

¿Necesitamos un nuevo concepto de ciudadanía?

Estabilidad democrática y pluralismo cultural*

RICARD ZAPATA BARRERA

Universidad Pompeu Fabra, Barcelona

Este artículo parte de la premisa de que el autoproclamado triunfo de la tradición liberal democrática a principios de los noventa quedará demostrado realmente cuando evidencie su capacidad de gestionar la tensión creada por el pluralismo cultural.¹ La pregunta básica que me he planteado es la siguiente: ¿cómo es posible alcanzar la estabilidad democrática en una sociedad especialmente propensa al pluralismo cultural a través de la ciudadanía, noción tradicionalmente concebida en términos homogéneos? Interpreto las tres principales teorías actuales sobre la estabilidad democrática (la liberal de J. Rawls, la libertaria de R. Nozick y la republicana de M. Walzer) bajo el ángulo del pluralismo cultural, dando por sentado que el lector está suficientemente familiarizado con ellas. Mi interés radica en examinar los recursos analíticos que tales teorías nos otorgan para resolver la tensión entre la necesidad de una noción intrínsecamente homogeneizadora que al mismo tiempo respete una realidad cultural heterogénea.

En la primera sección presento un marco analítico para analizar la estabilidad democrática en un contexto de pluralismo cultural. En la segunda aplico este marco para inferir los tres modelos de ciudadanía. En la tercera sección procedo a su evaluación y, por último, en la cuarta haré un balance general.

* La primera versión de este artículo fue presentado en el III Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración (Salamanca, 2-4 de octubre de 1997) en el Grupo Trabajo de Teoría Política: «La teoría y la práctica de la ciudadanía: problemas de definición y problemas de inclusión», coordinado por A. Rivero. Agradezco a todos los participantes sus críticas y comentarios. Agradezco asimismo al consejo de redacción de *RIFP* sus indicaciones. Este artículo se enmarca en el proyecto CICYT (SEC94-0358-C02-01).

I. Un marco analítico para la estabilidad democrática en un contexto de pluralismo cultural

Tal marco está compuesto de un problema, de una estructura que lo delimita externa e internamente y de una pregunta básica. Parto de la lógica siguiente: los discursos liberal, libertario y republicano inician sus reflexiones a partir del problema empírico del pluralismo y se plantean unos objetivos análogos: todos aspiran a presentar un modelo democrático estable. El problema que les guía es el de la relación entre el pluralismo y la unidad política básica necesaria para regularlo. Su estrategia común es la de demostrar que es posible construir una unidad política que respete el vehículo que hace posible el pluralismo, esto es, la autonomía de la persona.

Los tres desarrollan su argumentación en un espacio informativo externo e interno. Destacaré dos dimensiones para cada espacio. Como *primera dimensión externa*, la ciudadanía es entendida como una identidad política diferenciada. A través de esta dimensión se insiste en que la ciudadanía es una práctica legalmente reconocida que permite a la persona actuar públicamente frente a otras identidades que también son personales, pero no están autorizadas públicamente desde las instancias estatales. La ciudadanía es, pues, la identidad que debe manifestar la persona cuando se relaciona con las instituciones estatales, y es la única que las instituciones estatales reconocen como legalmente válida para relacionarse con las personas. Por esta razón, siempre que se hable de ciudadanía deberá uno situarse en la confluencia de la relación entre la persona y el Estado. Éste es el espacio que precisa la *segunda dimensión*. El vínculo entre el pluralismo y la unidad política básica debe percibirse como resultado de una relación horizontal entre la persona y la ciudadanía y de una relación vertical entre las instituciones estatales y ésta última. De este modo, en la relación triádica *pluralismo / ciudadanía / unidad política básica*, la ciudadanía ocupa el justo medio. Esta posición significa que *ni la persona puede directamente comunicar con el Estado, ni el Estado puede directamente tratar a las personas como tales*. La ciudadanía es el elemento mediador de la relación entre el pluralismo y la unidad política básica. En este sentido, puede ser correctamente considerada como un *filtro* a través del cual sólo (no todos) algunos elementos constitutivos de la persona son necesarios como condiciones para poder comunicar con el Estado, o, en la dirección inversa, el Estado sólo considera algunos elementos constitutivos de la persona como necesarios para poder comunicar con ella.

Las dos dimensiones *internas* las constituye el principio de la congruencia y el sentido normativo de la ciudadanía democrática. El principio de la congruencia plantea lo siguiente: *para conseguir estabilidad democrática en una sociedad pluralista es preciso que la ciudadanía sea el resultado de una relación congruente entre la autonomía de la persona y el sistema de restricciones*

estatales. Esto significa que el contenido del pluralismo no debe contradecir el de la unidad y el contenido de la unidad no debe negar la posibilidad del pluralismo. Esta tesis proporciona implícitamente una explicación causal del conflicto inherente al pluralismo y se pronuncia sobre la relación entre éste y la participación ciudadana. Los tres modelos ofrecen argumentos sobre el conflicto admisible e inadmisible en la sociedad. Sus discursos siguen una misma lógica: un conflicto es admisible si es consistente con el principio de la congruencia. Cuando el conflicto es inadmissible, se justifica la intervención estatal con el fin de regularlo y convertirlo en *congruente*. En el examen de los tres modelos se destacará que sus diferencias radican en la selección de criterios. En este punto puede relacionarse el conflicto con la participación ciudadana. Esta relación constituye uno de los elementos dinámicos más importantes del enfoque que propongo.

En efecto, el modo en que las instituciones estatales regulan el conflicto está directamente relacionado con el espacio que dejan al ciudadano para participar en la esfera pública. Para entender la forma en que los tres modelos aspiran a alcanzar la estabilidad deberá, por lo tanto, tenerse especialmente en cuenta la íntima relación que mantienen en cada modelo estos tres elementos: concepción del conflicto admisible / tipo de intervención estatal / tipo de participación ciudadana permitida. Mi argumento es que *el conflicto se percibe como fuente de inestabilidad cuando no satisface el principio de congruencia, y sólo en este caso la intervención estatal es justificada, delimitando así el espacio de participación ciudadana*.

Este marco también aspira a delimitar el procedimiento que se utiliza para alcanzar la estabilidad. El *sentido normativo de la ciudadanía democrática* tiene como fundamento que *un ciudadano no-autónomo no puede considerarse democrático*, y atiende al siguiente criterio: *el grado en que la persona (y/o una pluralidad de personas ligadas por algún vínculo) puede controlar autónomamente su posición individual (y/o la posición de su grupo) al actuar como ciudadana a nivel horizontal y al relacionarse con el sistema de restricciones estatales a nivel vertical*. Para interpretar correctamente el marco insisto en que la relación comunicativa que establece evidencia que la ciudadanía es *internamente variable*. Este sistema comunicativo enfatiza así la importancia de la participación ciudadana para conseguir la estabilidad. Este marco ofrece instrumentos analíticos para defender tipos de participación en concordancia con las diferentes aplicaciones del principio de congruencia y para aportar respuestas a la pregunta básica. *La estrategia de cada concepción consiste en optimizar los medios para permitir una mayor comunicación entre el pluralismo y la unidad política básica, minimizando los riesgos para la estabilidad política*.

II. Tres modelos de ciudadanía democrática

Los tres modelos coinciden en señalar que el punto de partida empírico para reflexionar sobre la ciudadanía es el problema del pluralismo que se manifiesta en el seno de la sociedad. Para ellos, el pluralismo implica inestabilidad. Este problema práctico requiere una *unidad política básica* que lo regule. Sin ella la sociedad simplemente no tendría ningún punto referencial sobre el cual poder comunicar. Ésta es la función que los tres modelos otorgan a la unidad política: garantizar una comunicación estable respetando el pluralismo. En este nivel, para las tres concepciones el problema estriba en justificar el contenido de tal unidad. En efecto, si bien hay consenso sobre su función, la determinación de su contenido es fuente de polémica y depende del enfoque normativo que uno adopte.

Epistemológicamente, la preocupación compartida de determinar el tipo de relación entre el pluralismo y la unidad política básica es también materia de consenso: en la determinación de la unidad política básica no deben movilizarse meta-criterios supuestamente trascendentes al pluralismo. Los tres discursos justifican el carácter de sus respectivas propuestas desde los criterios propios del pluralismo. Si tales criterios fueran ajenos, entonces la unidad resultante, a pesar de garantizar la estabilidad, manifestaría perfeccionismo, imponiendo al pluralismo una forma de expresarse que le es ajena. En el examen de los tres modelos se constatará así que cuando se abandona esta percepción compartida y nos adentramos en las lógicas internas de cada concepción, la crítica normativa de los autores se centra en destacar que los otros enfoques movilizan criterios externos y, por lo tanto, que la unidad política básica que defienden es perfeccionista. Veamos cada modelo por separado.

1. *El modelo liberal de ciudadanía democrática*

El problema principal del modelo liberal es conseguir una estabilidad democrática intergeneracional respetando el pluralismo. Para Rawls sólo se consigue esa estabilidad si la persona desarrolla un sentido de la justicia suficiente para obedecer normalmente a las instituciones estatales. Para ello, y en vista de los hechos generales que caracterizan a la cultura pública de una democracia y, en particular, del problema del pluralismo, el modelo debe convertirse en el foco de un *consenso por solapamiento (overlapping consensus)* (PL, 141).²

La estrategia de Rawls consiste, pues, en buscar una base común e independiente en sus recursos justificativos del pluralismo, pero que al mismo tiempo, para que pueda conseguir el apoyo necesario, refleje el interés de las diferentes concepciones morales subjetivas (las *concepciones «comprehensivas»*). Ésta es la base de su modelo de ciudadanía. Esta base común consta de tres dimensiones. La primera especifica que la ciudadanía debe entenderse como

una identidad política y pública. La segunda precisa cuáles son sus necesidades objetivas, sus bienes políticos y sus reivindicaciones permisibles. La tercera dimensión, finalmente, aborda las dos principales motivaciones de la ciudadanía: el sentido de la justicia y el deber de civismo.

Primera dimensión: la ciudadanía como identidad política y pública

La clave para entender el modelo reside en que el liberalismo de Rawls considera la ciudadanía como una concepción política y pública, y no como una concepción moral. Esto significa que las personas se autoconciben: i) como poseedoras de la competencia moral para perseguir una concepción del bien, ii) como fuente originaria de reivindicaciones, y iii) como responsables, esto es, capacitadas para adaptar, modificándolos si es necesario (*adjusting*), sus fines y aspiraciones (PL, 29).

