

VI CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA

MUNDOS SOCIAIS: SABERES E PRÁTICAS

UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS



25 A 28 DE JUNHO DE 2008

Sessão Plenária Desigualdade e Justiça Social

Sociologia De La Dignidad Civica

GINER, Salvador

Resumo

La creciente difusión de la condición ciudadana a sectores considerables de la humanidad entraña enigmas morales y políticos interesantes. También sociológicos. Intentaré aquí trazar las líneas generales de la creación y desarrollo de la concepción del hombre como ciudadano, arraigada en la creencia en la dignidad de la naturaleza humana. Ponderaré luego las repercusiones de una incipiente ciudadanía plena en la civilización contemporánea, producto de la lógica expansiva propia de la potencia democrática que alberga la instauración de la ciudadanía. Si bien algunos rasgos de la ciudadanía hoy emergente contribuyen a la consolidación de una sociedad decente, otros generan ya serias e inesperadas dificultades para una convivencia acorde con la dignidad del ser humano. Parece que el análisis sociológico de esta última faceta de la problemática moral de la ciudadanía es deseable. Es más fructífero, tal vez, que otros modos de abordarla.





I

El descubrimiento político de la dignidad humana.

El reconocimiento de la dignidad del hombre, de cualquier ser humano, entraña hoy su transformación en ciudadano. La ciudadanía permite el derecho universal a participar en el cuerpo político, el acceso de todos a la instrucción pública, la asistencia médica y sanitaria generalizada, la libre expresión de opiniones y creencias, la libertad de asociación y estilo de vida. La ciudadanía es la plasmación política práctica de una dignidad explícitamente reconocida por una cultura laicaⁱ.

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

Hasta los tiempos modernos la mútua relación entre 'dignidad' y 'ciudadanía' que tan obvia nos parece hoy en día no era en absoluto evidente. *Dignitas* en el mundo romano era una cualidad de nobles, magistrados, sacerdotes. Indicaba discriminación y desigualdad. Es empresa vana intentar hallar en los pensadores del mundo antiguo una teoría de la dignidad universal del hombre que pudiera justificar, a su vez, la universalización de la ciudadanía sobre bases morales. Hay señalados conatos, eso sí, que se hallan hasta en pensadores tan poco democráticos como Platón, para quien el igualitarismo de partida en la *República* suponía que toda la población infantil, tanto la masculina como la femenina, pudiera entrar con iguales posibilidades en un proceso de diferenciación posterior, de desigualdad funcional. Hay algunas voces favorables a la universalidad de derechos, muy aisladas, en sus diálogos, pronto ahogadas o desoidas por el crónico desdén antidemocrático de Sócratesⁱⁱ. Y está, naturalmente, el esfuerzo de los estoicos por llamar la atención sobre la dignidad de todos.

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

Seguramente sin la inspiración cristiana y estoica sabios como Francisco de Vitoria no hubieran podido avanzar la afirmación radical de la dignidad de todas las gentes, de los pueblos de las Indias en su caso, recogida pronto por Montaigne y Hugo Grocio. Sin ella la primera exposición secular sistemática sobre



la dignidad humana, la *Oratio de hominis dignitate* compuesta por Pico della Mirandola en 1486, hubiera sido incomprensibleⁱⁱⁱ.

Los filósofos sociales tardomedievales y renacentistas elaboraron una prototeoría de la ciudadanía, que no fue más lejos por no llegar a abrazar nunca una versión tan individualista como llegaría a desarrollar el liberalismo posterior. Para Eximenis, Maquiavelo y Bodino el cuerpo político constituido por una ciudadanía bien integrada y unida por la cohesión patriótica era lo esencial para lo que el primero enunció como el buen regimiento de la cosa pública de una comunidad^{iv}. La primacía moral de la *res publica* y la de su dimensión ética vendría a ser la fuente de inspiración de una tradición potente, pero destinada a ser eclipsada durante mucho tiempo por la mucho más individualista concepción propuesta por John Locke y Adam Smith. No obstante, la versión republicana de la ciudadanía –que asume esa primacía de la ética pública- era aún la dominante en la Revolución inglesa puritana del siglo XVII y en la decisiva fase inicial de la americana. Sin embargo, el enfrentamiento entre quienes hacían hincapié en la virtud cívica y la fraternidad como pilares del orden político deseable y quienes ponían todo su entusiasmo en la consecución de intereses particulares no era cuestión de matiz, sino algo sustancial. Ello impondría la más fundamental bifurcación en el pensamiento político posterior^v.

