritarios reducen el efecto de estos vínculos interindividuales a una cadena jerárquica que prioriza a determinados individuos, separándolos del círculo de las relaciones sociales. El ámbito de la ciudadanía progresa inevitablemente en dirección a una mayor igualdad de los individuos, ya sea en cuestiones que afectan a los derechos como también a los deberes. El ciudadano democrático ha dejado de depender de algunos individuos determinados para vincularse a todos los demás en condiciones de igualdad; la ley nos emancipa de poderes particulares para pasar a participar de una universalidad en el sentido de que se igualan la relación derechos/deberes. Siguen existiendo, qué duda cabe, las jerarquías, pero no son de esencia tiránica y también existe una mayor posibilidad para moverse por sus ámbitos, pasando de unas a otras con más facilidad.

Antes de entrar en un recorrido histórico del concepto de ciudadanía, y si pretendemos entender la raíz de su sentido, deberíamos tener en cuenta cosas muy básicas referentes a ella y a la democracia. Y es que cuando hablamos de ciudadanía también lo estamos haciendo, necesariamente, de democracia; una cosa y la otra, aunque no sean exactamente lo mismo, resultan inseparables. Ambos términos tienen unas características activas, dinámicas, potenciales, en el sentido de que deben ponerse en juego constantemente; mientras que la ciudadanía es algo que a cada momento se está jugando, la democracia tampoco es un estado inmóvil y consumado, sino algo en continua transformación. A este respecto, en muchas

ocasiones parecemos olvidar que vivir en una democracia no es algo irreversible, es decir, que el hecho de que exista un régimen de libertades no implica necesariamente que esa situación vaya a mantenerse de forma automática y sin posibilidad de cambio. La democracia, que precisamente se caracteriza por una cierta inestabilidad interna, fruto del pluralismo que la caracteriza, por unos conflictos que, por ejemplo, en una dictadura no se dan (dado que no hay pluralidad alguna. Esta paradoja demasiadas veces se deja fuera de análisis crítico), puede desaparecer si la ciudadanía no mantiene una posición fuerte y activa, consciente de lo que se juega en cada caso. Es el ciudadano, en el uso de las libertades y obligaciones inherentes a su condición, el que permite que la democracia se mantenga y sea, en consecuencia, lo que la teoría dice que es. Todo esto se entiende si recordamos algo muy básico, como es que la democracia es una construcción cultural, no algo arraigado en nuestra base genética, y eso comporta que la educación juega un papel decisivo en todo ello. Una educación ética del ciudadano, el 'saber de la ciudadanía', como se titula un interesantísimo libro editado recientemente por Aurelio Arteta (Arteta 2008), sería, por tanto, un elemento a tener en cuenta para el buen desarrollo de un sistema democrático. La democracia básicamente arraiga en dos ámbitos: una estructura jurídico-constitucional, es decir, el determinado régimen político, que acondiciona el medio para el despliegue de derechos y deberes cívicos; y, tan importante o más (dependiendo del modelo ciudadano que se adopte), un ámbito más individualizado, el de la sociedad civil, en el que la ciudadanía se abre al ejercicio directo de sus principios, o sea, un ideal de acción política. El entramado del primer caso es básico para que pueda existir una democracia, pero el segundo caso es la plasmación de eso, la puesta en práctica de lo que se presenta de modo potencial, la realización de un proyecto emancipatorio. Y es que en una democracia, que es una sociedad eminentemente reflexiva, los ciudadanos están obligados a decidir constantemente y en cualquier situación; cada individuo debe ir construyendo su posición y su identidad de una manera

personalizada. En efecto, la democracia no es un estado permanente e irreversible, sino un objetivo, una finalidad que siempre está pendiente de realización plena, una Ítaca que, a diferencia del relato homérico, siempre está en pos de ser alcanzada, nunca aparece completamente.

2. Historia de la ciudadanía

2.1. Grecia

Grecia fue un inicio de muchas cosas importantes, por ejemplo de la democracia y también de la filosofía, ámbitos que en muchas ocasiones se separan pero que según determinados autores están intrínsecamente vinculados (cf. Castoriadis 1998, 1999). En materia política, Grecia nos ha legado dos modelos que vamos ahora a presentar y analizar: el modelo ateniense y el modelo espartano.

2.1.1. Modelo ateniense

En el contexto que tiene que ver con las polis griegas podemos hablar de diferentes modelos. El más importante de todos, por ser el que más huella nos ha dejado, aunque Esparta fuera hegemónica en su momento, es el que corresponde a la ciudad de Atenas. Las características básicas del mismo tienen que ver con un desarrollo de la idea del *demos* (pueblo) y de la participación ciudadana, de la aparición de una subjetividad reflexionante y, en consecuencia, del sujeto político. En sus inicios, en Atenas funcionaba un sistema jerárquico que en sí no era autoritario, en el sentido de que los gobernantes no podían hacer aquello que consideraran conveniente; sucedía más bien al contrario, pues éstos estaban obligados a responder periódicamente ante los ciudadanos. Progresivamente la actividad directa de los ciudadanos fue a más; de una posición de control se pasó a un ejercicio directo del poder. Podríamos decir que el espíritu de este modelo consistía en desarrollar un proyecto de autonomía según el cual cada individuo fuera importante para el funcionamiento de la comunidad, de modo tal que ciudadanía y Estado no se diferenciaban. Facilita las cosas, a la hora de entender la progresión de este modelo, separar su funcionamiento por épocas,

representadas en cada caso por una determinada figura política.

En la época de Solón (siglo VI a.C.) se da lo que acabamos de plantear: una modificación de la estructura social y política de Atenas que permitió acercar de alguna manera el derecho a los ciudadanos. En cuanto a forma de gobierno se refiere, se pasó de la aristocracia a la timocracia (régimen mixto), combinando el tribunal aristocrático (*Areópago*) con el popular (*Heliea*). Decisivamente se adoptaron una serie de valores, como es el caso de la moderación (*sophrosine*), que es un antídoto contra la desmesura (*hybris*) y la guerra (*polemos*).

Las reformas de Clístenes llegaron a finales del siglo VI y consistieron en la implantación plena de un régimen mixto, que aunaba aristocracia y democracia. En contra de la tiranía, la aristocracia se aliaba con el pueblo, al que convenientemente le eran otorgados una serie de derechos. El pacto permitía que se consolidara un régimen más abierto y, sobre todo, más justo, pues, aunque las clases altas seguían acaparando los puestos más importantes, las clases bajas controlaban el funcionamiento de todo el proceso. Mediante el paso de la *eunomía* (principio aristocrático) a la *isonomía* (igualdad de los ciudadanos respecto a las normas), la condición de ciudadanía superaba en este caso obstáculos privilegiados como podrían ser los del linaje o del grupo étnico. Otra novedad del mandato de Clístenes tiene que ver con la ley del ostracismo (que funcionó durante el siglo V), según la cual la Asamblea tenía cada año la potestad para desterrar de la polis a un hombre durante un período de diez años. La ley solía aplicarse a políticos y se ponía en marcha cuando se consideraba que uno se desenvolvía más allá de sus atribuciones permitidas; su finalidad era evitar abusos de poder que pudieran poner en peligro la democracia. Sin embargo, con esta ley se cometieron también no pocos abusos, pues de fondo latía una pulsión exasperada de igualación a todos los niveles. Cercenar una posición de preeminencia tiene sentido cuando ésta amenaza el *statu quo* democrático, pero no cuando lo que se da es puro y simple resentimiento.¹

¹Cicerón, en línea con Aristóteles, señalaba que una igualdad radical puede llegar a impedir el justo reconocimiento del mérito.

La época Pericles fue la más importante para el modelo ateniense. La timocracia, generalmente favorable a la aristocracia, comenzaba a decantarse hacia formas cada vez más democráticas. En este sentido, Pericles aplicó lo que se ha dado en llamar "democracia radical", que no es otra cosa que una mayor participación de la ciudadanía en la política. En la práctica se anulaba la división de poderes, de modo que la Asamblea popular asumía todas las funciones (legislativas, ejecutivas y judiciales). Pericles llevó a la democracia ateniense a su máximo esplendor, pero su muerte significó un claro declive, al quedar el poder en manos de demagogos populistas. Su sistema funcionaba por las especiales cualidades demostradas por su líder, pero la muerte de éste y su sustitución por hombres menos capaces provocó una decadencia imparable. Según Rodríguez Adrados (1988), las claves del gobierno de Pericles fueron varias: por una parte, un consistente arraigo del principio de igualdad (*isonomía*), que es la base de la convivencia ciudadana y que también se combina con el prestigio; otra característica importante fue el equilibrio que se daba entre ley y libertad, y es que, a diferencia de lo que sucedía en Esparta, que privilegiaba la primera en franco detrimento de la segunda, en Atenas se tenía una desarrollada conciencia del valor de la libertad, tratándose de no sacrificarla en aras de imperativos como la ley y el orden. Tal era la importancia que la libertad tenía para los atenienses que se inventó la *parresía* (libertad de expresión), necesaria para que la Asamblea pudiera funcionar con un mínimo de democracia, pues gracias a ella todos sus miembros podían expresarse sin trabas. En Atenas también se combinaba el trabajo privado con la dedicación a lo público (*isocracia*); hasta ese momento la dedicación a la comunidad política era algo exclusivo de la aristocracia, pero este derecho se amplió para que toda la ciudadanía pudiera desempeñar las tareas públicas.