La autonomía es la que fundamenta esta concepción de la persona. Se trata de un ideal realizable por la ciudadanía consistente en obedecer a las instituciones estatales en tanto que éstas están reguladas por principios que uno mismo, en una situación hipotética, hubiera elegido, puesto que satisfacen sus tres intereses de orden superior, a saber: los intereses en desarrollar su sentido de la justicia, ejercer su capacidad de perseguir una concepción particular del bien y el interés en proteger y promover determinadas concepciones del bien (PL, 77). Para realizar la autonomía de la ciudadanía como valor político³ es necesaria, además, una «condición de plena publicidad» (*full publicity condition*; PL, 78). Ésta opera a tres niveles: i) el de los principios, que son conocidos y aceptados por todos los miembros de la sociedad; ii) el del sistema de creencias sobre la naturaleza humana, a las instituciones sociales y a las políticas estatales; y iii) el de la justificación del sistema de derecho y de las instituciones políticas, ya que pertenecen a la tradición cultural democrática (PL, 66-67).⁴ Estos niveles deben interpretarse como condiciones necesarias para que el ciudadano sea autónomo y delimitan el tipo de relaciones que puede llevar a cabo.

Segunda dimensión: necesidades objetivas y reivindicaciones políticas

Las necesidades objetivas de la ciudadanía son bienes compartidos susceptibles de ser objeto de reivindicaciones. Se trata de:

i) *La bondad como racionalidad* (*goodness as rationality*) o capacidad racional de movilizar los recursos estatales para realizar un plan de vida. Esto implica un reconocimiento de que la satisfacción de las necesidades humanas (privadas y subjetivas) es un bien general que las instituciones deben asegurar (PL, 177). Consecuentemente, constituye un criterio importante para determinar el grado de democracia de las instituciones. Si la ciudadanía no pudiera satisfa-

cer sus necesidades con ayuda de los recursos institucionales, entonces dejaría de ser autónoma.

ii) Estos recursos institucionales son los *bienes primarios*. Así, aunque ser ciudadano implica poseer identidades morales diferentes como persona, se comparte la idea de lo que se reconoce como necesario para satisfacer los tres intereses de orden superior. Éstos son, los derechos básicos, las libertades y oportunidades, medios omnivalentes como renta y riqueza, así como las bases sociales del auto-respeto. Estos recursos son para Rawls moralmente independientes. Difieren, por lo tanto, de las necesidades que tienen las personas en el seno de sus vidas privadas (PL, 189, n. 20). Por último, y no menos importante, limitan el contenido y la intensidad de las reivindicaciones responsables de los ciudadanos (PL, 190).

iii) Las *virtudes de la ciudadanía* son aquellas que fomentan la cooperación social.⁵ En ellas deben incluirse las virtudes de civismo (*virtues of civility*), las de la tolerancia, la razonabilidad y el sentido de la equidad (PL, 194). Atendiendo a la tesis de la congruencia, estas virtudes son el resultado de una reflexión sobre las cualidades de carácter requeridas para ser ciudadano en una sociedad que aspira a ser democráticamente estable. Éste es uno de los problemas fundamentales del modelo rawlsiano: ¿cómo admitir al mismo tiempo el pluralismo, un espacio político y público relacionado con, pero no dependiente de doctrinas morales, y un consenso por solapamiento? (PL, 139). En nuestros términos, esta cuestión se resume en la doble identidad que el sujeto político debe manifestar: una privada (cultural), como persona, y una pública (no-cultural), como ciudadano propiamente dicho (PL, 38, 140). Esta reiterada distinción tiene como referente al perfeccionismo. Admitir tales virtudes como no-culturales implica aceptar que no conducen necesariamente a un Estado perfeccionista (PL, 200). Pueden, eso sí, coincidir con las virtudes morales de una doctrina cultural. Lo importante es que no se deriven *necesariamente* de ellas. Su única justificación es que son requisitos para ser miembro pleno de una democracia estable.⁶

iv) El modelo se completa con el *bien referido a la sociedad política democrática* y, más concretamente, el bien que los ciudadanos realizan manteniendo una comunidad política constitucionalmente estable.⁷ En efecto, en el modelo rawlsiano la ciudadanía comparte un sistema de finalidades. La principal condición es que sean justificables públicamente como resultado de un consenso por solapamiento (PL, 202). Desde un punto de vista funcional, son bienes políticos y sociales. Esta distinción no procede de Rawls, aunque está influida por su propia insistencia en distinguir dos formas de realizar el bien. Un bien es *funcionalmente político* en tanto que asegura a la ciudadanía los intereses de orden superior que poseen como personas y las necesidades sociales (bienes primarios) que requieren para satisfacerlos. Por el contrario, un bien es *funcionalmente social* cuando el bien compartido necesita una cooperación mutua para realizarse, cuando no es un bien alcanzable individualmente.

Tercera dimensión: el sentido de la justicia y el deber de civismo

Si bien en la primera dimensión se ha calificado a la ciudadanía como una identidad política y pública (no-cultural); y en la segunda se han determinado sus necesidades, este último componente es quizás el más importante para conseguir la estabilidad. Sus motivaciones deben estar orientadas por i) el sentido de la justicia y ii) el deber de civismo.

i) El *sentido de la justicia* se identifica en una *moral sensibility* (PL, 51) de la persona ligada a la participación en un sistema de cooperación. Los animales, aunque capaces de crear sociedades, carecen de ella (ThJ, 505, 512). La voluntad de actuar teniendo en cuenta a los otros es una aptitud moral que debe subordinarse el poder racional de formar y de revisar las concepciones particulares del bien. Expresa igualmente la idea de que los ciudadanos son capaces de trasladar autónomamente los principios seleccionados a las instituciones estatales para que aseguren su cooperación mutua y su publicidad. Según este segundo paso, los ciudadanos tienen también la capacidad de obedecer voluntariamente a la autoridad estatal, teniendo la certeza de que los otros también lo harán (PL, 49) y que los principios que la regulan son congruentes con su capacidad de autonomía.

ii) El *deber de civismo* (*duty of civility*) se introduce como una forma de resolver la «paradoja de la razón pública», es decir, *que la ciudadanía se oriente por la razón pública y no movilice intereses comprensivos personales* (PL, 216). Con esta noción se incide en que, al ejercer su identidad política, el ciudadano debe ser capaz de justificar públicamente su actividad con ayuda de los valores que están presentes en la Constitución. Esto implica que los límites de la razón pública no se aplican solamente a nivel legislativo, ejecutivo o judicial, sino que también es responsabilidad del ciudadano orientar su actividad por los valores que ellos mismos apoyan. Por ejemplo, en el momento del voto éste debe contrastar los valores que los diferentes partidos defienden con los de la estructura básica estatal y con los valores culturales que poseen como personas morales. Se sigue de aquí que para este modelo, ser ciudadano no es una simple tarea de primer grado, sino algo que exige un esfuerzo constante de reflexión y de voluntad. Volveré sobre todo ello en la sección III.

2. El modelo libertario de ciudadanía democrática

Destacaré tres dimensiones del modelo de Nozick: su dimensión negativa, su responsabilidad moral, y finalmente, sus deberes y obligaciones. Mi premisa es que *en el proceso de fundamentación del Estado mínimo se fundamenta al mismo tiempo el modelo libertario de ciudadanía*. El paso del Estado de naturaleza al Estado mínimo, a través de una etapa intermedia ultramínima, constituye

así una forma de explicar el paso de la persona como agente moral (*moral agent*), racional, poseedora de voluntad libre (*free will*) y de utopías (concepciones de mundo) particulares, a la persona concebida como ciudadana, cuyas características humanas básicas anteriores se convierten en condiciones de posibilidad, y en donde aparece una relación tensa entre su autonomía y la obligación requerida para vivir en colectividad. El enfoque que seguiré es, pues, que el Estado mínimo es capaz de ser una fuente productora de lealtad.⁸

Primera dimensión: la ciudadanía como restricción debido a la colectividad

Desde el prisma de la concepción del derecho como restricción indirecta (*right as side-constraints*), el *primer paso* para convertirse en ciudadano se efectúa cuando la persona observa límites en su propia conducta, cuando debe sopesar entre un elenco de alternativas los valores que mejor dan sentido a su vida, pudiéndose ocasionar un conflicto interno debido a la incompatibilidad de alternativas. El *segundo paso* se produce cuando la persona no sólo observa las opciones que se le presentan, sino también cuando se peca de que para conseguir satisfacer su utopía particular necesita una alternativa ausente potencialmente en su situación actual. En este caso, la persona no tiene más opción que modificar su utopía y el *carácter* que le daba al sentido de la vida. No tiene la opción de protestar reivindicando más oportunidades y recursos materiales que amplíen su esfera de expectativas, como lo indican los perfeccionistas y los partidarios del Estado de Bienestar. Esta prohibición moral se justifica, y esto es importante para captar lo distintivo del modelo, no sólo porque la situación actual de la persona no es el resultado de actividades ilegítimas, sino también porque al reivindicar más recursos está orientada por un mecanismo pautado y por un deseo potencial, producto de la auto-estima y de la envidia (*ASU*, 239-246), de trasladar un elemento utópico personal al seno del marco estatal. En el *tercer paso* aparece la percepción del derecho como restricción, concibiendo el anterior reflexivamente. La persona, al organizar y planificar su vida, limita voluntariamente su espacio de autonomía de tal modo que sólo pueda realizar acciones legítimas, acciones que no restrinjan el espacio de la autonomía de las otras personas. En un *último paso*, una vez producido un acuerdo colectivo sobre estos últimos límites y una vez trasladada *voluntariamente* su vigilancia a una entidad superior, aparece el Estado, que tendrá no sólo el monopolio de protección, sino también la función de redistribuir universalmente estos límites.

En estos cuatro pasos existen dos implícitos que merecen ser destacados. En primer lugar, el proceso anterior refleja el paso paulatino de la ausencia a la omnipresencia estatal en la esfera de la sociedad. Nada en la sociedad escapa a su control. No existe, además, distinción entre esfera pública y privada. Se infiere así que la relación entre amigos o entre miembros de una familia es del mismo rango que la relación impersonal que se produce, por ejemplo, entre

un cliente y un funcionario. Al no haber criterio diferencial entre ambos, el Estado puede (y debe, está legitimado moralmente para ello) intervenir si se produce conflicto. Las personas, por el hecho de exteriorizar sus «privacidades» (*privacies*) personales y abrir sus fronteras,⁹ entran automáticamente dentro del campo de actuación estatal. La sociedad civil, en lenguaje teórico-político clásico, simplemente no existe. En segundo lugar, estos cuatro pasos implican una consecuencia importante. Ésta es, quizá, mi principal conclusión: *en el modelo libertario no existe una separación estricta entre la persona y el ciudadano*. Esto se debe no sólo al primer punto, sino también porque se entiende la ciudadanía en términos de *restricciones de cara a la colectividad*. La presencia de los otros, de la colectividad, no es un beneficio personal, sino un inconveniente para satisfacer su autonomía personal. Nozick, en el fondo, es un «anarquista pragmático».

Segunda dimensión: la responsabilidad moral de la ciudadanía

Para el modelo libertario la persona, al conducirse como ciudadana, debe seguir su deber *moral*. El Estado no le puede *obligar* a emprender una actividad que contravenga su naturaleza autónoma. Nozick proporciona el ejemplo del soldado que combate por una causa que percibe como injusta y traslada esta ilustración a la esfera de la política.

