

# I

## *Hacia una teoría de la ciudadanía*

### *Civilidad: una virtud necesaria*

En la década de los noventa de este siglo xx próximo a expirar se ha puesto de actualidad un término tan antiguo como el de «ciudadanía» en esa área del saber que los anglosajones designan con el vocablo *Morals*, y que tiene por objeto reflexionar tanto sobre la moral como sobre el derecho y la política. Se multiplican las «teorías de la ciudadanía», y en los discursos morales, en el amplio sentido mencionado, mencionan las referencias a ella: ciudadanía política de los miembros de un Estado nacional, ciudadanía transnacional, en el caso de comunidades supraestatales como la Unión Europea, ciudadanía cosmopolita, como referente necesario de una república mundial<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Este capítulo y el sexto tienen su origen en una revisión y reelaboración profundas de «Ciudadanía social y multicultural».

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

<sup>2</sup> Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1977.

se aplica a las heridas de los injustamente tratados por la sociedad<sup>3</sup>. Asombra contemplar cómo un buen número de argentinos aplaudió la Guerra de las Malvinas, justamente en la época de los desaparecidos, y cómo banderas, himnos, vivas a la patria pueden hacer olvidar a sectores enteros de población que están siendo relegados diariamente. Por eso desde las exigencias de justicia resulta bastante más convincente la otra propuesta de Bell en el mencionado libro: el fortalecimiento del hogar público.

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

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

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

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

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

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

<sup>4</sup> Daniel Bell, ob. cit., cap. 6.

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

### *El liberalismo y los mínimos de justicia*

En este sentido se pronuncia expresamente una de las más relevantes corrientes de nuestro momento, el *liberalismo político*, y concretamente su máximo representante, John Rawls<sup>5</sup>. Según él, la tarea de la filosofía política misma consiste en elaborar una teoría de la *justicia* distributiva tal que pueda ser compartida por todos los miembros de una sociedad con democracia liberal. Si una teoría semejante se encarna en las instituciones de esa sociedad, los ciudadanos prestarán de buen grado su adhesión a unas instituciones que no hacen sino reflejar sus propias convicciones acerca de lo que es justo.

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

<sup>5</sup> John Rawls, *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

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

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

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

De aquí surge la hoy célebre distinción en el ámbi-

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

to ético-político entre *lo justo* y *lo bueno*, entre una concepción moral de la justicia, compartida por la mayor parte de grupos de una sociedad, y los distintos ideales de felicidad, que pretenden orientar la vida de una persona en su conjunto. Aquellos valores que todos comparten componen los *mínimos de justicia* a los que una sociedad pluralista no está dispuesta a renunciar, aunque los diversos grupos tengan distintos ideales de vida feliz, distintos proyectos de *máximos de felicidad*. Rawls se refiere a los mínimos de justicia con la expresión «concepción moral de la justicia para la estructura básica de una sociedad», y a las distintas propuestas de felicidad con la expresión «doctrinas comprensivas de vida buena»; yo he preferido acuñar las expresiones «ética de mínimos» o «ética mínima» para los valores comúnmente compartidos, y ética de máximos, para los proyectos completos de vida feliz<sup>7</sup>. Una sociedad pluralista debe articular sabiamente mínimo y máximos, más si cabe una sociedad cuyo pluralismo consista en la convivencia entre distintas culturas. Las sociedades pluralistas y multiculturales deben tener buen cuidado en articular máximos y mínimos de modo que ni quede atropellada la justicia ni se pierdan las ofertas de felicidad.

Y para lograrlo, bueno es empezar recordando la distinción, establecida por Rousseau, entre el «hombre» y el «ciudadano». El hombre, en su totalidad, desea ser feliz, la felicidad es su meta; el ciudadano,

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

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

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

### *El comunitarismo y los máximos de vida buena*

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

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

que enfrentarse en los ochenta al menos a un fogoso contrincante: el *movimiento comunitario*, del que forman parte autores verdaderamente heterogéneos. El comunitarismo, como bien dice Michael Walzer, tal vez no pueda presentarse como una alternativa al liberalismo, sino sólo como una crítica recurrente a sus insuficiencias, pero, ciertamente, presenta una crítica que es fundamental para el tema que nos ocupa<sup>8</sup>.

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

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

---

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

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

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

La *identidad* de las personas, como más adelante veremos<sup>9</sup>, cuenta en nuestros días y en nuestras sociedades con un componente irrenunciable, la igualdad de todos los ciudadanos en dignidad; pero cuenta también con esos elementos específicos de cada individuo y cada comunidad étnica, religiosa o nacional a la que pertenecen, y que son los que les proponen formas de vida buena.

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

---

<sup>9</sup> Ver cap. VI de este mismo trabajo.

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

Sólo desde las formas de vida de las comunidades concretas; sólo desde los *ethoi* de las comunidades puede diseñarse una concepción de justicia u otra, no desde la presunta neutralidad frente a las distintas concepciones de vida. Sólo la persona que se siente miembro de una comunidad concreta, que propone una forma de vida determinada; sólo quien se sabe reconocido por una comunidad de este tipo como uno de los suyos y cobra su propia identidad como miembro de ella, puede sentirse motivado para integrarse activamente en ella. La ética de la autenticidad, de fidelidad a la identidad individual y comunitaria ha de complementar al menos la ética de la justicia<sup>10</sup>. No basta la justicia procedimental para vivir, hacen falta el sentido y la felicidad que se encuentran en las comunidades.

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

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

nidad<sup>11</sup>. Y no deja de ser curioso que lo que MacIntyre defiende sin un especial apego a la democracia, resulta ser con el tiempo un requisito indispensable para mantener una «democracia sostenible»: si queremos superar las crisis y contradicciones en las sociedades postcapitalistas y postliberales, si pretendemos asegurar una «democracia sostenible», además de diseñar modelos racionales de justicia, es preciso reforzar en los individuos su *sentido de pertenencia a una comunidad*. Principios y actitudes son igualmente indispensables.

### *Ciudadanía: una síntesis de justicia y pertenencia*

La polémica entre liberales y comunitarios ha dado —y está dando pie— en los últimos tiempos a toda suerte de debates, colectivos y congresos, tanto en el mundo anglosajón, en el que se enfrentan expresamente liberales y comunitarios<sup>12</sup>, como en el germánico, en el que confrontan sus diferencias los universalistas de cuño kantiano y los contextualistas

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

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

de tradición hegeliana<sup>13</sup>. Sin embargo, al hilo de las disputas parece ir surgiendo en la teoría y en la práctica un «tercero», que es el concepto de ciudadanía.

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

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

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

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

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

### *Problemas de un concepto hodierno de ciudadanía*

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

<sup>13</sup> Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sitlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986; Adela Cortina, *Ética sin moral*, cap. 4.

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II

### *Ciudadanía política. Del hombre político al hombre legal*

*La naturaleza de la ciudadanía. El hombre  
y el ciudadano*

La ciudadanía es primariamente una *relación política* entre un individuo y una comunidad política, en virtud de la cual el individuo es miembro de pleno derecho de esa comunidad y le debe lealtad permanente<sup>15</sup>. El estatuto de ciudadano es, en consecuencia, el reconocimiento oficial de la integración del individuo en la comunidad política, comunidad que desde los orígenes de la Modernidad cobra la forma de Estado nacional de derecho.

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

---

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