Los ciudadanos de Atenas controlaban el sistema judicial de los tribunales con jurado, a la que vez que dirigían el sistema político del Consejo, la Asamblea Principal (el comité del Consejo) y la Asamblea. La exigencia de igualdad hace que los cargos de magistrado

ya no se elijan, sino que son sorteados entre una serie de candidatos previamente seleccionados. La premisa de esta decisión tenía que ver con un intento de limitar el acceso de miembros de la clase aristocrática al poder judicial (aunque también para evitar casos de sobornos). En la línea de participación directa señalada anteriormente, cada ciudadano tenía el privilegio de poder asistir a las reuniones de la Asamblea, que se consideraba como la base y representación de la ciudadanía democrática ateniense. Allí se trataban asuntos de todo tipo, tanto importantes para el conjunto de la polis como más particulares. Por ejemplo, elegía a los generales, otorgaba vigencia a las leyes, rendía cuenta con los servidores públicos, etc. Las clases más numerosas, la rural y la urbana trabajadora, eran las más representadas, y por ello su peso a la hora de votar resultaba decisivo. La consecuencia de todo este proceso es que Atenas no era gobernada por una casta profesional de políticos, sino por la ciudadanía misma; la política se elaboraba en sentido de abajo hacia arriba. Por otra parte, un problema del sistema tenía que ver con la inexperiencia de los ciudadanos en política, que trataba de paliarse con una gran cantidad de trabajo (reuniones, asambleas, etc), mediante el cual pudiera adquirirse una cierta experiencia práctica. Sin embargo, y a pesar de ser una democracia como no había existido ninguna hasta ese momento, no podemos comparar a la Atenas clásica con las democracias actuales. Entre otros motivos, hay que resaltar que la condición de ciudadano no alcanzaba a toda la población, pues se encontraban excluidos de derechos políticos las mujeres y los *metecos* (extranjeros), mientras que los esclavos también carecían de derechos civiles.

Aristóteles fue el autor que primero formuló una tesis completa sobre la idea de ciudadanía (y, en general, es el primer teórico de la democracia). Como por todos es sabido, para este pensador el hombre es un *zoon politikon*, es decir, un animal cívico o político (en muchas ocasiones se suele utilizar esta última traducción, aunque sería más adecuada la primera), y eso quiere decir que sólo puede desarrollarse plenamente en el interior de su comunidad social y política. No sólo en el caso del

hombre podemos hablar de comunidad, pero sí es cierto que la comunidad humana tiene unas características muy particulares. Aristóteles, según el cual las dos formas más importantes de comunidad son la familia y la ciudad,² incide en el impulso comunitario que todo hombre lleva dentro de sí: "La ciudadanía supone una cierta comunidad" (Aristóteles, 2000); vivimos con los demás y eso todo ciudadano siempre debe tenerlo en cuenta. La convivencia es una necesidad: "el que no sabe vivir en sociedad es una bestia o un dios". Pero para vivir en sociedad necesitamos de la ética y de la moral, únicas vías para poder conocer y desarrollar la virtud ciudadana. Y es que sin virtud el hombre "es el animal más impío y más salvaje, y el peor en su sexualidad y su voracidad. La justicia, en cambio, es algo social". El objetivo superior de todos los ciudadanos debe ser el mismo: la seguridad de la *polis*. Recordemos que en Grecia se llamaba idiotas (*idios*) a aquellas personas que se desentendían de lo público para preocuparse sólo por su interés personal. En Aristóteles el ciudadano se define "por participar en la administración de justicia y en el gobierno", no por su lugar de residencia. Pero la *polis* está por encima del ciudadano, pues a éste le otorga el sentido de su participación, a la vez que reconoce los derechos y la condición de ciudadanía. Aristóteles señala también una cuestión importante: a veces la ética no coincide con la política, y podemos encontrar a ciudadanos que no sean "hombres buenos" y a la inversa. Pero sólo conjugando ética y política puede darse una educación completa y correcta del ciudadano. Sólo en la *politeia* pueden llegar a coincidir el buen ciudadano y el hombre bueno. El ciudadano en sentido pleno tiene que participar de las magistraturas, formar parte de la ejecución de la política; por tanto, los niños (o los obreros), por ejemplo, a pesar de ser ciudadanos, lo son de manera imperfecta.

El mismo Aristóteles fue un pensador que se mostró muy crítico con los excesos demagógicos de la democracia ateniense. Un punto decisivo de su análisis crítico tiene que ver con el hecho de que la democracia, que

en su funcionamiento formal puede resultar bastante acertado, cuenta con una falla esencial: la competencia de los individuos que llevan a cabo la tarea que la fundamenta y caracteriza. Es en esa parte práctica cuando, según Aristóteles, la democracia falla, pues ésta no tiene en cuenta la mediocridad de gran parte de los ciudadanos que participan en ella. Según este planteamiento, una ciudadanía que esté poco preparada intelectual y moralmente para llevar a cabo su rol no podría conseguir que la democracia sea un sistema viable ni válido. La pulsión de igualación a cualquier precio (que hemos visto anteriormente con el caso de la institución del ostracismo) también tendría algo que decir en esto, pues ella implicaría que se deje de lado, en determinadas situaciones, el punto de vista del experto en alguna cuestión concreta para acabar asumiendo la perspectiva de la masa, que no tiene por qué saber del tema. Sin embargo, no podemos decir, a diferencia del caso de Platón, que Aristóteles esté en contra de la democracia; simplemente defendía un modelo democrático que añadiera ciertas correcciones.

2.1.2. Modelo espartano

A pesar de ser el que menos importancia ha tenido posteriormente, el modelo político espartano fue predominante en su época, además de tener una gran importancia en las obras de Platón y Aristóteles. Algunos autores consideran incluso que el concepto de ciudadanía nació en Esparta antes que en Atenas. Hay que separar, en cualquier caso, lo que es el concepto en sí de las atribuciones que implica en cada caso, pues no fueron las mismas en Esparta que en Atenas, ni mucho menos. Para empezar, el modelo espartano era una timocracia, que, como se ha dicho, es un sistema mixto que engloba las clases censitarias y la aristocracia. Por otra parte, y esto es más importante todavía, Esparta adoptó, y siguió siempre, una política de conquistas que convirtió a las virtudes militares en lo más importante para sus ciudadanos.

Aunque menos numerosos que en el caso ateniense, en este modelo también encontramos personajes decisivos para su puesta en marcha. Es el caso de Licurgo (s. VIII a.C.), que se convirtió en el artífice del modelo espartano que conocemos. Entre

²La soltería era algo mal visto en Atenas, pues en cierta forma atentaba contra los intereses de la *polis*. El suicida también era mal visto por la *polis*; era acusado de *atimia*, pues se interpretaba que su muerte voluntaria atentaba contra la voluntad comunitaria.

otras cosas, cambió el sistema de gobierno de dos reyes por el de Asamblea y Consejo de ancianos, consolidándose un modelo socioeconómico basado en la opresión, sobre todo de los *hilotas*, condenados a la esclavitud. Se crea también una élite militar, formada por "espartiatas", que ostentaba el estatus de ciudadano (se los llamaba los *homoioi*, los iguales), y cuyas obligaciones eran pocas pero exigentes: tareas de gobierno y defender la *polis*. Su mantenimiento dependía, dado que no trabajaban, del sometimiento de los *hilotas*, pues en Esparta se consideraba que ciudadanía y trabajo manual eran cosas incompatibles. Los espartiatas eran sometidos a un régimen severísimo de entrenamiento militar que combinaba lo físico con lo psicológico; los castigos ante cualquier infracción eran durísimos. De esta manera, las virtudes que la *polis* promocionaba siempre tenían que ver con lo militar y la camaradería inherente a la casta guerrera. Por ello se fomentaban las relaciones grupales a partir de banquetes comunes, entrenamientos colectivos, etc.; se consideraba virtuoso el valor en el campo de batalla, la lealtad a la polis y la entrega. En Esparta nada estaba por encima de la *areté* (virtud) de la disciplina guerrera, quedando la formación intelectual en gran parte relegada. También en este modelo, al igual que en Atenas aunque con elementos diferentes, se consideraba el bien colectivo por encima del interés individual. Eso significaba una evolución desde la época más antigua de Homero, en la cual los héroes luchaban por su propia gloria, mientras que en este nuevo contexto de la Grecia clásica se luchaba por la polis común. Esparta tenía como finalidades defender el orden y la estabilidad (*eunomia*), y todo lo demás se vinculaba a ello. Orden y estabilidad son cosas que todo sistema político pretende y necesita alcanzar, de una o de otra forma, pero en Esparta se vivía una obsesión muy fuerte con respecto a estos objetivos.

Aristóteles cree que Esparta es un ejemplo negativo en lo que respecta a la convivencia ciudadana. En su obra recuerda que Esparta llegó a contar con 1.500 jinetes, 30.000 hoplitas y únicamente unos 900 ciudadanos. El sistema, evidentemente,

acabó desmoronándose, víctima de este desnivel entre privilegiados y los que no lo eran.

2.2. Roma

El modelo representado por Roma, a diferencia del griego (tanto en su vertiente espartana como en la ateniense), mucho más concentrado en el tiempo, ha mantenido una prolongada vigencia (material o teórica) durante unos quince siglos. Sea considerada como una forma de gobierno democrática o no desde el punto de vista de la actualidad (recordemos que república y democracia no siempre son la misma cosa), lo que no puede discutirse es que ha permitido mantener un camino que es el que nos ha conducido al momento en el que nos encontramos.

El modelo romano no fue estático, sino que evolucionó en varias y diferentes fases. En la primera, los Graco (Tiberio y Cayo), creadores del partido popular, llevaron a cabo una serie de reformas que se basaban en elementos democráticos pero también en otros de corte más demagógico. Por ejemplo, Cayo amplió la ciudadanía a los latinos que vivían en la misma península itálica o en las colonias. Posteriormente, el general Mario, nombrado cónsul el año 105 a.C., lleva a cabo una extensión de la ciudadanía a todos los miembros del ejército, que eran de procedencias muy diversas. Después de una sublevación del año 90, la condición de ciudadanía fue ampliada a todos los pueblos itálicos.

La época que significa el tránsito al modelo de Principado y su consolidación fue la más importante de todas. Tras las dificultades motivadas por la constitución en el año 56 del llamado Triunvirato (formado por César, Pompeyo y Craso), el Senado escoge como cónsul único a Pompeyo (Craso ya había muerto), que se convierte en el primer *Princeps* (después le seguirían César y Octavio). De cualquier manera, y aunque esta solución era en principio circunstancial, acabó convirtiéndose en algo permanente. En el Principado se resolvió el problema de tener en el Imperio dos códigos legales: uno para los ciudadanos romanos (que incluía a los pueblos itálicos) y el otro para los habitantes de los pueblos conquistados.