Es responsabilidad (moral) del soldado determinar si la causa por la que combate es justa o injusta. Actuaría irresponsablemente si la trasladara a sus líderes (*AEU*, 105; *ASU*, 100). Esto significa que la actividad estatal no debe ser responsable de las actividades de los ciudadanos. La responsabilidad estatal es estrictamente jurídica y procesal, no moral. Ser responsable *moralmente* de sus actos es la característica distintiva de la concepción libertaria de la ciudadanía; ser responsable *jurídicamente* de que la ciudadanía satisfaga su responsabilidad moral legítimamente es la característica distintiva del Estado mínimo.¹⁰

Para entender el alcance de esta dimensión es menester recordar que una de las características esenciales del derecho como restricción indirecta, o la esfera de la autonomía, es que proporciona a la diversidad cultural la unidad necesaria para evitar el conflicto. En un importante apartado sobre la relación entre el pluralismo de valores y la creatividad,¹¹ se distingue, por un lado, entre monismo y pluralismo, definiendo el monismo como unidad sin diversidad; y por otro lado, dentro de la diversidad (cultural), el pluralismo débil (*weak pluralism*) frente al pluralismo fuerte (*strong pluralism*). La diferencia radica en que el débil supone unidad dentro de la diversidad, mientras que el fuerte implica diversidad sin unidad y, por lo tanto, conflicto en tanto que la pluralidad cultural no puede realizarse al mismo tiempo. Siguiendo estas ideas, esta dimensión se sitúa entre el monismo y el pluralismo fuerte, esto es, el pluralismo débil.

Tercera dimensión: los deberes de la ciudadanía

Combinando las dos dimensiones precedentes surge el tema de las obligaciones, que bien puede considerarse como el principal hilo conductor de ASU.¹² Aquí se establece que el mismo hecho de autopercibir un deber de actuar siguiendo unos límites autoimpuestos convierte a la persona en ciudadana.¹³ Se incide así en que la ciudadanía no niega la autonomía y se confirma la tesis de la congruencia.

La preocupación por demostrar que un Estado más-que-mínimo es injustificado equivale a demostrar que la obligación política debe ser siempre congruente con el deber moral particular de la persona. El caso contrario implicaría coerción sin consentimiento y una autoridad perfeccionista que, como el ejemplo del soldado, trata al ciudadano como irresponsable e incapaz de pensar por sí mismo, movilizandolos recursos agresivos de fuerza o de persuasión para conseguir su obediencia, con la consecuente alteración de su propia lógica de conducta individual. Siguiendo este razonamiento, la obligación política para ser moral debe respetar la autonomía en las planificaciones dirigidas a dar un sentido a su vida (*meaning of life*). Debe respetar, por lo tanto, el pluralismo débil, la diversidad pero con unidad. El problema conecta así la autonomía con la autoridad estatal. Este vínculo constituye un elemento distintivo del modelo.

La argumentación opera en dos tiempos, correspondientes a la demostración de la necesidad de un Estado ultramínimo frente al pluralismo fuerte del anarquismo (*diversidad sin unidad*) y a la justificación del paso del Estado ultramínimo al Estado mínimo. La primera no ofrece dificultad, puesto que se trata de la aparición de una simple relación clientelar donde personas orientadas por una racionalidad económica pagan a una agencia dominante para que les proteja y donde la ciudadanía es un derecho excluyente respecto a los independientes (*no-ciudadanos*).¹⁴ La dificultad comienza cuando debe justificarse el segundo paso. El problema radica en que el Estado ultramínimo está enmarcado en un sistema donde conviven los ciudadanos y los no-ciudadanos. En este punto, me interesa particularmente examinar cómo se demuestra que el sistema de obligaciones que se impone al no-ciudadano no es contrario a la moral.

El argumento hace intervenir la conocida teoría sobre las acciones con riesgo (*risky activities*) y su principio de compensación. En el caso de los no-ciudadanos es legítimo que el Estado (*ultramínimo*) viole sus derechos. El empleo de la fuerza estatal para limitar la autonomía de los no-ciudadanos es justificado en tanto que presentan un alto riesgo de violar los derechos de los ciudadanos-miembros-clientes de la agencia dominante. El argumento libertario no sostiene que el no-ciudadano deba forzosamente aceptar las pautas que se le aplican desde la agencia dominante, sino que le exige que demuestre que el procedimiento que se le aplica no es seguro para sí mismo (*ASU*, 101-108). En este nivel simplista, la falta de argumentos convincentes del no-ciudadano per-

mite al modelo justificar la necesidad del Estado mínimo. Esta nueva situación debilita el potencial pluralismo fuerte que se podría crear. Ahora bien, parecería contradictorio que en un principio el modelo desautorizara cualquier función moral del Estado, y ahora abogara por restablecer dichos límites como un acto moral. Pero la relación entre el Estado y la moral es funcional. El Estado actúa en situaciones límite, es decir, en situaciones donde estas fronteras morales individuales son transgredidas sin causa legítima justificada. Su papel no es moral, sino correctivo, protector y garantista. Más allá de un Estado mínimo, la pervivencia de la autonomía de la ciudadanía estaría en peligro. En la tercera sección volveré a examinar algunas de estas cuestiones.

3. *El modelo republicano de ciudadanía democrática*

«¿Quién está dentro y quién está fuera? —ésta son las primeras preguntas que cualquier comunidad política debe contestarse.» «El gobierno de los ciudadanos sobre los no-ciudadanos, de los miembros sobre los extraños, es quizá la forma más común de tiranía de la historia humana.»¹⁵ Una detenida reflexión de estas contundentes citas resume la posición republicana. Una de las originalidades del modelo es el haber introducido el problema de la ciudadanía como uno de los primeros supuestos de la tradición liberal que debe ser resuelto. El argumento de Walzer es el siguiente: la tradición liberal ha supuesto la calidad de miembro (*membership*) en una comunidad política determinada a la hora de reflexionar sobre la estabilidad democrática sin plantearse seriamente el problema teórico de que su determinación es uno de los bienes *conditio sine qua non* para poder adquirir los otros bienes primarios (SJ, 31). Expresando el problema de una forma más categórica: sin la determinación de la ciudadanía, una democracia no tiene ninguna base estable sobre la que apoyarse.

Articularé el modelo que hay detrás en tres dimensiones: la primera incide en que la ciudadanía debe ser considerada como un bien cultural primario; la segunda destaca el *sentido de poder* y la autonomía colectiva que le caracteriza. Finalmente, la tercera dimensión se centra en su puesta en práctica a través de un modelo conversacional.

Primera dimensión: la ciudadanía como bien social primario

Como todo bien, la ciudadanía posee unos significados sociales distintivos, y como bien social que es primario es entendida como condición necesaria que determinará su función mediadora frente a los demás bienes, jugando lo que D. Miller denomina a *pivotal role*.¹⁶ El argumento republicano comienza por considerar que la ciudadanía supone que la persona ha entrado en la esfera de la elección y de la decisión, estando la esfera de la necesidad ya cubierta. Las dos formas más importantes de guiar las decisiones son o bien hacia la esfera de las

mercancías y del bienestar privado, prolongando de este modo la distribución de bienestar hacia supuestas necesidades comercializables, o bien hacia la esfera de la política y de la determinación colectiva de los destinos de la comunidad, determinando de este modo los criterios distributivos de acuerdo con los significados sociales de los bienes. La confusión práctica de ambas orientaciones puede resultar perversa para el bien primario mismo, puesto que las mercancías, convertidas en bienes dominantes, pueden llegar a mediar la calidad misma de ser miembro de la comunidad y desvalorizar el propio significado social de la ciudadanía.

Igual que para los modelos anteriores, el problema republicano es determinar el significado y el modo de implementar un compartir equitativo (*fair shares*). Pero Walzer se interesa por profundizar el modo reiterativo de este valor, subrayando sus diferentes sentidos culturales y su pluralidad de aplicaciones.¹⁷ Aplicando su teoría de los bienes, lo que se comparte son comprensiones de los bienes, significados y sentidos. El problema de la estabilidad democrática en un marco pluralista cultural tiene así su epicentro en la existencia de una diversidad de concepciones de los bienes y la divergencia de sus usos culturales. Un compartir equitativo significa, pues, plantearse dos tipos de preguntas: una acerca de los límites de acción de los bienes a compartir o esfera distributiva; y otra acerca de los principios distributivos congruentes con el significado cultural de esos mismos bienes (*SJ*, 75). Para el modelo, las dos únicas desigualdades justificables son las que se producen cuando se comparan personas situadas en esferas distributivas diferentes¹⁸ o dentro de una misma esfera cuyos bienes tienen una relación autónoma entre sí.¹⁹

Desde este prisma, la esfera de la política no debe entenderse aristotélicamente como un espacio de acción donde la ciudadanía gobierna y es gobernada alternativamente (*ruling and being ruled in turn*). Al final de *SJ*, Walzer se dirige implícitamente contra esta tradición participacionista. El autor moviliza no sólo los clásicos argumentos liberales demográficos y temporales (*SJ*, 320), sino principalmente critica el supuesto de que con tal modelo las desigualdades políticas disminuirán. En la esfera de la política, como en cualquier otra, se producirán desigualdades. Lo que importa es que éstas no sean provocadas por conversiones de bienes. Lo que el modelo expresa es que la ciudadanía tenga la oportunidad de gobernar en una esfera autónoma y ser gobernada en otra.²⁰

El problema se centra en que hoy en día la ciudadanía ha heredado dos significados principales que han convertido su sentido social en una construcción dualista: por un lado, la concepción «aristotélica»; por otro lado, la concepción liberal o imperial de la ciudadanía. Según la primera, la ciudadanía es un cargo (*office*) y una responsabilidad; según la concepción liberal, describe una posición social (estatus), un tener derecho (*entitlement*). Como resultado, el modo aristotélico la convierte en orientación predominante de nuestras actividades frente a las otras identidades de la persona, mientras que según la concepción

liberal, la ciudadanía es una posición pasiva que no domina la orientación de las otras actividades de la persona. Confirmando el enfoque que atribuyo al modelo republicano, para Walzer este dualismo es demasiado rígido. Estas dos formas de entender la ciudadanía describen cada una parcialmente su significado social. En la práctica ambas deben ser combinadas.²¹ La ciudadanía debe ser concebida internamente de forma dinámica respecto a sus significados constitutivos. Como un bien social en constante proceso de expansión, en la práctica esta ampliación del significado social compartido de la ciudadanía se produce gracias a la presión que ejerce su dimensión activa. Se sugiere así que este carácter permanentemente polémico debe incorporarse a la teoría y a la práctica liberal.