Básicamente, el modelo romano implicaba la creación de distintos grados de ciudadanía. Por ejemplo, se permitía a los esclavos que en algún momento pudieran conseguir esta condición, y también podían tener acceso a ella individuos pertenecientes a las tierras conquistadas por el imperio. Un punto de inflexión para la creación de una ciudadanía romana se dio en el año 494 a.C., cuando las protestas de los plebeyos en el monte Aventino permitieron establecer un pacto con los patricios. Como resultado de este acuerdo se comenzaron a nombrar los primeros Tribunos del Pueblo, que otorgaban a los plebeyos una cierta protección contra abusos e injusticias.

El modelo romano se transmitía por vía paterna, de modo que cualquier hijo de ciudadano obtenía nada más nacer, de forma automática, el estatus de ciudadanía. El emperador Augusto ordenó que se establecieran controles en este sentido, como fue el caso de un registro escrito, que en la práctica era un "certificado de ciudadanía". De esta manera, el ciudadano vivía bajo la esfera del derecho romano, tanto en la vida privada como en la pública.

La condición de ciudadanía implicaba una serie de derechos y también, como es natural, de obligaciones: bajo la esfera de los deberes se incluían, básicamente, la realización del servicio militar y el pago de determinados impuestos; en cuanto a los derechos, el que tiene que ver con pagar menos impuestos que aquellos que no eran ciudadanos era el más destacable fuera del ámbito estrictamente político. También un ciudadano podía realizar diversas cosas: casarse con cualquiera que perteneciera a una familia a la vez ciudadana; negociar con otros ciudadanos; un ciudadano de provincia podía exigir ser juzgado en Roma si entraba en conflicto con el gobernador de la provincia de residencia, etc. En el ámbito más político, la ciudadanía implicaba tres tipos de derechos: votar a los miembros de las Asambleas y a los magistrados, poseer un escaño en la Asamblea y poder convertirse en magistrado. Pero, como señala Derek Heater,³ no todo se reducía a algo formal, sino que funcionaba algo más profundo: "detrás de las obligaciones específicas que conllevaba la ciudadanía se encontraba el ideal de virtud cívica (*virtus*),

³Heater (2007) es una obra muy útil para entender el desarrollo histórico de la idea de ciudadanía.

que era similar al concepto griego de *areté*" (Heater 2007: 63).

Un elemento específico del modelo romano es que el poder político no estaba ni mucho menos tan repartido en Roma como en Grecia. En el período de la República el poder residía en el Senado y en los cónsules, mientras que durante el Imperio la figura del emperador era la que más atribuciones acaparaba. A pesar de la escasa capacidad política con que contó la Asamblea popular, el título de ciudadanía contó en Roma republicana con bastante prestigio. Los derechos que confería no eran tantos, en cantidad y también en calidad, como los que tenían que ver con las *polis* griegas, pero pertenecer a la realidad romana era motivo de orgullo, como puede verse en la declaración "Civis Romanus sum" (soy ciudadano romano); en este caso podríamos decir que la condición de ciudadanía imprimía en el individuo unos atributos más vinculados al reconocimiento social que una efectividad de ejercicio sociopolítico. Otra diferencia con respecto a la realidad griega tiene que ver con las dimensiones territoriales de la condición de ciudadanía: en este caso los límites de la ciudadanía romana se extendieron más allá de la capital imperial, y esa extensión, como todo el mundo sabe, fue infinitamente superior al de las *polis* griegas. Roma nació precisamente como una ciudad-estado, pero la rapidez de sus conquistas alteraron radicalmente su naturaleza.

En el año 338 a.C., con motivo de sus ya múltiples conquistas, Roma puso en funcionamiento un nuevo tipo de ciudadanía, de segunda clase, una especie de semiciudadanía, que no implicaba los mismos derechos que los de la de primera clase. Por ejemplo, el derecho al voto no estaba incluido, lo que, entre otras cosas, impedía que uno pudiera convertirse algún día en magistrado. También, para evitar conflictos con pueblos vecinos que ambicionaban la ciudadanía romana, y como modo de obtener su lealtad, se aprobó la llamada *lex Julia* (90 a.C.), que otorgaba una ciudadanía recortada a cientos de miles de personas de toda la península itálica; "La ciudadanía romana era ahora algo parecido a un estatus 'nacional', en ningún caso limitado geográficamente a la ciudad de Roma" (Heater 2007: 69). Julio César introdujo la condición ciudadana también en

las tierras galas del norte de lo que ahora es Italia (la llamada Galia Transalpina), pero aplicó medidas de similar estilo en el propio interior de sus fronteras, como es el caso de los médicos, que obtuvieron en este mandato el derecho al voto.

En la época del principado, se produjeron tres fases en las que la ciudadanía aumentó en número:

1. Entre el 27 a.C. y el 14 d.C., cuando Augusto otorga la condición ciudadana a los soldados que, no siendo ciudadanos, finalizaban su actividad militar. En esta época aumentó el censo electoral.

2. Durante los reinados de Claudio (41-54) y de Adriano (117-138). El primero otorgó la ciudadanía a muchos no itálicos, además de animar a los galos a formar parte del Senado y a ocupar cargos públicos. Sin embargo, en esta época las diferencias de clase, entre los de clase superior (*honestiores*) y los de inferior (*humiliores*), eran mayores que nunca.

3. La tercera fase es la más importante. El emperador Caracalla (211-217) promulgó la Constitución Antoniana (o Decreto Antoniniano) el año 212, que se convirtió en la ley más importante y reconocida relacionada con la ciudadanía romana. Mediante este edicto la condición de ciudadanía ampliaba los límites geográficos y alcanzaba a la totalidad de los habitantes libres del Imperio. Se conseguía así integrar el *ius gentium* (derecho internacional) dentro del *ius civile* (derecho civil). La ciudadanía alcanzaba su máximo nivel de igualdad y amplitud, lo que determinó una cierta pérdida de valor simbólico (anteriormente señalado en el caso de la proclamación del *Civis Romanum Sum*), pues, al estar al alcance de cualquiera, la ciudadanía ya no permitía defender planteamientos elitistas de ningún tipo por parte de quienes la hubieran obtenido. También se reconocía de alguna manera la doble ciudadanía (romana y cosmopolita) que defendían los estoicos, pues el concepto de ciudadanía se adaptaba a un espacio político en cierta forma mundial (para los romanos el Imperio alcanzaba las dimensiones del mundo conocido).

2.3. El cosmopolitismo estoico

En los últimos tiempos ha cobrado cierta relevancia, en la cuestión de la ciudadanía, el estoicismo griego y romano (desarrollado en tres etapas distintas, que podemos situar en el 300 a.C., en el 100 a.C. y en el 100 d.C.). Su propuesta cosmopolita sólo desde hace relativamente poco se está considerando y estudiando seriamente como la base teórica de una propuesta sobre la ciudadanía adaptable a nuestra contemporaneidad. En ocasiones se ha citado a Diógenes el Cínico como uno de los impulsores del estoicismo político, sobre todo por su máxima "soy cosmopolita", aunque en ella había más de crítica a los localismos que de defensa de un modelo positivo. Tal vez sea Zenón de Citio (que vivió, aproximadamente, cerca del 300 a.C.) el principal impulsor de un proyecto de ciudadanía cosmopolita que englobaba ética y política, y cuya idea iba más allá de los límites legales que funcionaban en la política de ese momento. La fraternidad universal, en el modelo estoico, debía estar por encima de diferencias concretas; el motivo: todos los seres vivos participan por igual del "alma del mundo" y de una misma razón (*koinos logos*). Por ello, la humanidad vendría a ser un mismo cuerpo, de forma que el destino de cada hombre se encontraría unido inextricablemente al del resto. Las diferencias humanas, de tipo cultural o racial, bajo esta óptica, son relativizadas y trascendidas por un orden cósmico que lo unifica todo. Lo que une se pone por encima de las diferencias, y se juzgan éstas como rasgos artificiales adheridos a lo que es esencial. Esta consideración con el todo hace que la ética estoica sea particularmente respetuosa y no excluyente; también tiene su directa conexión con la política, pues, al ser considerados los hombres como iguales, se permite que todos tengan los mismos derechos. En consecuencia, conceptos como el de patria son relativizados por el estoicismo; la única patria verdadera sería aquella que no implica fronteras, la que no separa en sentido conflictivo. La especie humana es la referencia primera, significa el punto de partida para toda argumentación, ya sea política o moral. Estos principios, muy originales en su momento, constituyeron una

auténtica revolución moral, jurídica y política.

La elaboración moderna que se ha hecho del estoicismo ha provocado el desarrollo de una idea de ciudadanía mundial que pone en cierta manera en cuestión el poder del Estado. El monopolio del bien, el eje de toda decisión política, ya no lo poseen los Estados, de modo que el marco de legitimidad se amplía a niveles mundiales. Se rompe así, en cierta forma, con la premisa aristotélica que consideraba que el hombre únicamente puede pretender alcanzar la *areté* dentro de los límites de la *polis*. El Estado es importante, y también lo es la propia individualidad, por ejemplo, pero para el estoicismo lo prioritario es la humanidad en sentido general.

La meta buscada por el estoicismo, en lo que respecta a su versión romana, es la de la *res publica universalis* (comunidad universal de derechos, cf. Rubio Carracedo 2007), que sería la única que permitiría una completa realización del ser humano. La idea estoica de ciudadanía englobaría la ley natural y el derecho civil en su proyecto de ciudadanía universal (*kosmopolites*). De hecho, en este modelo se da una doble ciudadanía, la de la comunidad cercana y la comunidad universal, y eso no tendría por qué generar problemas de pertenencia o fidelidad; todo forma parte del círculo, y, por ejemplo, a nivel local se da una comunidad política, que es trascendida por una comunidad moral general; la pretensión es que la comunidad global de corte moral alcance un desarrollo pleno en el marco político. Se trata de la tesis llamada "de los círculos concéntricos" (atribuida a Cicerón): el primero rodearía la identidad del yo; el segundo al entorno familiar; el tercero a la comunidad local; después vendrían las comunidades regional, política, continental y, al final, la mundial, que sería la culminación del proceso. La dinámica está clara: "hay que llevar los círculos hacia el centro" (Heater 2007).

Uno de los autores más relevantes para el estoicismo fue nada menos que el emperador romano Marco Aurelio, cuyas máximas se reunieron en su obra *Meditaciones*. Escribe: "mi ciudad y mi patria; como Antonio que soy, Roma; como hombre que soy, el mundo" (Heater 2007). Otro autor conocido, Plutarco, afirmaba que deberíamos considerar "a todos los hombres

conciudadanos de una misma comunidad" (Heater 2007).

2.4. Transición hacia la modernidad

Hasta épocas bastante recientes no encontramos en absoluto que el tema de la ciudadanía haya tenido una importancia tan decisiva. Tras Grecia y Roma, ámbitos en los que la ciudadanía estructuraba fuertemente de una o de otra manera la vida cotidiana, en el mundo medieval prácticamente desaparece. La caída del Imperio Romano acabó en la práctica con la ciudadanía, pues la autocracia bizantina no le dio margen de maniobra; también, los pueblos bárbaros que conquistaron Europa se romanizaron progresivamente y adoptaron la fe cristiana. Al abandono de la ciudadanía corresponde el olvido de la idea de democracia, que, tras el experimento griego, es sustituida por otros modelos políticos menos igualitarios. A pesar de ello, la idea esencial de ciudadanía nunca pudo ser erradicada y permaneció hasta que, ya en épocas más recientes, fue redimensionada y puesta de nuevo en funcionamiento teórico y práctico. Otra dificultad importante para la cuestión estribaba en que el concepto de Estado, que era una invención también grecorromana, había desaparecido como tal.

2.4.1. Cristianismo y ciudadanía

La estructura jerárquica adoptada por la Iglesia católica no predisponía a que la ciudadanía pudiera arraigar con cierta fuerza. La caída del Imperio provocó que los obispos asumieran no sólo el poder espiritual sino también el político en cada diócesis. El cristianismo adoptó una posición poco mundana, en el sentido de que se despreciaba e infravaloraba la vida en el mundo material (como dice una famosa cita evangélica, "mi reino no es de este mundo", Juan 18, 36); la vida no es una finalidad en sí misma y, aunque tampoco se rechace el vivir en comunidad, no se valoran fuertemente algunos de sus aspectos más inmanentes. El cristianismo advierte de la inevitable corrupción que caracteriza al mundo temporal; el mundo verdadero, en este sentido, no puede ser el real, donde los hombres viven unos al lado de otros. Por tanto, éste, en cualquier caso, es un tránsito hacia el mundo espiritual, el único

verdadero, el “reino de los cielos” (Mateo 11, 11). Mientras que, como ya hemos dicho, en el mundo griego la virtud se daba en el ámbito de la *polis*, de la vida en común, en el cristianismo, aunque hay una fuerte vida comunitaria, no se trata en este caso de una comunidad política, sino religiosa, con todo lo que ello conlleva. La idea de justicia, por ejemplo, conecta en este caso con la dimensión divina, lo que no permite que prospere un sentido de lo justo que pretenda anclarse en una dimensión puramente humana, como es la que tiene que ver con la política.

San Agustín (s. IV-V) fue el autor que, dentro del cristianismo, dio un mayor peso a esta concepción, que ya partía de los orígenes de esta religión. La finalidad del hombre no consiste, según Agustín, en atenerse a los deberes ciudadanos, sino en rezar; el hombre debe relativizar el vínculo que lo une a los demás hombres (pues de ello sólo sacaría maldad) y tratar, por el contrario, de vincularse más con Dios. Sin embargo, Santo Tomás (ya en el siglo XIII) no es tan duro como Agustín al referirse a la realidad terrena, pues cree que ésta es, en cierta manera, la expresión de la voluntad divina; por tanto, no puede ser tan nociva y, en consecuencia, debería ser atendida de forma seria. En este cambio de actitud dentro del cristianismo fue decisiva la recuperación, por vía árabe y judía, de la figura de Aristóteles, olvidada durante muchos siglos en Europa.

2.4.2. Las ciudades-estado italianas

A finales de la Edad Media, en el norte de Italia se organizaron una serie de ciudades-estado independientes, desvinculadas de los Estados pontificios y de los modelos caciquiles reinantes, que llegaron a adoptar regímenes republicanos. Nacieron de esta manera las repúblicas de Florencia, Venecia, Pisa, Génova, Milán, Bolonia, Siena, etc., que contaban con autoridad propia tanto política como judicial, y que también prosperaron a varios niveles durante siglos; florecieron las artes, las letras, el comercio, etc. Prueba de su importancia es que, poco después, surgió en sus dominios nada menos que el Renacimiento. En cada caso se seguían criterios diferentes para conceder el estatus

de ciudadanía, pero una condición se repetía en la mayoría: la de poseer alguna propiedad en la ciudad correspondiente. Esto permitía que cualquier persona no nacida en la ciudad podía convertirse en ciudadano adquiriendo alguna propiedad. El modelo político era, más o menos, de democracia directa, pues los ciudadanos tenían la posibilidad de elegir a los miembros de las asambleas y de los consejos que estructuraban el Estado. Otro caso de zonas organizadas como ciudades-estado lo encontramos en Suiza, en los llamados cantones helvéticos, confederados desde el año 1291, destacando las repúblicas de Ginebra y de Berna, aunque su importancia fue inferior a las ciudades del caso italiano.

2.5. La era de las revoluciones

En el siglo XVIII cambia drásticamente el panorama relativo al principio de ciudadanía y, por extensión, a la política en general. La herencia de la Ilustración fue clave en este renacimiento de la democracia y de las luchas sociales, en esta vigorización que se imprimió a la esfera de lo político. Los principios que definían el funcionamiento de la política comienzan a cambiar, a la vez que se abre el ejercicio efectivo del poder. Por ejemplo, mientras que en épocas anteriores se remarcaba la importancia de las obligaciones, en esta nueva etapa histórica el lenguaje de los derechos cobra una relevancia que no volverá a perder, al margen de la efectividad o no de sus planteamientos. En este escenario se demarcan dos perspectivas de pensamiento que se convierten en las dos principales tradiciones políticas de Occidente, en pugna durante siglos: el republicanismo y el liberalismo (sobre los que se hablará más adelante). Este nuevo lenguaje de los derechos se acabaría plasmando, históricamente, en dos revoluciones decisivas: la americana y la francesa, proclamadas como Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776) en el primer caso, y como Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) en el segundo. No puede decirse que estas revoluciones representen respectivamente a cada una de las dos tradiciones anteriormente citadas, la

republicana y la liberal, pero sí que ambas son combinaciones de cada una de estas.

2.5.1. La Revolución Americana

La revolución americana se diferencia de la francesa, entre otros motivos, en que se creaba un nuevo Estado, los Estados Unidos de América, donde se pasó de ser súbdito británico a ciudadano estadounidense. Las trece colonias americanas que habían pertenecido al Imperio Británico se independizaron, primero con la Declaración de Independencia de 1776, y después con la ratificación de la Constitución (1789). A este último documento fueron añadidos, dos años más tarde, diez enmiendas (*Bill of Rights*), que tenían como objeto definir los derechos creados en la constitución federal. Hay que recordar que a esta unión las citadas colonias, o estados, llegaban con sus propias leyes e instituciones, lo que acarrea entre ellas no pocos problemas de coordinación. Sin embargo, todos los estados se unieron bajo un mismo acto: la puesta en cuestión de la soberanía británica, de cuyo Parlamento en Westminster no formaba parte ningún americano. De esta manera, los nuevos ciudadanos estadounidenses, conscientes de este déficit de representatividad, nacían con una importante conciencia política y eso fue aumentando en el futuro inmediato.

Los trece estados aprobaron, al margen de la Constitución, sus propios tratados, en los que se daba una decisiva importancia al tema de los derechos. En este sentido, la cuestión se trataba a mayor profundidad que en la Declaración de Derechos nacional, que se aprobó en el año 1791. El sujeto del que emanaban los derechos no era el Estado, sino el Creador, aunque sí correspondía al primero que estos derechos pudieran ser disfrutados. En esta lista de derechos se hacía hincapié en la libertad de expresión (de palabra e imprenta), indispensable para el funcionamiento de una sociedad emancipada en la que las antiguas jerarquías pretendían ser superadas.⁴ Sin embargo, hay uno que no aparece: el derecho al voto. Como señala Heater (2007: 141), “el

sufragio, singular en cada colonia hasta los más mínimos detalles, estaba, sin embargo, unido a la propiedad privada en todos los casos”. Otro aspecto típico de la ciudadanía política tiene que ver con el derecho a ocupar cargos públicos, y eso implica por necesidad unos criterios más excluyentes que en lo que hace referencia al voto. Sin embargo, en este caso apenas se exigía algún tipo de preparación específica. De esta manera, mientras que la ciudadanía civil estaba al alcance de prácticamente todos (se excluía, eso sí, a los esclavos), la ciudadanía política se encontraba más restringida. En la Quinta Enmienda se incluyeron dos tipos de derecho: el de no incriminarse a uno mismo y el de poder contar con adecuadas garantías procesales.

Se ha hablado mucho sobre cuál de las dos principales corrientes de la política moderna ha influido en mayor medida en la Revolución americana, cuyos líderes políticos más importantes (Jefferson, Franklin, Adams, Madison, Hamilton) eran a la vez pensadores. Heater señala que en cualquier caso no puede dudarse de la enorme influencia de las ideas republicanas cívicas de Maquiavelo y de las tesis de Locke en materia de derechos. Del autor italiano se adoptó su posicionamiento ético sobre la naturaleza humana, muy realista, lo que implicó que la Revolución americana fuera menos idealista que la Francesa, y, por ello, de aplicabilidad más efectiva.⁵ Por ejemplo, se consideraban de forma más positiva los intereses particulares de cada individuo, en perjuicio de un interés general maximalista; el gobierno, en consecuencia, no ostentaría tanto la función de expresar la voluntad común (coartando en consecuencia la que no se ajustara a ese fin general) como de mediar en el conjunto diverso de los intereses.

2.5.2. La Revolución Francesa

La Revolución Americana suscitó un gran impacto en tierras europeas, sobre todo en Francia. En cierta forma pudo funcionar como desencadenante de dinámicas que ya se habían impuesto en el “viejo continente”. En el caso de la Revolución francesa se toma como eje estructural del modelo político la

⁴Este punto de superación de antiguas jerarquías, que claramente establecía una ruptura con el modelo político del Imperio Británico, es remarcado repetidamente por Alexis de Tocqueville en su obra *La democracia en América* (1835, 1840).