Segunda dimensión: el sentido de poder de la ciudadanía y su autonomía colectiva

Uno de los principales problemas de la práctica liberal, que su correspondiente teoría es incapaz de solventar, es que existe una *incongruencia* entre los significados compartidos de los bienes y su distribución estatal. Una de sus causas es la distancia que existe entre el significado del poder político y la práctica liberal. Ésta permite no sólo que bienes pertenecientes a otras esferas se utilicen como recursos para penetrar en la esfera de la política, sino también, en la dirección contraria, que el poder político sea ejercido fuera de la esfera que le es propia. La combinación de la actividad y pasividad ciudadanas dentro de esta esfera es, pues, fundamental. Para ello es necesario desarrollar un *sentido de poder*.

La ciudadanía tiene el poder *potencial* no sólo de determinar los destinos de su propia comunidad, sino también de velar por la autonomía de las esferas, y de defenderse con efectividad cuando estime que se producen usos tiránicos (instrumentales) de los bienes que median en sus relaciones. Para llevar a cabo esta tarea, la ciudadanía misma debe ser autónoma colectivamente, puesto que una autonomía individual no garantizaría que el poder que se le atribuye sea compartido.²² La *autonomía colectiva* le asegurará así poder para relacionarse con los otros y participar con ellos en la determinación de sus destinos. En cierta forma el *sentido de poder* corrige, complementándolo, el sentido de justicia y el deber de civismo, considerados por el modelo liberal como suficientes y por el republicano como simplemente necesarios. En efecto, el sentido de justicia y la conducta cívica están faltos de un marco adecuado y necesitan de un sentido de poder para practicarse.

Este sentido debe primeramente entenderse en términos *potenciales* (SJ, 310). El ciudadano debe tener constantemente abierta la posibilidad de poder participar en la determinación de los destinos de su comunidad, de ser activo y creativo, y no un mero recipiente de derechos y de bienes distribuidos. Este sentido de poder sólo es posible garantizarlo en un contexto colectivo autónomo

de distribución de bienes. La práctica liberal, caracterizada por la confusión de esferas, reduce el sentido de poder necesario. Formulando el argumento en dirección contraria: para el modelo republicano, la invulnerabilidad de la práctica liberal frente a la conversión de bienes desanima al ciudadano a actuar reivindicando congruencia entre los significados atribuidos a los bienes y sus significados compartidos. Esta pasividad genera una constante *pérdida de poder*, y un ciudadano así se ve también privado de conciencia de sí mismo (SJ, 310).

Puede, pues, afirmarse que uno de los objetivos últimos del modelo es potenciar el sentido de poder necesario para una ciudadanía activa y reivindicativa. Su ejercicio no sólo opera como protector de su capacidad autónoma colectiva frente a los criterios utilizados por los políticos en el momento de tomar decisiones, sino también subraya el carácter temporal de los destinos que se deciden en la esfera de la política. Desde este punto de vista, este sentido es una garantía permanente de que en cuestiones de política, en asuntos de determinación de los destinos de una comunidad, no existen conclusiones definitivas: la política es un proceso en constante dinamismo donde los argumentos de la ciudadanía tienen autoridad. Con el último componente se enfatizará que su tarea es precisamente deliberar acerca de los destinos de su propia comunidad, lugar donde se ejerce su capacidad autónoma colectiva y se satisface el sentido de poder potencial que le caracteriza.

Tercera dimensión: el modelo republicano conversacional

Con esta dimensión se presenta la principal argumentación republicana sobre la práctica de la autonomía colectiva de la ciudadanía. Dividiré el análisis en dos puntos: i) examino los argumentos críticos acerca de la forma liberal de concebir el acuerdo, y ii) detallo el modelo conversacional o *real talk* que fundamenta la crítica anterior.

i) Con la segunda dimensión ha podido constatarse que el sentido de poder es práctico, a diferencia del sentido de justicia liberal, que no necesariamente invita a la acción. Siguiendo esta línea, la crítica republicana radica en el hecho de que el modelo liberal desanima a la ciudadanía puesto que no ofrece un marco idóneo para que se sienta con autoridad de influenciar en las decisiones políticas de su propia comunidad.

Es cierto que desde los años setenta críticos al modelo *citizen/voter* y defensores del *citizen/politician* han intentado ofrecer una alternativa al modelo de representación indirecta. Pero la insuficiencia participacionista se debe a que conciben la relación en términos excluyentes. Por lo tanto, es rechazable por las mismas razones que lo es la teoría que orienta la práctica liberal (SJ, 306-307).

Ahora bien, debe reconocerse que el modelo republicano comparte las clásicas críticas sobre la relación entre poder y conocimiento. Su lógica sugiere

que esta propuesta participacionista concede implícitamente importancia a la conversación y a la argumentación inter-ciudadana para llegar a un acuerdo. De hecho, este supuesto justifica la política misma como un proceso donde se intercambia información (SJ, 306). Desde esta óptica lo que se critica a la práctica liberal es que en este proceso conversacional previo al acuerdo, la ciudadanía no tenga oportunidad de participar. Situando esta nueva dimensión dentro del conjunto discursivo republicano, si se supone que las conversaciones y las argumentaciones que caracterizan el proceso previo a la elección de representantes tienen por objetivo último determinar un programa político cuyo contenido intenta reflejar significados compartidos de bienes sociales a distribuir, el papel activo de la ciudadanía en su conjunto debería ser tomado en cuenta desde el principio. Esto equivale a decir que no tiene el mismo sentido elegir entre significados sociales de bienes propuestos, que llegar en cada momento a un acuerdo sobre qué significados sociales de los bienes a distribuir pueden ser compartidos. Centrándose en el valor que se le concede a la conversación (*talk*) y al diálogo, el rasgo distintivo del enfoque republicano aparece en la crítica del implícito liberal de que toda conversación pretende intencionalmente alcanzar un acuerdo final dotado de autoridad.

ii) Este modelo liberal parte del supuesto según el cual las conversaciones que buscan intencionalmente un acuerdo son inherentemente constructivistas o de diseño (*constructed or designed conversations*). Esto es, son un diálogo cuya finalidad última es producir argumentos acabados que todos estaremos obligados a aceptar. Una de las características de este tipo de diálogo en comparación con los que se producen en la vida diaria (*real talk*) es que parten del implícito de que una comunicación sin conclusión final supone escepticismo y relativismo.²³ Los desacuerdos son para ellos indeseables. Es cierto que debe enfatizarse el valor democrático de la comunicación como medio para llegar a un acuerdo, puesto que históricamente en su mayoría se alcanzaron a través de unos procesos monológicos o parcialmente conversacionales. No obstante, estos modelos construyen conversaciones hipotéticas que tienen lugar en un espacio asocial, presuponiendo desde el principio el contenido de las conclusiones finales. Son por lo tanto tendenciosos (*biased*). El problema principal reside en que los interlocutores están idealizados, *diseñados* y programados, de tal forma que solamente pueden comunicar algunos pero no todos los argumentos que movilizarían en situaciones reales.

En contraste, el modelo republicano toma como premisa que no toda comunicación pretende alcanzar un acuerdo movilizandoo argumentos con autoridad, ni la responsabilidad del acuerdo potencial debe recaer sobre el *diseñador* (es decir, en Rawls por ejemplo). Sugiere así que las comunicaciones que tienen lugar en un contexto regido por la separación y autonomía de esferas distributivas no movilizan ideales externos independientes, ni hipotéticos ele-

mentos argumentativos dominantes. Su propuesta de *real talk* tiene como función ponderar el instrumental necesario para que la ciudadanía misma llegue a plantear principios críticos (*critical principles*), poniendo constantemente en duda ideas recibidas y teorías asentadas. El modelo conversacional expresa así una concepción de la ciudadanía compuesta de restricciones internas no universalizables.²⁴

Siguiendo el marco analítico, este discurso expresa además una constante preocupación por satisfacer la tesis de la congruencia.²⁵ El modelo republicano asegura primeramente un contexto de igualdad (de no dominación) con el fin de que las relaciones que mantienen las personas como ciudadanas entre sí, y entre ellas y las instituciones estatales, sean propicias para que se orienten no sólo por un sentido de justicia y un deber de civismo, sino también con el necesario sentido de poder. Gracias a esta potencialidad constante, las capacidades autónomas de las personas de determinar los destinos de su propia comunidad están garantizadas. Volveré sobre estas cuestiones en la próxima sección.

III. Evaluación de los tres modelos: ¿necesitamos una nueva teoría de la ciudadanía democrática?

En este último tramo mi intención no es ofrecer una evaluación cerrada, sino abierta al debate. De acuerdo con el marco analítico, me planteo: *¿cómo es posible alcanzar la estabilidad democrática en una sociedad especialmente propensa al pluralismo cultural, a través de la ciudadanía, noción tradicionalmente concebida en términos homogéneos?*

Me situaré de nuevo en las lógicas de cada modelo para discernir aquellos elementos susceptibles de ser útiles para insertar una dimensión pluralista cultural de aquellos que necesitarían desprenderse de la actual noción de ciudadanía democrática. Procederé de la forma siguiente: considerando la doble lectura que puede hacerse de la relación triádica pluralismo / ciudadanía / unidad política básica, seguiré dos pasos: en un primer apartado, manteniéndome a nivel vertical, analizo los modelos desde la óptica de la unidad política básica. Nos encontraremos así cara a cara con el problema de las restricciones estatales. Al respecto, argumentaré que cada modelo expresa una concepción diferente de la tolerancia: «la tolerancia individual positiva» (liberal), «la tolerancia individual negativa» (libertaria) y «la tolerancia colectiva» (republicana). En un *segundo apartado* me situaré horizontalmente percibiendo a la ciudadanía desde la perspectiva del pluralismo y no desde la unidad política. Teniendo como trasfondo el primer análisis, destacaré así las insuficiencias de cada modelo para satisfacer plenamente la tesis de la congruencia. Cada una será descrita como «ciudadanía esquizofrénica» (liberal), «ciudadanía propietaria» (libertaria) y «ciudadanía supervisora» (republicana).

Los tres modelos frente a la unidad política básica

Tanto la lógica liberal, como libertaria y republicana comparten un interés común por presentar sus respectivos modelos como *tolerantes* respecto al pluralismo. Pero sería erróneo afirmar que expresan un mismo tipo de tolerancia. Ni todo es tolerado en general, ni cada modelo defiende una misma concepción. A continuación analizaré cómo cada uno expresa la tolerancia estatal frente al pluralismo por mediación del respeto a cierta concepción de la autonomía de la persona.²⁶ Siguiendo mi enfoque, examinaré cómo utilizan la tesis de la congruencia para relacionar el sistema de obligaciones y de deberes con la autonomía de la ciudadanía democrática.

La tolerancia positiva individual

Una de las lecturas más interesantes del modelo liberal rawlsiano es la que se efectúa desde el punto de vista de la tolerancia. Su originalidad reside en que se aplica a sí misma su concepción de la tolerancia. Sin este poder reflexivo no se cumpliría una de sus características diferenciadoras, a saber, que exprese una *concepción independiente (freestanding view)*.²⁷

Teniendo este telón de fondo, el argumento de la tolerancia debe ser primeramente interpretado como el resultado de las restricciones que debe seguir la conducta estatal para lograr satisfacer la tesis de la congruencia. Su carácter *positivo* expresa una aceptación de que el Estado tenga un papel regulativo para solucionar los conflictos generados en el pluralismo y asegurar así una estabilidad democrática. Desde esta perspectiva, está vinculada con el sistema de obligaciones y de deberes y, en última instancia, con la autonomía. Examinemos cada término de esta conexión.

El seguir el sistema de obligaciones procedentes de la unidad política básica no implica que la ciudadanía satisface al mismo tiempo sus intereses particulares, como lo pretende cualquier concepción *comprehensiva*, sino que, atendiendo al significado concreto del *consenso por solapamiento*, el sistema de deberes es congruente (*at least not in conflict with*) con la satisfacción autónoma de las más diversas y divergentes concepciones del bien. Con este argumento, el modelo se asegura que la persona al actuar como ciudadana sabe que las obligaciones, aunque requieren un esfuerzo de voluntad, no son imposiciones arbitrarias y opresivas, sino que responden a una actitud *tolerante* de la unidad política básica respecto a su autonomía. Asimismo, esto explica que para el modelo de Rawls las reivindicaciones de la ciudadanía tengan como referencia última el sistema de deberes.

En este complejo y cerrado sistema de implicaciones se manifiesta una concepción limitada de la participación ciudadana, la dimensión estática del modelo, y su insuficiencia de crear una red comunicativa equitativa entre la

sociedad y la política. Esta lógica se expresa cuando se afirma que si en una sociedad política el contenido de las reivindicaciones ciudadanas tiene más peso que el sistema de obligaciones que les identifica, entonces estamos en presencia de un sistema político comprensivamente organizado, donde existe incongruencia entre las reivindicaciones instrumentales para satisfacer concepciones del bien particulares, y el sistema de deberes que han de seguir, en este caso forzosamente, como ciudadanos. Se constata, pues, que la aplicación concreta de la tesis de la congruencia que el modelo pretende superar es unidireccional, es decir, va desde lo político a lo social, y no viceversa.

Por utilizar la misma ilustración del autor, en la actividad electoral (una de las expresiones del deber de civismo) no se manifiesta directamente la subjetividad de la persona, sino la tesis de la congruencia que orienta al ciudadano a nivel horizontal. En el lenguaje del marco, el ciudadano elige a los representantes que ofrecen mejores posibilidades de satisfacer la congruencia entre su persona y su identidad política. Ahora bien, si el ciudadano no moviliza sus concepciones comprensivas para tomar sus decisiones, ¿cómo se explica que tenga solamente en cuenta las diferentes propuestas programáticas de los partidos en términos de satisfacción de sus necesidades objetivas? Los partidos políticos no solamente ofrecen medios omnivalentes, sino también concepciones y aplicaciones concretas de estos bienes primarios. En este sentido, el ciudadano, al votar, valora la conexión entre los medios ofrecidos con sus aplicaciones, y conecta esta valoración con sus concepciones particulares.

Sin aspirar a elevar esta crítica estrictamente analítica a la crítica normativa, el examen del sistema de implicaciones liberal confirma lo que el modelo republicano denuncia como concepción instrumental de la política, entendida como un medio para satisfacer la vida privada de la persona. En este sentido, el talón de Aquiles del modelo puede formularse de la forma siguiente: *¿es posible mantenerse dentro de los esquemas liberales sobre la tolerancia y defender al mismo tiempo una forma de comunicación entre lo social y lo político más equitativa y dinámica?* Una respuesta negativa equivaldría una vez más a aceptar la insuficiencia del modelo liberal para generar estabilidad; una respuesta positiva queda todavía por demostrar. Sea cual sea la contestación, la formulación misma de la pregunta confirma la importante función analítica que desempeña la tesis de la congruencia propuesta.

La tolerancia negativa individual

El modelo de Nozick es riquísimo en justificaciones de la tolerancia. Igual que para el liberal, su estrategia consiste en recurrir a una determinada concepción de las restricciones que debe seguir la conducta estatal para satisfacer la tesis de la congruencia. Para este modelo, la tolerancia es *negativa* en tanto que no acepta una regulación estatal para solucionar los conflictos que se generan en el

pluralismo. La estabilidad puede lograrse dejando una lógica de mercado en la sociedad plural. Desde este prisma, las justificaciones del Estado mínimo deben ser interpretadas como las mínimas para lograr el *respeto* por los principios diferenciadores de las personas, a saber, la tesis de *la propiedad sobre uno mismo* (*self-ownership*) y las dos restricciones libertarias (considerar a los otros como fines y no como recursos, y aceptar la separabilidad de las personas).

Para entender bien este argumento cabe insistir en que por medio de la obligación política, el modelo relaciona la autonomía individual con una autoridad externa. Parafraseando las famosas sentencias que encabezan ASU: el sistema de obligaciones, de prohibiciones y de deberes de la ciudadanía son moralmente justificables y un Estado, más-que-mínimo, no sólo expresaría incongruencia entre obligación moral y política, sino que constantemente violaría la autonomía de la persona. En este sentido, dicho sistema debe ser congruente con el deber moral individual implícito en el derecho. Si no fuera así se produciría coerción sin consentimiento o perfeccionismo.

Esta congruencia entre moral y política debe asimismo interpretarse bajo la dimensión voluntarista que tienen los principales conceptos políticos libertarios. Todo esfuerzo que no sea considerado como esfuerzo de voluntad «natural», es decir, en ausencia de la colectividad, es rechazado y considerado como ilegítimo. Desde esta óptica, no existe nada parecido a las tensiones que crea el compromiso en el sentido liberal (*strains of commitment*). Aquí es donde la lógica genealógica que orienta la demostración de los principales argumentos libertarios permite defender una concepción *naturalista* de la obligación moral, en tanto que está basada en el principio clásico de conservación. Teniendo este telón de fondo, puede reinterpretarse la concepción peyorativa de la democracia entendida como *Demoktesis*.²⁸ En tal forma de organización, el *demos* (o colectividad) obligaría ilegítimamente a la persona a limitar su conducta, restringiendo de una forma forzada el espacio de acción moral permitido.

En resumen, en el modelo libertario, como en el liberal, la aplicación de la tolerancia se realiza por medio del respeto de la autonomía individual. Aquí vuelve a aparecer el problema con el que concluía el apartado anterior, pero de una forma más extrema. Al no permitir la posibilidad de que desde la unidad política básica pueda defenderse cualquier dimensión colectiva del derecho no implícita en su dimensión individual, la comunicación entre el ámbito de lo social y el ámbito de lo político es estrictamente una cuestión instrumental individualista. De este modo, ante la cuestión *¿es posible mantenerse dentro de los esquemas libertarios sobre la tolerancia, y defender al mismo tiempo una forma de comunicación entre lo social y lo político más equitativa y dinámica?*, la respuesta sería claramente que la pregunta es un sinsentido. Para el modelo libertario, lo político y lo social se confunden, de ahí que permanezca constante la sospecha de si existe lo social como tal. La persona sólo puede participar políticamente por medio de su protesta, justificada estrictamente por

su individualidad interesada. Cualquier otro tipo de mediación de lo político es considerado como ilegítimo. Como se tendrá ocasión de destacar al final, en este aspecto el modelo libertario tiene más puntos coincidentes con el liberal que divergentes.

La tolerancia colectiva

Igual que en el modelo liberal, la estrategia de Walzer parte del convencimiento de que para satisfacer la autonomía es necesario que desde las instancias del poder político se aseguren las bases sociales que la hagan posible. Ahora bien, en contraste con él, estas bases dependen de qué bienes son pertinentes y de cómo se distribuyen. De ahí que la primera tarea sea contextual: asegurar la autonomía de las esferas respecto a la determinación de los criterios regulativos. En este caso, la autonomía no sólo es un vehículo para promover la diferencia y el pluralismo a nivel individual, sino una capacidad que permite de forma colectiva determinar los significados sociales *compartidos* de los bienes. Si se considera que para el modelo el pluralismo que debe respetarse no sólo es social y moral, sino también cultural, nos encontramos en que para entender el alcance de la tolerancia la diferencia entre el sentido positivo y negativo no es analíticamente funcional.²⁹ La unidad política básica expresa, pues, una idea de tolerancia *colectiva* o un reconocimiento del grupo cultural.³⁰ Precisada esta importante cuestión, la tesis de la congruencia opera de forma similar que en los dos modelos anteriores. Veamos sus rasgos distintivos.

La crítica al universalismo, al abstraccionismo y al consecuente reduccionismo de la tradición liberal se especifica en este caso en la crítica de que al querer trascender toda particularidad en la esfera pública, el liberalismo no respeta los significados compartidos, las particularidades e identidades culturales.³¹ Para el modelo republicano, al desprenderse de las contingencias y al sostener que las diferencias son públicamente irrelevantes, el liberalismo desatiende al mismo tiempo los elementos constitutivos para que la persona sea autónoma al actuar como ciudadana.

Para entender bien esta aplicación específica de la tesis de la congruencia, debe abordarse la cuestión del sistema de deberes que orienta al ciudadano. Para satisfacer sus autonomías individuales, el marco liberal obliga a las personas a entrar en una esfera orientada por lógicas externas a la misma. El «supuesto» ciudadano liberal sólo satisface el requisito de ser autónomo actuando tiránicamente (instrumentalmente), puesto que el contexto de su actividad se caracteriza por la interdependencia de esferas. Asimismo, desde el punto de vista del problema práctico, no ya de la tiranía, como en el caso anterior, sino del pluralismo cultural, la crítica republicana al liberalismo radica en que el sistema de obligaciones que propone es *incongruente* con la diferenciación cultural existente.

En efecto, el sistema liberal no ofrece garantías de respeto por la autonomía colectiva. Lo que expresa es un respeto por un pluralismo *culturalmente homogéneo*. La autonomía como fuente de pluralismo produce contenidos contingentes funcionalmente innecesarios para conformar un modelo de ciudadanía. Pero si se considera, como la lógica republicana lo permite, la importancia funcional de la diversidad cultural o de las identidades colectivas, entonces lo previamente considerado como contingente y arbitrario se convierte en determinante. Éste es el giro copernicano que propone efectuar el republicanismo. Desde el punto de vista del pluralismo cultural, el individualismo liberal obliga a las personas culturalmente diferentes a seguir unas pautas implícitas de reconocimiento dominantes, las cuales consisten en la práctica a seguir lógicas de acción que violan constantemente los significados de bienes que comparten.