⁵El modelo americano partía de premisas antropológicas más a la baja y, por tanto, imprimía expectativas más moderadas que el caso francés.

soberanía popular, es decir, que se hace más hincapié que en el caso americano (más encaminado a la representatividad) en lo que respecta al ejercicio directo de la democracia. El origen de esta circunstancia puede detectarse en la influencia que de cara al modelo francés jugó un pensador como Jean-Jacques Rousseau, que tanto subrayó la importancia de la voluntad general y de la movilización popular.

Una serie de derechos que se promulgaron a través de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) son: derechos civiles como la igualdad ante la ley, el fin del sistema de detenciones discrecionales o la libertad de expresión. Se trataban también las defensas que tenía el ciudadano ante el sistema judicial, además de la forma en que podía perderse la condición de ciudadanía. La formulación de los derechos políticos, sin embargo, fue mucho más controvertida. Una medida importante la encontramos en la decisión tomada por la Asamblea Nacional, en el año 1790, según la cual se eliminaban totalmente los diferentes títulos de rango social. De esta manera, todo el mundo pasaba a ser un ciudadano (*citoyen*), al menos en la teoría. También, las minorías religiosas más destacadas, como es el caso de los hugonotes, obtuvieron algunos derechos civiles. Aunque no poseían derechos de tipo político, se discutió sobre la conveniencia de concedérselos a tres colectivos más: judíos, esclavos y mujeres. Con la intención de fomentar entre la población un sentimiento de unidad, se celebraron en todo el país ceremonias cívicas, entre las cuales podemos señalar la plantación de los "árboles de la libertad" o diversos espectáculos teatrales, aunque su efectividad resultara discutible. El cambio de Constitución se expresó claramente en la cuestión de la ciudadanía; mientras que en la época del depuesto Luis XVI tenía escaso contenido, en la nueva era republicana se le daba un desarrollo explícito. Sin embargo, esta Constitución nunca pudo llevarse a la práctica.

Emmanuel Joseph Sieyès es otro pensador que influyó decisivamente en el desencadenamiento y desarrollo de la Revolución francesa, sobre todo por su punto de vista sobre los derechos del

hombre y del ciudadano. Dicho autor distingue entre los derechos civiles o naturales ("ciudadanía pasiva") y los políticos ("ciudadanía activa"), dejando a los segundos sólo para un reducido número de personas, mientras que los primeros deberían encontrarse al alcance de todos. De esta manera, las mujeres quedaban fuera de los derechos políticos. Este punto de vista alcanzó una gran aceptación en la Asamblea Nacional a la hora de decidir quién tenía derecho al voto (más adelante se dio la circunstancia altamente significativa de que, tras el golpe de Termidor, la Constitución del año 1795 llevó a cabo una drástica restricción del derecho al voto, pasando el número de electores de cuatro millones a únicamente cien mil). También se añadió otro criterio excluyente, en este caso de tipo económico (es decir, del que podía pagar determinada cantidad de impuestos). El sistema de voto era indirecto, y en él los ciudadanos activos elegían a los electores, que eran capaces de pagar una mayor suma de impuestos.

Maximilien Robespierre, líder del Club Jacobino y durante un tiempo director del Comité de Seguridad (en ocasiones llamado de Salud o de Salvación) Pública, estaba comprometido con el ideal "rousseauiano" de la voluntad general, además de con el ideal de virtud pública. Su famoso lema "Libertad, igualdad y fraternidad" acabó personificando el espíritu de la Revolución, pero, comprometido con la política del terror, que segó miles de vidas, acabó sufriendo también la misma suerte. Se manifestó contra las restricciones del voto, pues consideraba improcedente la separación entre ciudadanos activos y pasivos formulada por Sieyès; la igualdad proclamada por la Declaración de Derechos no permitía legitimar este tipo de decisiones. Su empeño en este sentido se vio abocado al fracaso, aunque también cayó en una dinámica de exclusiones en cuanto a la cuestión ciudadana, con una concepción rigorista de la virtud ciudadana que la llevó a diferenciar entre los "políticamente justos", es decir, los verdaderos ciudadanos, y aquellos que representaban lo contrario, los "políticamente injustos". La consecuencia de ello era que los que carecían de virtud cívica debían ser conducidos a ella por la fuerza;

una expresión letal de este modo de proceder fue la tristemente célebre guillotina. Robespierre vinculaba el terror a la virtud: "la virtud, sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente" (Heater 2007).

2.6. Ciudadanía en la contemporaneidad

2.6.1. Ciudadanía y nacionalidad

La relación entre ciudadanía y nación ha sido complicada. Aunque pensadores como Jürgen Habermas aseguran que "la ciudadanía no ha estado nunca ligada conceptualmente a la identidad nacional" (Heater 2007: 162), a partir del siglo XVIII comenzó a identificarse ciudadanía con Nación, en el vínculo mismo que les otorgaba el Estado. No pretendemos decir con esto que su contenido conceptual fuera el mismo, sino que la ciudadanía se definía a partir de la hegemonía de la idea de Nación. En la Revolución francesa, al interpretarse la Nación con criterios políticos, sí que se dio una fuerte identificación entre estos dos conceptos. También en la Declaración de Derechos se afirmaba que la Nación era la depositaria de la soberanía. Los avances que en materia de ciudadanía se llevaron a cabo con las dos Revoluciones citadas se vieron en cierta forma lastrados por esta preeminencia de la idea de Nación; la lealtad primordial se ceñía a lo que tiene que ver con ella (es decir, con cosas como el 'amor a la patria' y similares aspectos emocionales), mientras que la ciudadanía quedaba como un complemento. Las características de la situación francesa, es decir, una idea de Nación ya definida y sedimentada por la historia, es algo que no se daba en el caso americano, caracterizado por una considerable emigración de origen europeo (se ha llamado en no pocas ocasiones a EEUU una 'nación de naciones'). Es por este motivo de pluralidad de origen, con lo que supone identidades culturales distintas, que los EEUU supusieron una apertura a la ciudadanía nacional. Para poder acceder a la condición de ciudadanía se debía uno someter a dos pruebas: un examen político-cívico, que trataba de evaluar el conocimiento que se tuviera de la constitución; y un examen de alfabetización.

En EEUU, Gran Bretaña y Francia, durante el siglo XIX, legalmente la

ciudadanía implicaba la nacionalidad (dejando para cada caso concreto cómo se definiera ésta), pero en Alemania la situación era más complicada, en parte por la división del país (que duró hasta el año 1871), y también por la idea de *Volk* (por *Volk* se entiende un pueblo unido alrededor de una esencia común natural). Esta tesis significa que toda persona ya nace con una nacionalidad y ésta no puede ser cambiada durante su vida; el *Volk* es algo relacionado con la sangre, no un concepto legalista y contingente, y en el caso de Alemania las relaciones entre ciudadanía y nación cultural implicaban prácticamente una afinidad absoluta. En 1913 se aprobó una ley que permitía a todos los alemanes, vivieran donde vivieran, mantener la ciudadanía alemana. Más tarde, ya en plena hegemonía de Hitler, esta concepción del *Volk* permitió la creación de la Ley de Ciudadanía del Reich (1935), de carácter extremadamente excluyente, sobre todo en lo que respecta a la población de origen judío, como todos sabemos.

2.6.2. Los derechos de los negros americanos y de la mujer

En los EEUU llegaron a existir en algún momento cuatro millones de esclavos negros de origen africano. A mediados del siglo XIX, gracias a la iniciativa del presidente Abraham Lincoln, se aprobó la ley que ilegalizaba la esclavitud (lo que en cierta manera provocó la Guerra Civil Estadounidense, también llamada Guerra de Secesión, que se prolongó de 1861 a 1865⁶), aunque en la práctica los negros se vieron prácticamente sin una gran parte de sus derechos actuales hasta mediados del siglo XX. La lucha reivindicativa, fruto de una cada vez más extendida conciencia cívica, acabó con la segregación racial, obteniéndose una igualdad efectiva con los blancos. Poco a poco, los negros americanos se fueron incorporando a la sociedad civil.

Si bien las mujeres han padecido una situación negativa durante gran parte de la historia humana, sus derechos se han ido equiparando a los de los hombres gracias, en parte, al desarrollo de la idea de

⁶Aunque la Proclamación de Emancipación no fue aprobada hasta 1862, en plena guerra, las intenciones antiesclavistas de Lincoln ya estaban plenamente demostradas antes del enfrentamiento Norte-Sur.

ciudadanía en la modernidad. Recordemos que durante muchos siglos la ciudadanía se vinculaba a la propiedad privada y ésta se encontraba en manos de los hombres, aspecto que ha cambiado sólo recientemente. También ha tenido una decisiva influencia que el ideal de ser humano se ceñía en el pasado al género masculino. El derecho al voto fue otorgado por primera vez a las mujeres en 1893, en Nueva Zelanda, a la que siguieron poco después Australia, Finlandia, Noruega y algunos de los estados de EEUU.

3. Modelos de ciudadanía

A pesar de que el término ciudadanía funciona desde la Grecia clásica, no es hasta bien entrado el siglo XX cuando se trata de conceptualizar de forma sistemática. El responsable fue T.H. Marshall (1950), que trata de superar su equivalente romano (*cives*), al no ser ya viable desde la época de las revoluciones. La condición de ciudadanía abarcaría una serie de derechos, concretamente de tres tipos: los derechos civiles (concedidos en el siglo XVIII), los derechos políticos (siglo XIX) y los derechos sociales y económicos (siglo XX), que los individuos han obtenido al ser reconocidos por el Estado, ente que ha regulado legalmente estos derechos. Es por ello que la ciudadanía consiste básicamente en la forma de pertenencia de los individuos a una determinada comunidad política. Esta forma de ciudadanía es, al mismo tiempo, igualitaria y universalista. Marshall sostiene que en la ciudadanía se regulan las relaciones entre los individuos con el Estado, aunque éste último ostenta la posición fuerte, ya que es el que otorga los derechos a los individuos. En suma, el Estado es una fuente de reconocimiento.