El sistema de deberes del ciudadano debe respetar los significados culturales de los bienes que median en sus relaciones. Así es como se expresa la tolerancia *colectiva* del marco propuesto y la autonomía *colectiva* de las diversas comunidades culturales. De este modo, la dificultad de encontrar una respuesta a la pregunta con la que concluía el argumento liberal, y la facilidad con la que se contestaba siguiendo los esquemas libertarios, se convierte en el modelo republicano en puramente tautológica. La cuestión *¿es posible mantenerse dentro de los esquemas republicanos sobre la tolerancia y defender al mismo tiempo una forma de comunicación entre lo social y lo político más equitativa y dinámica?* es tautológica puesto que su objetivo radica precisamente en que el ámbito de lo social determine lo político, sin llegar a alinearse con los presupuestos normativos perfeccionistas de los comunitaristas de que esta determinación deba ser específica, constante y de aplicación simple y general.³² La originalidad del modelo es que no proporciona ningún contenido universalmente válido, o, para ser más precisos, defiende, si se me permite la expresión, el derecho a la «ingravedez» de esta determinación, siempre variable conforme se modifican los significados culturales de los bienes mediadores. Aquí radica precisamente su insuficiencia.

A pesar de su virtud teórica frente a los dos examinados, permanece una insuficiencia clásica frente a estos tipos de argumentos críticos del *statu quo*: la cuestión de su aplicación práctica. Resulta difícil imaginar que la sociedad política presentada por el republicanismo como complementaria y correctora del liberalismo franquee los límites de las meras intenciones teóricas, no solamente porque se vuelve a reavivar la clásica dicotomía decimonónica entre perspectiva individualista y atomista y perspectiva colectivista y holista, difícilmente reconciliables,³³ sino también porque la permanente posibilidad de intervención de la ciudadanía en la determinación de los destinos de su propia comunidad puede simplemente *paralizar* la actuación estatal, constantemente a la merced de la variación de los significados de los bienes que distribuye, tiranizada esta vez por las constantes coyunturas, sin posibilidad de tener un sentido a largo plazo,

como reclama reiteradamente el modelo liberal. Pero esta crítica sólo es válida si se considerara la lógica republicana en un lenguaje alternativo, y no, como estoy postulando, en un lenguaje regulador de los efectos perversos de la práctica liberal. La postura es quizá más cómoda, pero cumple su función en el debate teórico-político. Sin este papel, quizás Rawls seguiría como en 1971 (!).

IV. Los tres modelos frente al pluralismo cultural³⁴

Al abordar cada uno de los modelos desde el punto de vista del pluralismo cultural se aplica el marco analítico para evaluar si existe congruencia, no ya como en el caso anterior, entre las instituciones estatales y la ciudadanía, sino entre la persona y la ciudadanía. Considerando a la ciudadanía como un sistema de comunicación entre lo social y lo político (segunda dimensión externa del marco) analizaré qué espacio tiene para practicar su autonomía. A través de esta evaluación se detectarán las insuficiencias internas de cada modelo para poder responder a la pregunta del marco. Se examina, como en el caso anterior, cada concepción por separado.

El ciudadano «esquizofrénico» liberal

Para entender bien la lógica liberal debe adoptarse una perspectiva instrumental teniendo como referencia su concepción de la autonomía individual. El modelo liberal, aunque admite variación en el uso de la autonomía, no acepta esta tendencia en la ciudadanía, puesto que esto implicaría incongruencia en los medios necesarios para satisfacerla. Para evitar esta propensión, el modelo propone distribuir equitativamente los bienes primarios. Éstos pretenden asegurar las condiciones mínimas para practicar la autonomía en la ciudadanía.

Esta posición se basa en una antropología determinada. La persona es una fuente originaria y auténtica de reivindicaciones válidas (*self-originating and self-authenticating source of valid claims*). Esto no significa que pueda exigir, como ciudadana, cualesquiera de sus concepciones del bien, sino más bien que puede efectuar lo que Rawls denomina *appropriate claims*, es decir, reivindicar los medios necesarios que delimiten el contexto adecuado para ejercer su capacidad autónoma. Expresado de una forma más axiomática, el principal objeto reivindicativo de la ciudadanía son los bienes primarios. La comunicación entre la sociedad, caracterizada por un pluralismo, y la política, caracterizada por un *consenso por solapamiento*, está, pues, temáticamente limitada. En este sentido, la participación ciudadana es un deber que sólo puede restringirse si implica violación de los bienes primarios de las otras personas.

Teniendo en cuenta esta explicación y la base antropológica que la sustenta, el principal problema del modelo tiene una doble vertiente: por un lado, la concepción instrumental que tiene de los bienes primarios; por otro lado, su

incapacidad interna de discriminar entre la posesión de estos bienes primarios y la capacidad de satisfacerlos. No es lo mismo poseer los bienes primarios que tener la capacidad de hacer uso de estos recursos.³⁵ En la práctica, *not in theory*, este tipo de participación es demasiado restringida para poder hablar de una comunicación equitativa entre la sociedad y la política. La esfera de la política es la que proporciona la referencia y el criterio último de cómo la sociedad, a través de la ciudadanía, puede comunicar con ella, con el concomitante resultado de que no pueda modificarse lo político, ya determinado. De ahí el carácter estático del modelo. Se proporciona un poder excesivo a la esfera de la política, que, en última instancia, predomina sobre la sociedad.³⁶ La lógica liberal atribuye a la política un papel dominante para conseguir estabilidad democrática. Frente a este enfoque debe uno plantearse si la unidireccionalidad y el intervencionismo estatal del modelo liberal es pertinente, y si cabe la posibilidad de una relación equitativa entre ambas esferas. Este modelo sigue ignorando la importante función de los nuevos movimientos sociales, de las asociaciones voluntarias y altruistas, de las llamadas organizaciones no gubernamentales que operan como complemento de satisfacción estatal del bienestar, ocupando nuevos espacios dentro de la sociedad.³⁷

Como consecuencia, el ciudadano liberal padece una confusión de identidades, una identidad ambivalente, o lo que denomino una *situación esquizofrénica*.³⁸ Tiene que sopesar constantemente dos sistemas de compromisos: como persona posee unos valores que regulan su conducta diaria; como ciudadano debe actuar orientado por un sentido de la justicia y por un deber de civismo. Esta situación tiene principalmente dos problemas de aplicación. Por un lado, se alimenta constantemente una diferenciación entre lo político y lo social, percibiendo lo primero como alteridad para la subjetividad de la persona, o, en el mejor de los casos, como recurso instrumental para satisfacer sus particularidades culturales. Por otro lado, si bien en teoría podría aceptarse la coherencia del modelo, en la práctica es difícil imaginar que una persona sepa constantemente diferenciar ambos tipos de actividades. Ésta es propiamente su situación «esquizofrénica». Es difícil imaginar que una persona sepa discernir en cada momento cuándo prevalece su identidad política y cuándo su cultural, cuándo debe ser leal a sus compromisos culturales y cuándo a las finalidades estatales.

Para resolver estos dos problemas pueden sugerirse dos soluciones (o tres si se incluye como tercera la aceptación ineluctable de esta situación): eliminar la diferenciación funcional entre persona y ciudadanía, como procederá el modelo libertario; o considerar a la ciudadanía como vehículo comunicativo a través del cual la persona transmite a las instituciones estatales los significados culturales colectivos de los bienes que median en sus relaciones, ocasionando de este modo posibilidad de variación y de pluralismo cultural dentro de la esfera política, como sugerirá el modelo republicano. Examinemos la primera opción para empezar.

El ciudadano «propietario» libertario

Para iniciar la evaluación del modelo libertario debe uno centrarse en el espacio moral de autonomía que fundamenta los derechos como restricción indirecta. Desde este prisma, las incongruencias se producen cuando se viola este espacio. Las únicas inadmisibles en la práctica son, pues, las debidas al fraude y a la fuerza,³⁹ mientras que las socio-económicas son aceptadas en tanto que son el resultado de prácticas legítimas.

El modelo es el único que toma estrictamente el pluralismo en serio, puesto que su lógica no está orientada por la búsqueda de *semejanzas instrumentales* como en la liberal. La única unidad destacable es el vehículo que lo hace posible, permitiendo a las personas, aunque ciudadanas, ser diferentes: a saber, la autonomía. Aquí está la base de lo que algunos autores reivindican como un *cultural laissez-faire*. Dejar que la sociedad sola, sin intervención política, decida darwinianamente bajo una lógica de compromiso de intereses (*modus vivendi*) el problema de la diversidad cultural.⁴⁰

Para entender esta conclusión, el lenguaje instrumental libertario no tiene en su base los bienes primarios, sino la propiedad. Ésta constituye el único criterio para legitimar la participación. A pesar del contraste de fondo, en la forma ambos coinciden en una percepción *instrumental* de la participación, en tanto que ésta se activa cuando la ciudadanía constata que los medios necesarios que posibilitan la autonomía (los bienes primarios o la propiedad material y *sobre uno mismo*) están amenazados. Dos caras de una misma tradición, diría un republicano: ambas identifican a la persona por sus posesiones, las cuales deben permanecer en la ciudadanía. Pero aunque los elementos metodológicos del modelo libertario son similares al liberal, la estrategia para aplicar la tesis de la congruencia es diferente. Veamos cuál es ésta partiendo desde el principio.

El modelo libertario propone una forma de gestionar el pluralismo partiendo de las dos premisas siguientes. En primer lugar, la ciudadanía no es una categoría distintiva de la actividad de la persona, sino simplemente una forma de enfatizar que ésta actúa en colectividad. Esta concepción amplia tiene como ventaja eliminar simplemente el problema de la «esquizofrenia». Esto implica igualmente que la distinción entre espacio público y político no es pertinente para entender el modelo. La diferencia analítica conveniente es entre colectividad y soledad. El único contexto donde la persona puede actuar como tal, sin ser ciudadana, es en la soledad. En segundo lugar, el modelo es *limitado y conservador*. La persona-ciudadana tiene derecho a protestar cuando sus espacios morales autónomos son violados por cualquier agente externo, pero no tiene derecho a reivindicar nuevos espacios. El ciudadano sólo tiene derecho a acumular propiedades. Una persona con menos propiedad, aunque tiene menos oportunidad de expresar su autonomía, sigue pudiendo actuar como ciudadana. En último término le queda la propiedad sobre sí mismo (*self-ownership*), re-

ducto mínimo que le asegura un mínimo de autonomía. ¿No se producen, pues, diferentes niveles a la hora de ser ciudadano?, ¿no se vuelve a tiempos premodernos, donde el criterio económico de la propiedad determinaba la práctica ciudadana?

Aplicando estas dos premisas, el modelo utiliza la ciudadanía como argumento para legitimar el derecho a la diferencia individual. La principal preocupación que transmite es que la práctica ciudadana no constituya una restricción para que la persona pueda expresar su individualidad. Pero en contraste con el modelo liberal, que también compartiría esta base, el libertario no pretende dictar el contenido hacia el cual deben tender las elecciones autónomas, sino que le confiere también un carácter variable y pluralista. Lo único que debe orientar la satisfacción de la autonomía ciudadana son los mismos derechos que posee como persona. Estos derechos son, por lo tanto, instrumentos legales que la persona posee para relacionarse en la colectividad y que al mismo tiempo le permite distinguirse de ella. Aquí se percibe netamente que el modelo es el que toma realmente el pluralismo en serio, reivindicando un *laissez faire* cultural.

Con el modelo republicano permanece esta preocupación de ofrecer la oportunidad al ciudadano de variar autónomamente su sistema de finalidades. Pero a diferencia del libertario, la colectividad no es una restricción, sino que adjetiva a la propia autonomía de la ciudadanía. No obstante, tal modelo no está exento también de insuficiencias para satisfacer plenamente la tesis de la congruencia. Veamos cuáles son.

El ciudadano «supervisor» republicano

La lógica republicana se basa en dos pilares. El primero concierne a su concepción de la autonomía *colectiva*, que parte de la idea de que el ciudadano no puede ser autónomo sin un contexto colectivo también autónomo; el segundo se refiere a la concepción de la igualdad como ausencia de relación de dominación, como igualdad de posición, de estatus.⁴¹ El problema del pluralismo cultural no es, pues, la diferencia, sino las relaciones de dominación implícitas en la diversidad cultural. En los términos anteriormente introducidos, se rechaza la tendencia de entender el pluralismo como un *laissez faire*, y que en él opere un *modus vivendi*, equiparándolo de este modo a un *market place*.

Con estos dos pilares, el modelo aspira a elaborar un marco que reduzca las condiciones sociales que generan la dominación dentro del pluralismo cultural. Su estrategia es criticar la implícita concepción de la igualdad de la tradición liberal de identificar formalmente a las personas por sus posesiones. Para el modelo, la igualdad es compleja y está basada en la práctica y en las posiciones sociales, y no en las pertenencias instrumentales necesarias para satisfacer la autonomía individual.

Conviene insistir en que el modelo de Walzer no pretende hacer desapare-

cer las relaciones de dominación a secas, sino sólo aquellas que resultan del uso instrumental (tiránico) de bienes. Es cierto que al igual que el modelo liberal y a diferencia del libertario, insiste en la necesidad de asegurar una igualdad de condiciones para satisfacer la autonomía ciudadana, pero en contraste con el liberal rechaza la idea de que con la distribución equitativa de los bienes primarios se aseguran los recursos *suficientes*. Esta insuficiencia liberal se debe a la falta de interés por proporcionar a la ciudadanía de un contexto adecuadamente autónomo que pueda ella misma controlar. El modelo liberal no tiene en cuenta, por ejemplo, que si bien el criterio de la libertad es útil en la esfera del mercado, es indeseable en la esfera del bienestar. Puede afirmarse, pues, que la tesis de la congruencia opera en el modelo republicano de una forma pluralista. Esto se confirma con su concepción de la participación.

La especificidad de la aplicación de la tesis de la congruencia en este nivel queda reflejada en *el programa de ensanchamiento de la concepción liberal de la participación y de dinamismo de la relación entre lo social y lo político*, permitiendo una constante variación del contenido de lo político provocado por lo social, quien, en última instancia, decide los principios que deben regularlo. El problema no radica, pues, estrictamente en *pluralizar* lo político y la esfera pública, sino más bien en que sean más permeables y variables, menos infranqueables para la diversidad cultural de la sociedad. Esto significa primeramente que el modelo acepta la necesidad de la participación como protesta (*complaint*), pero se niega a considerar su suficiencia por dos razones fundamentales: por un lado, la participación está sometida a lo político, quien determina sus restricciones e incluso su contenido; por otro lado, es una participación limitada que tiende a conservar la dimensión exclusiva de la ciudadanía, nutriendo y «legalizando» su actuación tiránica (de dominación) cultural frente a los otros residentes no-ciudadanos. Su propuesta central es que la concepción liberal y libertaria de la participación como protesta y de la ciudadanía como actividad limitada exclusiva necesita ser orientada hacia una concepción fuerte (*strong form of participation*), que exprese un modelo de ciudadanía creadora e inclusiva. Veamos sus argumentos.

Existen tres elementos que configuran la concepción republicana de la participación: i) es un proceso creativo, en tanto que no anticipa el contenido de la protesta como lo supone la tradición liberal: la participación es *real talk*, parte de situaciones reales con todas sus insuficiencias; ii) es un proceso de interpretación colectiva de los bienes: la participación es transmisión desde la sociedad de los significados culturales de bienes con el fin de que la política varíe sus pautas distributivas; y finalmente, iii) tiene una finalidad supervisora: la participación supone controlar que los límites autónomos de las esferas distributivas sean respetados en el proceso de transformación de un bien en otro.

El modelo puede ser interpretado así como un esfuerzo que potencie no sólo el sentido de justicia y el deber de civismo (modelo liberal), que ofrezca no

sólo seguridad (modelo libertario), sino también un sentido de poder. Para conseguir esta incorporación, la estrategia es construir un marco colectivo que permita al ciudadano deliberar autónomamente al participar en el poder político para determinar los destinos de su propia comunidad. El modelo no concede a las instituciones políticas prioridad a la hora de determinar los criterios que deben regular cada esfera distributiva, sino que es la propia ciudadanía quien decide, por medio de su participación, estas orientaciones. En este sentido, el modelo precisa que ni el Estado participe en la vida buena, ni ninguna preconcepción cultural regule la actividad distributiva estatal. Esto no significa que desatienda las particularidades culturales, sino que la atención que les concede está supervisada por un previo proceso de participación ciudadana. Como corolario final, la tesis republicana de la congruencia concede más importancia a la relación entre la sociedad y la política, donde ambas comunican, que a los modelos liberal y libertario.

Conclusión

¿Cómo es posible alcanzar la estabilidad democrática en una sociedad especialmente propensa al pluralismo cultural, a través de la ciudadanía, noción tradicionalmente concebida en términos homogéneos? El republicanismo tiene una sensibilidad hacia el pluralismo cultural que la tradición liberal, a pesar de haber sido el portavoz histórico de los valores de la autonomía, la tolerancia y el pluralismo, ha desatendido. Estas dificultades se demuestran cuando se aborda la pregunta anterior en términos de relación entre la esfera de la política y la esfera de la sociedad. Desde esta perspectiva comunicativa, el modelo liberal y libertario, aunque diferentes en sus bases, confluyen en resultados.

En efecto, si se analiza con detenimiento el contenido de las tres concepciones, aunque tanto el modelo liberal como libertario sólo proporcionan a la ciudadanía la capacidad de reivindicación cuando se produce conflicto con las instituciones estatales, el ciudadano republicano no sólo protesta, sino que también es creador y transformador. Esto significa principalmente que la ciudadanía no se relaciona con el Estado para que restablezca su situación *individual* anterior al conflicto intercultural, bien exigiendo mayores medios exclusivos para ejercer su autonomía y satisfacer sus necesidades como ciudadana (modelo liberal), o bien solicitando mayor protección y seguridad contra susceptibles violaciones ilegítimas de su esfera individual de autonomía (modelo libertario). El enfoque republicano no concibe a la ciudadanía como vehículo para *conservar* los medios exclusivos que le permitan ejercer sus diferencias culturales e incrementar su separación respecto a los otros, sino que ella misma tiene el poder para participar en las modificaciones de conducta del Estado, reivindicando variación de la unidad política básica de acuerdo con aquellos significados culturales no contemplados previamente. Desde esta perspectiva, existe una diferen-

cia notable entre una percepción de la ciudadanía limitada y una transformadora. La primera (liberal y libertaria) evidencia una concepción *estática y exclusiva* de la relación entre la sociedad y la política, mientras que la segunda (republicana) defiende una visión *dinámica e inclusiva*.

Para entender, por lo tanto, la estabilidad en términos de la relación entre el conflicto intercultural, el tipo de intervención estatal y de participación ciudadana, es necesario tener presente la incongruencia susceptible de producirse cuando comparamos las dos direcciones que puede seguir la comunicación entre el pluralismo y la unidad política básica, lo social y lo político. Desde este prisma, el modelo que expresa una sensibilidad por proporcionar un resultado óptimo es, a pesar de sus deficiencias, el republicano. En su base existen elementos que la tradición liberal y libertaria debería cuando menos «tomar en serio».

NOTAS

1. Véanse por ejemplo, Ch. Taylor, *Multiculturalism and «the politics of recognition»*, Princeton/N.J., Princeton University Press, 1992; J. Raz, «Multiculturalism: a liberal perspective», *Dissent* (invierno 1994), 67-79; B. Parekh, «Cultural diversity and liberal democracy», en D. Beetham (ed.) *Defining and measuring democracy*, Londres, Sage Publications, 1994, 199-221; B. Parekh, «Dilemmas of a multicultural theory of citizenship», *Constellations*, 4/1 (1997), 54-62; W. Kymlicka, *Multicultural citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995; y «Do we need a liberal theory of minority rights? A reply to Carens, Young, Parekh and Forst», *Constellations*, 4/1 (1997), 72-87; F. Requejo, «Pluralismo, democracia y federalismo», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7 (1996), 93-120; I.M. «Young, A multicultural continuum: a critique of Will Kymlicka's ethnic-nation dichotomy», *Constellations*, 4/1 (1997), 48-53.

2. De aquí en adelante, usaré las siguientes nomenclaturas de las obras de Rawls: *ThJ* para *A Theory of Justice*, Cambridge/MA, Harvard University Press, 1971; y *PL* para *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.

3. Véanse por ejemplo, R. Arneson, «Introduction: symposium on rawlsian theory of justice», *Ethics*, 99 (1989), 695-710; C. Kukathas y Ph. Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its critics*, Cambridge, Polity, 1990; S. Mulhall y A. Swift, *Liberals and communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992; S. Scheffler, «The appeal of political liberalism», *Ethics*, 105 (octubre 1994), 4-22; B. Barry, «John Rawls and the search for stability», *Ethics*, 105 (1995), 874-915.

4. Sobre el punto iii), véase S. Mulhall y A. Swift, *Liberals and communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992, 181-205, quienes usan con razón esta dimensión como hilo conductor para destacar una de las originalidades del Rawls posterior a 1985.

5. Éste es el sentido que V. Camps (*Virtudes públicas*, Madrid, Espasa, 1990) da a las virtudes públicas en contraste con las privadas.

6. Relacionando el modelo liberal de democracia y ciudadanía, puede valorarse el alcance de la afirmación siguiente: «De manera que, si un régimen constitucional toma ciertas medidas tendentes a robustecer las virtudes de la tolerancia y de la confianza mutua, por ejemplo, con campañas contrarias a varios tipos de discriminación religiosa y racial [...], no por ello se convierte en un estado perfeccionista del tipo que encontramos en Platón y en Aristóteles, ni puede decirse que promueva una determinada religión, como los estados católicos y protestantes de la temprana modernidad. Lo que hace es, en cambio, tomar medidas razonables para robustecer las

formas de pensar y los sentimientos en que se apoya la cooperación social equitativa entre ciudadanos libres e iguales» (*PL*, 195).