Marshall también vincula dos condiciones con la figura del ciudadano: el derecho de sangre (mantener relaciones familiares con otros ciudadanos) y el derecho territorial (haber nacido en un estado-nación determinado). Según Rubio Carracedo (2007), lo más discutible de la concepción de Marshall es que prioriza una identidad cultural colectiva unívoca, es decir, un proyecto de integración de las diferencias en el grupo hegemónico. Como ya hiciera Sieyès durante la época de la Revolución

francesa, Marshall identifica ciudadanía con un Estado o Nación concreta, de modo tal que el ciudadano sólo puede serlo únicamente en el territorio de su Nación correspondiente.

La ciudadanía no es algo unívoco, en el sentido de que no se entiende de una única manera. En este recorrido histórico dicha circunstancia ha quedado suficientemente clara, y en la modernidad esta pluralidad no es una excepción. Ahora es tiempo de presentar los tres principales modelos de ciudadanía a partir de los que se ha configurado nuestra más reciente historia sociopolítica: el liberal, el republicano y el comunitarista (aunque hay algunos más, como el diferenciado, el multicultural, etc.).

3.1. Ciudadanía liberal

El modelo liberal de ciudadanía, hegemónico durante décadas, se caracteriza por defender los siguientes puntos principales:

a) Libertad: el liberalismo entiende la libertad como la no interferencia del Estado (no dominación) con respecto a la voluntad soberana del individuo. A este tipo de libertad se la conoce como "libertad negativa". Se entiende que únicamente es el individuo el ente que puede llevar a cabo el ejercicio de la libertad efectiva.

b) Uso instrumental de la moral pública: la moral se reserva para el ámbito privado, quedando reducida la moral pública a la esfera que establece la legalidad. Según este esquema, todo se basaría en una racionalidad estratégica que separaría claramente lo público de lo privado. Aunque para algunos autores liberales, como John Rawls o Ronald Dworkin, la moral pública es un elemento a considerar, aunque desde luego no a un nivel maximalista.

c) El individualismo es el elemento más importante de la ciudadanía liberal. Sobre todo por su reacción contra el despotismo del Antiguo Régimen, el liberalismo ha privilegiado fuertemente los derechos individuales y su esfera de acción. Por lo general, el bien individual queda por encima del bien común, y la finalidad del Estado es únicamente instrumental, es decir, permitir la libertad de los individuos, sin interferir con ellos. Los derechos individuales y sus inherentes proyectos subjetivos son el eje de

este modelo. Se muestra una férrea prevención de evitar la tiranía de las mayorías y las lesiones que se pudieran ocasionar con respecto a las libertades individuales.

d) Participación política: el liberalismo, sobre todo aquella interpretación más vinculada con el capitalismo industrial, basa la relación del individuo con la política a partir de la lógica del beneficio particular. Sólo el individuo es el que puede defender sus intereses, nadie más puede hacerlo, incluido (o sobre todo) el Estado. Su concepción de los derechos políticos es instrumental, y en los casos más extremos puede llegar a favorecer cierta pasividad ciudadana. Todo esto hace que el modelo liberal sea representacional, es decir, el ciudadano otorga la representación de sus intereses en una élite política de profesionales.

e) Neutralidad del Estado: como se ha dicho, el Estado debe quedar al margen de las morales comprensivas y de las concepciones particulares del bien, y por tanto no debe posicionarse o intervenir abiertamente en cuestiones éticas. Se distingue claramente entre lo público y lo privado, quedando en el ámbito de lo particular lo que tiene que ver con la multiplicidad sociocultural.

3.2. Ciudadanía republicana

Este modelo ha ido adquiriendo más relevancia debido a algunos problemas del modelo liberal, en la segunda mitad del siglo XX. De todas formas, aunque se plantee como una alternativa al citado liberalismo, no pocos autores consideran que es inevitable un acuerdo entre una y otra opción, un modelo mixto. Enlaza con el republicanismo clásico, aunque ha sabido adaptar en muchas ocasiones sus tesis a la modernidad. Sus autores más representativos son Habermas, Hannah Arendt, J.G.A. Pocock, Quentin Skinner o Philip Pettit.

a) Idea de libertad: cobra más importancia que en el caso del liberalismo el vínculo del individuo con la comunidad, aunque sin alcanzar los extremos del comunitarismo. El individuo puede desarrollar sus fines propios siempre y cuando no entren en clara oposición con el principio de lo público. Se da una

consideración positiva de la participación ciudadana en cuestiones políticas, precisándose un desarrollo de la llamada "libertad positiva". También se hace hincapié en la educación del ciudadano en las virtudes públicas. Las normas y valores se adoptan por medio de una deliberación permanente. Como ya se dijo en el contexto griego, la principal debilidad de la ciudadanía republicana consiste en una tendencia a caer en demagogias populistas.

b) Igualdad: el republicanismo no se conforma con un tipo jurídico-formal de igualdad, sino que exige una igualación más profunda que permita corregir todas las desigualdades posibles. En ocasiones, hace más hincapié en la igualdad que en la libertad, porque se considera que la primera es requisito indispensable para la segunda, y no a la inversa.

c) Justicia: el republicanismo enfoca la justicia hacia el ciudadano, de una manera en la que priman los "derechos del ciudadano" en lugar de los "derechos del hombre". No tiene una concepción *iusnaturalista* de los derechos (derechos inmutables), sino contractualista, con todo lo que ello implica.

d) Ciudadanía deliberativa y activa: se incentiva en este modelo la vertiente deliberativa de la discusión pública. El objetivo es que la ciudadanía pueda participar en estos procesos de interacción dialéctica o, en su defecto, que se mantenga bien informada del contenido de los mismos. Se pretende una participación general en la dinámica política (idea de deber cívico), pues a ello se vincula una posibilidad de realización de los individuos.

e) La educación del ciudadano: la idea principal es que el ciudadano-demócrata no nace, sino que "se hace", y por ello es preciso una educación formativa en este sentido. Se trata de que el ciudadano se instruya en lo que hace referencia a sus deberes cívicos y políticos, y a que mantenga una referencia al ideal cívico.

3.3. Ciudadanía comunitarista

El comunitarismo, como su propio nombre indica, privilegia la comunidad al individuo, poniendo por delante los vínculos de adhesión grupal con respecto a la libertad individual, y quedando el bien común por encima del pluralismo. Autores relevantes de

este modelo son Michael Walzer, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel o David Miller. Por lo general, el comunitarismo no parte, como sí hacen el republicanismo y el liberalismo, de unos principios definidos de lo que se entiende por justicia, sino que estos se dejan a la dinámica del consenso grupal. En los casos más dogmáticos, la lealtad al grupo viene impuesta, dejándose fuera de la comunidad a quien no acepta los criterios de la misma: "La deliberación cede a la autoafirmación de la mayoría hegemónica" (Rubio Carracedo 2007: 78). El comunitarismo acusa una "tendencia estructural a priorizar las razones de la comunidad sobre las razones de la libertad" (también el ejercicio de la pura voluntad antes que la razón misma), mientras que el liberalismo iría en la dirección contraria. En su versión maximalista, vendría a ser una especie de religión civil, en el sentido de que el término religión procede del latín *religare*, que significa 'reunir', y aquí nos encontramos con un tipo de unión de base excluyente y con tendencia a la unanimidad.

Todas las formas de comunitarismo plantean, bajo las reticencias al liberalismo individualista, una crítica severa y total de la modernidad, a la que ven como la responsable de la mayor parte de los problemas sociales existentes (desarraigo, violencia, etc.). La idea de fondo consiste en una recuperación de valores y vínculos que, se dice, ya no están vigentes. También se defiende una activa participación política, aunque al servicio de la identidad colectiva y sus intereses correspondientes. Políticamente, pues, el Estado no puede ser en este caso neutral (como es la finalidad del caso liberal), sino que debe intervenir en defensa del bien común de cara a preservar los valores y principios comunitarios.

El modelo comunitarista lleva al extremo las citadas reflexiones de Aristóteles sobre el vínculo individuo-comunidad, pues considera que no puede existir un yo previo a la constitución de la colectividad, al ser ésta la que genera y determina a los individuos que forman parte del grupo. La identidad colectiva se sitúa por encima de la individual, y, en consecuencia, no podría hablarse en este modelo de una auténtica

autonomía individual, pues sería la comunidad el ente principal.

El nacionalismo es uno de los casos más extendidos de comunitarismo.⁷ Básicamente, se estructura a través del esquema inclusión/exclusión, pretendiendo apuntalar un nosotros fuerte en el sentido antagónico, que marque (o absolutice) diferencias con aquellos que quedan fuera del cerco de lo propio. Lo democrático se vincula exclusivamente a la Nación, a la comunidad moral y su identidad, de modo que el sistema político debería limitarse, en general, a reconocer y dar marcos de expresión a la identidad colectiva hegemónica. Como ya se ha dicho, las variantes comunitaristas se caracterizan por representar respuestas agresivas a la modernidad, a esas nuevas formas de lealtad o vinculación que ya no se definen verticalmente pues no se heredan por vía familiar o por la clase social. Es decir, que para escapar al desarraigo moderno que relativiza o deshace las identidades nacionales, se pretende volver hacia atrás en sentido histórico, otorgando una renovada fuerza a los vínculos comunitarios. En suma, se trataría de rehabilitar formas tribales de convivencia, modelos heterónomos que primero Grecia y después la Ilustración habían puesto en entredicho. Contra ello señala Jürgen Habermas (artífice de la tesis del llamado 'patriotismo constitucional' y defensor de un tipo postnacional de ciudadanía) un punto fundamental, y es que "la ciudadanía no ha estado nunca ligada conceptualmente a la identidad nacional" (Habermas 1993). Por ello, en la concepción moderna de la ciudadanía (aquella que bebe del estoicismo) tienen los nacionalismos de todo el mundo a su principal adversario.

Una de las paradojas más delatadoras del modo de proceder de los nacionalismos consiste en que el individuo es absorbido casi por completo por su comunidad de pertenencia; de esta manera, la dinámica de grupo coarta y lesiona, de forma importante, el desarrollo autónomo de los individuos particulares. Paradójicamente, en un modelo que apela con celo extremo al reconocimiento de la diferencia (comunitaria), sin embargo a los miembros

⁷Para la especial relación entre nacionalismo y ciudadanía, véase Ovejero (2006).

del grupo se les restringe precisamente, y en algunos casos con cierta contundencia, ese mismo derecho (individual); mientras que se suele acusar al Estado de turno (por ejemplo, y bien cercano a nuestra experiencia, el caso español) de supuesta falta de tolerancia y pluralismo, de cara al interior de su comunidad, en su propia esfera de influencia, ese pluralismo que exigen a los demás no se manifiesta de manera alguna. Se exige tolerancia, como si el Estado democrático (español) fuera todavía dictatorial, pero no se sirven de ella cuando su hegemonía interna es puesta, aunque sea teóricamente, en discusión. La dialéctica mayoría-minoría se interpreta de forma distinta, cambia de criterios, en base a los intereses de cada caso, y eso, evidentemente, no es una forma de proceder ortodoxa ni equilibrada.

Otra variante destacada del comunitarismo es el comunismo, pero sobre él me extenderé poco, pues los abusos ligados a este modelo han quedado perfectamente claros a lo largo del siglo XX en los países que han adoptado como sistema político un régimen de este tipo. En algunas ocasiones se lee a gente que no entiende cómo ideologías en teoría tan opuestas como el comunismo y el nacionalismo tienen, en la práctica de la política mundial (también regional), unas afinidades tan fuertes. Estas afinidades, como se suele creer a veces, no son meramente instrumentales (es decir, que se unen para combatir a un mismo enemigo: el capitalismo), sino que atacan principios más arraigados en uno y en otro caso. Este punto de unión se da, precisamente, en el comunitarismo.

3.4. Ciudadanía diferenciada

En este modelo, representado por autores como Iris Young y Carole Pateman, se defiende una idea de igualdad interpretada a partir de lo colectivo, no tanto de lo individual. Se sostiene que siempre hay un grupo mayoritario que ostenta una posición dominante, y que en ese dominio siempre se da un elemento de injusticia. Por ello, se pretende en este caso la aplicación de concretas políticas diferenciales a favor de grupos minoritarios, es decir, modelos de "discriminación positiva" (políticas de cuotas) a favor de colectivos marginados de

una o de otra manera a lo largo de la historia (mujeres, negros, homosexuales, etc.). Se trataría, en el fondo, de medidas de desigualdad, cuya finalidad sería alcanzar una supuesta igualdad plena (toda forma de desigualdad siempre se cobija bajo ropajes que tratan de aparentar lo contrario, y en este escamoteamiento el eufemismo es su signo más definitivo).

El problema principal de esta propuesta es que se entiende la ciudadanía no desde un punto de vista en el que se privilegie lo común (lo común esencial, no lo común obligado), sino desde una sobredimensión de la diferencia. Como señala Rubio Carracedo (2007), otro problema inherente a las "discriminaciones positivas" es que deben tener un límite de tiempo y no convertirse en permanentes, si no se quieren lesionar principios como los de justicia o igualdad. Un caso revelador lo tenemos en las políticas de 'normalización lingüística' que se han aplicado en determinadas comunidades de España (Baleares y Cataluña, por ejemplo), que no parecen tener fecha de caducidad, dado que sus defensores nunca parecen satisfechos con los efectos obtenidos. El objetivo de estas medidas, en el fondo, consiste en lo que suele llamarse vulgarmente 'darle la vuelta a la tortilla', no en conseguir una igualdad efectiva, por la causa evidente de que no se defienden derechos (que, por definición, son universales, al alcance de todos), sino privilegios, auténticos tratos de favor (en suma: se pasaría de una igual inclusividad a una desigual segmentación). Otro problema que tiene esta concepción de la ciudadanía es que no permite entender las identidades desde un punto de vista racional, es decir, se sostiene que toda diferencia, por el hecho de serla, ya implica que debe ser defendida legalmente. Sin embargo, lo diverso, todo lo diverso, en sí mismo, no tiene porqué ser necesariamente algo positivo, al menos hasta el punto de que se deba promocionarlo desde el poder político.

3.5. Ciudadanía multicultural

Aunque tiene muchos puntos en común con el modelo anterior, se suelen considerar opciones distintas. Su autor más importante es Will Kymlicka, que defiende una propuesta de "pluralismo cultural". Se refiere a tres clases de grupos, con sus

correspondientes derechos específicos para cada caso:

a) los grupos desfavorecidos (mujeres, discapacitados, etc), que deben tener derechos especiales por un espacio de tiempo determinado;

b) grupos de inmigrantes y minorías étnicas o religiosas: son acreedores de derechos multiculturales, y además de forma permanente, por lo que mantendrían su identidad diferenciada;

c) minorías nacionales: exigen "derechos de autogobierno". Prefieren mayor grado de autogobierno que una representación mayor en el conjunto del estado.

Este modelo precisa de forma más ajustada que en el caso anterior la naturaleza de los rasgos diferenciales de cada grupo implicado, abogándose por políticas de reconocimiento fuerte de la diferencia. Uno de sus problemas es el que hace referencia a la casi completa absorción del individuo por parte de su grupo de pertenencia (en este caso, el punto en común también lo tendría con el modelo comunitarista); de esta manera, la dinámica de grupo coartaría de forma importante el desarrollo autónomo de los individuos particulares. Paradójicamente, como ya se ha señalado anteriormente, en un modelo que apela al reconocimiento de la diferencia, a los miembros del grupo se les restringiría precisamente ese derecho.

El politólogo Giovanni Sartori ha presentado en Sartori (2001) una crítica muy seria a este modelo político. Según Sartori, en demasiadas ocasiones se asimilan conceptos que en realidad presentan diferencias esenciales, como es el caso de multiculturalismo y pluralismo. Si por un lado el pluralismo defiende precisamente la pluralidad en la sociedad, es decir, que el hecho de que no exista una unanimidad es positivo, el multiculturalismo vendría a ser aquel modelo que llevaría a cabo un proyecto de promoción de las diferencias étnicas y culturales, en el sentido de una mayor potencialidad conflictiva y desestructuradora. La clave sería la siguiente: invocando la tolerancia (atributo del pluralismo), el multiculturalismo acabaría con el principio de tolerancia mismo, pues, en lugar de integrar en la diferencia (es decir, una integración que no significara una

homogeneización absoluta), se defendería en la práctica una desintegración multiétnica, una sociedad partida en mil fragmentos que no guardarían relación los unos con los otros, y en cuyo blindaje se perdería precisamente la idea del auténtico pluralismo. Una sociedad presidida por este modelo, además de ingobernable, difícilmente podría ser una sociedad democrática que contara con una ciudadanía saludable.

Aurelio Arteta sigue un punto de vista similar al de Sartori. Por ejemplo, cuando acusa al multiculturalismo de invocar en defensa de sus particularidades un "derecho a escapar al tribunal de la razón" (Arteta, 2008: 365). Se pretendería en este caso no enjuiciar ninguna postura, dejando como argumento de autoridad el simple apelar a la diferencia multicultural.

3.6. Ciudadanía postnacional

Jürgen Habermas es uno de los autores que más lúcidamente se ha dedicado a analizar la situación de la ciudadanía en nuestra contemporaneidad más inmediata. Para él, es necesario reconocer la realidad de unos estados postnacionales, que son, en suma, nuestros estados plurinacionales y también pluriétnicos. Estos nuevos estados, en contra de lo que pueda parecer en un principio, conducen a patrones de ciudadanía de tipo incluyente. Para ello, tal y como señala Rubio Carracedo (2007: 95), se "rompe con la estrecha vinculación marshalliana entre ciudadanía y estado-nación". La clave de este modelo la juega el llamado "patriotismo constitucional", pues sólo desde la Constitución, y no desde supuestas esencias nacionales, se puede conseguir una plena integración común de las diferencias existentes en la sociedad. Ella es la que establece y define las maneras por las cuales se consolidará el pluralismo, permitiendo así que nazca un nuevo tipo de ciudadanía, la postnacional.

Habermas se enfrenta con las teorías nacionalistas (comunitaristas) y sus concepciones mistificadoras del pasado. Defiende un modelo de republicanismo universalista en el que la lealtad constitucional sustituya las identidades nacionales. Es decir, no se trata de que se anulen estas identidades, sino que deben ser

sometidas a un proceso de reflexividad crítico por el cual el sentimiento debe ser superado mediante la razón. Cabe reseñar también que la propuesta habermasiana se ha llevado a cabo en la línea del proceso de construcción de la Unión Europea. En este sentido, a partir de los Acuerdos de Schengen (1985), se pone en marcha el camino que lleva a la elaboración de una ciudadanía europea, aunque de momento se haya quedado en un plano teórico. Habermas considera, de todos modos, que el camino más serio para poder alcanzar una plena vertebración europea es el modelo del patriotismo constitucional, en el que se superpone una ciudadanía europea (aunque sea, de momento, sólo a nivel simbólico) a cada una de las ciudadanía nacionales.

3.7. Cosmopolitismo cívico

Se trata de un modelo defendido por autores como David Held o Adela Cortina. Por un lado, Held apunta que se accedería al cosmopolitismo cívico a través de una democracia cosmopolita, mientras que en la interpretación de Cortina, la raíz de esta propuesta residiría en Kant, que pretendía llevar al terreno jurídico lo que sólo era estrictamente moral. La idea consiste en defender un sistema global de derechos y deberes de alcance universal que vaya más allá de aspectos como el lugar de nacimiento o de residencia de cada individuo; se trataría, en suma, de superar los particularismos de tipo esencialista. La propuesta de la autora Martha Nussbaum va en una dirección similar, aunque basándose más en la tradición estoica grecorromana, reinterpretando la teoría de los "círculos concéntricos" de modo que se sitúa como objetivo final el círculo cosmopolita (no el personal). La realización de la ciudadanía cosmopolita debe plantearse en términos temporales amplios, ya que de momento resulta muy complicado que los estados nacionales cedan una parte importante de su soberanía en aras de la creación de este modelo cívico.