7. La defensa de una noción de comunidad política en el modelo liberal ha sido objeto de numerosos artículos. Véanse, por ejemplo, W. Kymlicka, *Liberalism, community and culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989 y *Contemporary political philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990, cap. 3; y J.W. Nickel, «Rawls on political community and principles of justice», *Law and Philosophy*, 9 (1990), 205-216.

8. A. Castiñeira, *Els límits de l'Estat*, Barcelona, Centre d'Est. de Temes Contemp., 1994, 252.

9. Nozick afirma que «el consentimiento voluntario abre la frontera para cruzar» (*ASU*, 58).

10. En un trabajo sobre la dificultad de fundamentar los derechos sociales tuve ya ocasión de extenderme sobre esta dimensión. R. Zapata, «La responsabilidad ciudadana como fundamento de los derechos sociales», *Revista de Estudios Políticos*, 94 (1996), 147-170.

11. R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, 446-450.

12. Véase, por ejemplo, J. Wolff, *Robert Nozick: property, justice and the minimal state*, Cambridge, Polity Press, 1991.

13. Aunque el modelo no sistematiza la dimensión cívica de la ciudadanía, implícitamente defiende una idea de civismo si la entendemos genéricamente como *voluntary restraint* («Introductory note», en E. Banfield (ed.), *Civility and citizenship*, Nueva York, Paragon House, 1992, xii). Esta sección puede estimarse así como temáticamente dedicada a esta cuestión, aunque carezca de toda referencia a la colectividad en su base. La colectividad, insisto, es para el modelo libertario una noción negativa.

14. M. Davis, «Nozick's argument for the legitimacy of the welfare state», *Ethics*, 97 (1987), 576-594, sigue esta interpretación.

15. La primera cita corresponde a M. Walzer, «Exclusion, injustice, and the democratic state», *Dissent*, 40 (1993), 55; y la segunda de *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic Books, 1983, 62. De aquí en adelante como *SJ*.

16. «Introduction», D. Miller y M. Walzer (eds.), *Pluralism, justice, and equality*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1995, 12.

17. «Nation and universe», *Tanner Lectures Human Values*, XI, Salt Lake City, University of Utah Press (1990), 507-556.

18. Recuerdo el principio que orienta esta justificación: «El ciudadano X puede ser escogido por encima del ciudadano Y para un cargo político, y así los dos serán desiguales en la esfera de la política. Pero no lo serán de modo general mientras el cargo de X no le confiera ventajas sobre Y en cualquier otra esfera» (*SJ*, 19).

19. Respecto a la esfera del mercado, Walzer afirma: «Desde el punto de vista de la igualdad compleja, no importa si usted posee un yate y yo no, o si el sistema de sonido del equipo estereofónico de ella es inmensamente superior al de él, [...] Las personas pondrán o no atención a estos asuntos: se trata de un problema de cultura, no de justicia distributiva. Mientras los yates, los equipos estereofónicos [...] tengan sólo un valor de uso y un valor simbólico individualizado, su distribución desigual no tiene importancia» (*SJ*, 107-108).

20. Para entender el alcance de este argumento, «gobernar» no significa ejercer poder, sino disfrutar de una porción mayor que otros individuos, sea cual fuere el bien distribuido (*SJ*, 321). El objetivo del modelo es, pues, crear las condiciones (pluralidad de esferas autónomas) para que todos tengan la oportunidad de gobernar en una esfera, aunque no en todas. Véase también Walzer, «Exclusion, injustice, and the democratic state», *Dissent*, 40 (1993), 55-56.

21. M. Walzer, «Citizenship», en T. Ball, J. Farr y R.L. Hanson (eds.), *Political innovation and conceptual change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 216-217.

22. Como he tenido ocasión de defender con más detalle (R. Zapata, *Ciudadanía, democra-*

cia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social, en prensa, 1999), la insuficiencia del modelo no reside tanto en la falta de una teoría explícita de la comunidad, tal como lo han observado algunos críticos (N. Rosenblum, «Moral membership in a postliberal state», *World Politics*, 36, 1984, 586; J. Cohen, «Book reviews: *Spheres of Justice*», en *The Journal of Philosophy*, 83/8, 1986), sino más bien en la falta de una teoría de la autonomía, ni siquiera contemplada por los principales teóricos por la simple razón de que la mayoría parte del implícito de que se aplica *individualmente* (R. Lindley, *Autonomy*, Londres, MacMillan, 1986; R. Young, *Personal autonomy*, Londres y Sydney, Croom Helm, 1986; L. Haworth, *Autonomy*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1986; G. Dworkin, *The theory and practice of autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; J. Christman (ed.), *The inner citadel*, Oxford, Oxford University Press, 1989).

23. M. Walzer, «A critique of philosophical conversation», *The Philosophical Forum*, 21/1-2 (1989), 182-184.

24. M. Walzer, «A critique of philosophical conversation», *The Philosophical Forum*, 21/1-2 (1989), 194-195.

25. G. Warnke, «Rawls, Habermas, and real talk: a reply to Walzer», *The Philosophical Forum*, 21/1-2 (1989), 197-203.

26. Esta relación aparece reiteradamente en las distintas monografías sobre el tema. Véanse, entre otros, a J. Raz, *The morality of freedom*, Oxford, Clarendon, 1986; S. Mendus, «Liberty and autonomy», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 87 (1986), 107-120, y *Toleration and the limits of liberalism*, Londres, MacMillan, 1989; W. Kymlicka, «Two models of pluralism and toleration», *Analyse und Kritik*, 13 (1992), 33-56; A. Galeotti, «Citizenship and equality», *Political Theory*, 21/4 (1993), 585-605; J. Horton (ed.), *Liberalism, multiculturalism, and toleration*, Nueva York, MacMillan, 1993; G. Crowder, «Pluralism and liberalism», *Political Studies*, 42 (1994), 293-305; B. Walker, «John Rawls, Mikhail Bakhtin, and the praxis of toleration», *Political Theory*, 23/1 (1995), 101-127; y M. Walzer, *On toleration*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1997.

27. Ésta es una de las cualidades que se recogen en la lectura que ha defendido S. Scheffler («The appeal of political liberalism», *Ethics*, 105 [octubre 1994], 4-22), y que en general los exegetas de Rawls destacan. A pesar de que la interpretación de su proyecto de tolerancia desde el punto de vista de la ciudadanía no ha recibido todavía un tratamiento especial, existen capítulos o secciones de artículos que subrayan esta intencionalidad. Véase por ejemplo, A. Sen, *Inequality reexamined*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

28. *Demoktesis* procedería de *demo* y de *ktesius*. En la mitología clásica, *ktesius* es un epíteto de Zeus que significa *dios de la ganancia*. O, adentrándose más en la etimología, *ktesius* significa adquirido, poseído, y *ktesis*, adquisición, posesión, propiedad, bienes, fortuna. De este modo, *Demoktesis* equivale a *propiedad, bienes/posesiones/adquisiciones del pueblo* (ASU, 290).

29. Walzer ya tuvo ocasión de pronunciarse sobre la tolerancia liberal como una *moral laissez-faire*, que en lugar de proporcionar cohesión y fomentar la actividad cívica, socava la base de la vida comunitaria y promueve una indiferencia general acerca de las opiniones de los otros («Civility and civic virtue in contemporary America», en *Social Research*, 41/4 [1974], 602). En uno de sus últimos trabajos (*On toleration*, New Haven, Yale University Press, 1997), esta idea es argumentada histórica y contextualmente, bajo «cinco regímenes de la tolerancia», a saber, el de los imperios multinacionales, el de la sociedad internacional, las consociaciones, los estados-nacionales y las sociedades de inmigrantes.

30. M. Walzer, *On toleration*, New Haven, Yale University Press, 1997, 84.

31. Al respecto, véanse desde diferentes perspectivas, además de los citados en nota 1, I. Young, «Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship», *Ethics*, 99 (1989), 250-274; y *Justice and the politics of difference*, Princeton/N.J., Princeton University

Press, 1990; B. Parekh, «The Rushdie affair: research agenda for political philosophy», *Political Studies*, 38 (1990), 695-709; «British citizenship and cultural difference», en G. Andrews (ed.), *Citizenship*, Londres, Lawrence and Wishart, 1991, 183-204; «The cultural particularity of liberal democracy», en D. Held (ed.), *Prospects for democracy*, Cambridge, Polity Press, 1993, 156-175; W. Connolly *Identity/difference: democratic negotiations of political paradox*, Ithaca/N.Y., Cornell Univ. Press, 1991; A. Phillips, *Democracy and difference*, Cambridge, Polity Press, 1993; y «Dealing with difference: a politics of ideas or a politics of presence?», *Constellations*, 1/1 (1994), 74-91; A. Galeotti, «Citizenship and equality», *Political Theory*, 21/4 (1993), 585-605; S. Hall y P. du Gay, *Questions of cultural identity*, Londres, Sage Publications, 1996.

32. Véanse por ejemplo C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, y mi introducción al modelo republicano en *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social* (en prensa, 1999).

33. Ch. Taylor, «Cross-purposes: the liberal-communitarian debate», en N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the moral life*, Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1989, 159-182.

34. Algunas ideas de este apartado proceden de R. Zapata, «Hacia una teoría normativa de la ciudadanía democrática», *Leviatán*, 59 (primavera 1995), 77-90.

35. Esta clásica crítica ha sido recordada por A. Sen, *Inequality reexamined*, Oxford, Clarendon Press, 1992, 8-9 y cap. 5, 73-87.

36. Ésta es una de las primeras críticas que se le formularon al aparecer *PL*. Véase por ejemplo G. Klosko, «Rawls's "political" philosophy and American democracy», *American Political Science Review*, 87/2 (1993), 348-59.

37. Véase por ejemplo R. Zapata, «Ciudadanía y estados de bienestar», en *Sistema*, 130 (enero 1996), 75-96.

38. Esta idea me ha sido sugerida por S. Mulhall y A. Swift, *Liberals and communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992, 209; y por D. Miller, «Citizenship and pluralism», *Political Studies*, 43 (1995), 436.

39. J. Schwartz, «From libertarianism to egalitarianism», *Social Theory and Practice*, 18/3 (1992), 161.

40. Véase por ejemplo J. Gray, «The politics of cultural diversity», *Post-liberalism studies in political thought*, N.Y., Routledge, 1993.

41. D. Miller, «Complex equality», en Miller y M. Walzer (eds.), *Pluralism, justice, and equality*, Oxford Univ. Press, 1995, 197-225.

Ricard Zapata Barrero es profesor titular de Ciencia Política (ricard.zapata@cpis.upf.es). Es autor de numerosos artículos sobre los problemas de la ciudadanía liberal-democrática. Próximamente aparecerá su libro «Ciudadanía, liberalismo y democracia: hacia un nuevo contrato social».