4. Conclusiones

Como hemos podido comprobar durante este extenso recorrido histórico, la ciudadanía se ha ido abriendo paso en la historia aunque no siempre de forma

progresiva; su avance ha sido lento y costoso, pero de una manera o de otra se ha impuesto una presencia decisiva en nuestras sociedades, y a determinados y decisivos avances le han seguido no pocos retrocesos, aunque hoy en día podemos decir que estamos en un momento positivo para la cuestión. Hasta la época de las revoluciones la ciudadanía se mantenía articulada, en cierta forma, a partir de las directrices formuladas por el modelo greco-romano, pero más recientemente las opciones al respecto han aumentado en diversidad y, en algunos casos, también en profundidad. La mayor valoración de la idea de democracia que se da en la modernidad (fenómeno que, dicho sea de paso, se remonta al siglo pasado, concretamente después de la Segunda Guerra Mundial), el prestigio que le conferimos a sus atributos, ha provocado que, en consecuencia, la ciudadanía adquiera un papel más importante. En Occidente se da básicamente en la práctica un modelo mixto, a medio camino entre el liberal y el republicano (aunque encontramos casos también en los que funciona el sistema comunitarista, filtrado por las rendijas que deja abiertas el multiculturalismo generador de guetos). También se da un espacio en el que la ciudadanía estatal y la mundial entran en relación de coexistencia positiva. Como se ha dicho, igual que la democracia es un punto de partida, y no de llegada, en el sentido de que es algo que debe trabajarse continuamente, la ciudadanía implica una tarea activa en su defensa y en la ampliación de sus límites, en el ejercicio mismo de sus atributos. Una ciudadanía que no ejerce su condición de tal deja de serlo para convertirse en otra cosa; en tal caso, el ciudadano deviene en siervo, súbdito o esclavo.

Decíamos en la introducción que en Grecia comenzó todo, no sólo para la ciudadanía, sino también para algo que viene a ser otro nombre para la misma cosa: la filosofía. El tipo de reflexividad que comienza a desarrollarse en las polis griegas y al que ha dado en llamarse filosofía implica una apertura esencial, la revelación de una escisión, que es la que da pie a que se plantee la cuestión de la democracia y la ciudadanía (de la misma manera que puede plantearse la cuestión del ser). El giro que se produce en ese momento es decisivo y trascendental; como señala Castoriadis,

“casi todas las sociedades en casi todas las épocas se han instituido no en la interrogación sino en la clausura del sentido y de la significación. Para ellas siempre ha sido verdadero, válido y legítimo lo que estaba ya instituido y lo que había sido recibido, heredado, como instituido” (Castoriadis 1998: 114). De sociedades heterónomas, que se caracterizan por blindarse alrededor de una clausura del sentido, es decir, de la negación de toda interrogación sobre cuestiones fundamentales cuya significación aceptada es heredada o impuesta, pasamos gracias a Grecia a un proyecto (no siempre realizado) de sociedad autónoma que eleva la reflexión sobre lo fundamental a un decisivo nivel de importancia. La ruptura de la clausura se produjo históricamente primero en el contexto griego, y de esa escisión han bebido los distintos intentos posteriores de profundizar en la brecha (aunque, como se ha visto en el modelo comunitarista, también se pongan en marcha proyectos que significan un enorme paso atrás por cuanto tienen por objetivo prioritario un intento de cicatrizar la herida griega y blindar así lo que allí fue cuestionado por primera vez).

Se ha dicho en la introducción que el ciudadano moderno se ve obligado a estar decidiendo constantemente sobre todo tipo de cuestiones y problemas que la realidad le plantea. Esta situación puede entenderse de mejor manera al final de todo el desarrollo histórico que aquí se ha presentado, pues es cuando se percibe cómo las identidades grupales fuertes, aquellas que, como dice Sheldon Wohlin, obligan al individuo (no es él quien decide si forma parte de esas identidades), han sido deslegitimadas, con lo que han perdido parte de su poder de dominio. De esta manera, los ciudadanos tienen un margen más amplio de decisión más allá de aquellas identidades de las que puedan formar parte. Esta situación de apertura y libertad, totalmente insólita en la historia hasta ese momento de eclosión, se ha producido también gracias a otro fenómeno, en este caso de orden más filosófico: la idea de que no hay verdades absolutas, que ha arraigado con vigor en Occidente aunque a veces se haya malinterpretado. Quiero decir: por una parte se entiende que no existen (o al menos ya

no se las valora de manera absoluta) esas verdades que otorgaban soluciones para todo, ni un sistema que contenga un saber absoluto (de fondo late una cada vez más fuerte certeza de que la unanimidad es algo nocivo y peligroso⁸), pero a la vez queda claro que no todo vale (volvemos al problema entre la tolerancia y el multiculturalismo señalado anteriormente en referencia a Sartori). El mérito de la idea citada es que se abre todo un marco de posibilidades enorme para el debate y el diálogo ciudadano. Un debate en el que hay reglas (racionalidad, justificación, respeto, etc.), pero que permite unas posibilidades dialécticas y participativas muy estimulantes de cara a la cuestión ciudadana (y democrática) que nos ocupa. Y es que en el mismo concepto de ciudadanía se ponen entre paréntesis rasgos o atributos que implican una cierta tensión excluyente; la condición ciudadana unifica a todos en lo que se tiene de común, al margen de las diferencias de un tipo o de otro. No se niegan los atributos diferenciales, pero sí que se pone en cuestión el alcance de los mismos. El mayor enemigo de este planteamiento sería aquel sistema que precisamente excluya en sí mismo, en su estructura interna y también en su modo de proceder, este tipo de aperturas; definidas precisamente por su opuesto, por la idea de clausura, aquí encontraríamos las ideologías y las religiones en sentido fuerte.

Antes de finalizar, no me gustaría dejar de lado la actualidad más inmediata: últimamente ha calado en España el debate sobre la cuestión de la ciudadanía, a propósito de la implantación de una nueva asignatura de bachillerato llamada *Educación para la ciudadanía*.

La manera en la que se está desarrollando el debate público sobre esta cuestión ya nos dice mucho sobre la incapacidad que se evidencia en nuestro país

⁸Como señala Sartori (2001), las sociedades antiguas hasta el siglo XVII veían la unanimidad como algo positivo, y por tanto trataban de propiciar situaciones de unanimidad absoluta (recurriendo al uso de la violencia que fuera necesaria para ese fin). Hoy no vemos las cosas de esta manera. Ya el Talmud señala que las situaciones de unanimidad son artificiales, pues la diversidad que se da entre nosotros sólo permite que se llegue a una situación de unanimidad cuando la coerción y la fuerza han violentado la voluntad de los que escapaban al sentir mayoritario.

para poder hablar sobre determinados temas con un mínimo de racionalidad crítica. Parece que en España no se puede discutir prácticamente de nada (aborto, eutanasia, nacionalismo, etc.) sin que uno se encuentre automáticamente encajonado en la polarización maniquea que caracteriza nuestra vida política (y que va más allá de ella). Los medios de comunicación, hermanos siameses del poder político, tampoco ayudan mucho en la clarificación de este debate tan importante, y el resultado ha sido que la educación cívica se ha puesto abiertamente al servicio de la feroz lucha partidista.

La escenificación del debate ha sido la siguiente: por un lado, representado por el Partido Popular y determinados medios de comunicación, junto con la Conferencia Episcopal, nos encontramos con los habituales argumentos de aquellos que defienden el modelo liberal en su sentido más dogmático, es decir, aquel que se posiciona en contra de una reivindicación fuerte de una idea de ciudadanía ('libertad negativa', poca participación política); por el otro lado nos encontramos al gobierno del PSOE y sus satélites mediáticos (también algunos de los parlamentarios), que han evidenciado una irreprimible tentación de poner esta asignatura al servicio de un cierto adoctrinamiento político. El caso de la Iglesia ya es más sonrojante: que una institución que ha capitalizado durante siglos la educación estatal acuse ahora al Estado de 'adoctrinar' a los ciudadanos llama mucho la atención. El debate, si queremos que sea serio y productivo, no puede dejarse llevar por esos derroteros tan sectarios.

Para acabar, y teniendo en cuenta lo explicitado en este texto, ¿qué respuesta podemos dar a la pregunta de si es o no necesaria una educación en los principios de

la ciudadanía, un saber de la democracia? Hemos dicho que la democracia es una construcción cultural, no algo que se encuentre arraigado en nuestro código genético. Por tanto, no parece que uno lleve ya en sí mismos el saber de la ciudadanía, la idea de virtud cívica, etc., así que plantear que una educación cívica sea algo importante en nuestras sociedades no parece en absoluto descabellado. Como se ha dicho en varias ocasiones, la complejidad de nuestras sociedades nos aboca irremisiblemente a tomar de forma continua decisiones de calado político-social; todo aquello que antes nos venía dado por la tradición o la familia hoy en día ha perdido su poder legitimador, de modo que nos encontramos envueltos en la incertidumbre, presentándonos situaciones que nos obligan a manifestar un posicionamiento claro, en suma, a reflexionar sobre cada uno de nuestros pasos, ejerciendo nuestra libertad y responsabilidad. Por tanto, cada ciudadano debe ir construyendo su posición, su identidad, de forma particularizada. Una educación ciudadana debe tener como premisa clara su servicio público, en el sentido de que debe priorizar la explicación de principios antes que el fomento de conductas, es decir, que debe constituirse en un saber riguroso y de espíritu científico, no en algo muy cercano al adoctrinamiento.

¿Y qué pueden entenderse por principios? Básicamente esto: civismo, tolerancia, razonabilidad, sentido de equidad, capacidad reflexiva, etc. Arteta señala el *quid* de toda la cuestión, que aúna teoría con práctica: "Nuestra conducta ciudadana será correlativa a nuestra idea de la democracia" (Arteta 2008: 14).

Referencias

- Aristóteles (2000) *Política*. Madrid: Gredos.
- Arteta, A. (2008) *El saber del ciudadano. Las nociones capitales de democracia*. Madrid: Alianza.
- Castoriadis, C. (1998) *Los dominios del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, C. (1999) *Figuras de lo pensable*. Madrid: Cátedra.
- Cortina, Adela (1997) *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.

- Habermas, J. (1993) *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Heater, D. (2007) *Ciudadanía. Una breve historia*. Madrid: Alianza.
- Held, D. (1997) *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: Paidós.
- Marshall, T. H. (1998) *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.
- Ovejero, F. (2006) *Contra Cromagnon. Nacionalismo, ciudadanía, democracia*. Barcelona: Montesinos.
- Pettit, Ph. (1999) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (1996) *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Rodríguez Adrados, F. (1988) *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza.
- Rubio Carracedo, J.(2007) *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Madrid: Trotta.
- Sartori, G. (2001) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.