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

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

Pronto el énfasis caería sobre los derechos, sobre todo en el pensamiento liberal. Sólo mucho más tarde, con el auge del estado asistencial reaparecería una visión equilibrada de derechos y deberes, muy en el espíritu del a la sazón ya olvidado Pufendorf. Claro está que ni éste ni Hobbes desarrollaron una teoría liberal del ciudadano, pero ambos, en sus tratados de afín título –*Del Ciudadano* y *De los deberes del hombre y del ciudadano*- sentaron el terreno teórico para una consideración universal de todos los miembros de una comunidad política como individuos moralmente –y por ende políticamente- iguales y autónomos, capacitados todos ellos para considerarse soberanos.

Un hilo sutil conduce desde la afirmación secular de la dignidad del hombre durante el Renacimiento –sobre todo en la *Oración* de Pico pero también en los *Discursos* de Maquiavelo- hasta la visión de



Pufendorf de la ley natural, a través de los esfuerzos de Vitoria y Grocio por universalizar prácticamente esa noción ya mediante la legislación ya a través de la decisión política del gobernante. Lo que fuera primero un descubrimiento ontológico y moral, a explicar y afirmar filosóficamente –la dignidad de todos y cada uno de los humanos, es decir, su valor intrínseco, como fin en sí^{vi}- se transformaba así en aserto político y jurídico, con repercusiones palpables para la implantación de una vida socialmente deseable.

No obstante, en aquel entonces, ningún pensador o escuela logró hallar una solución viable. Las sombrías propuestas políticas de Hobbes parecían negar sus concepciones iniciales sobre la igualdad natural y la humanidad de todos. El orden no era para él más importante que la libertad pero, sostenía, la libertad que lográramos tener en esta vida era subproducto del orden. Mientras, otros pensadores se perdían en el pantano de las buenas intenciones, presa de las abstracciones del iusnaturalismo sobre la innata sociabilidad de los humanos bajo una inaprensible ley natural. Sólo el auge vigoroso del pensamiento liberal conseguiría, más tarde, establecer un orden social plausible basado en una teoría practicable de la ciudadanía.

II

El ciudadano unidimensional

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

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

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



como resultado de procesos históricos paralelos, aunque alternativos, que como consecuencia de teorías abstractas^{viii}.

La tradición sociológica, con su raíces toquevillianas, ha seguido laborando por el mismo surco hasta nuestros días. Así, Norbert Elías entendió la producción de ciudadanos como parte del 'proceso civilizatorio' en el cual los buenos modales del comportamiento social se salían de sus recintos palaciegos y aristocráticos para penetrar lentamente la sociedad entera. En Occidente se detecta una tendencia histórica, una sociogénesis de la ciudadanía. Elías no fue explícito con respecto a la íntima relación existente entre buenas maneras y ciudadanía, pero la conexión causal está lo bastante clara en su obra. Verbigracia, en su sutil análisis del proceso de autodistanciamiento (*self-distancing*) y su contrario, el del acercamiento o compromiso (*engagement*)^x. En una sociedad de ciudadanos 'se guardan las distancias', pero tampoco hay vasallos. Los hombres libres de esa sociedad se acercan o comprometen con aquellos valores o personas que les placen o atraen, en la medida en que ello es posible. O establecen relaciones contractuales que mantienen distancias y obligaciones mútuas. La más crucial de esas distancias, en una politeya de veras liberal, es el que existe entre la ciudadanía (en su acepción como cuerpo de todos los ciudadanos) y el estado. Por eso ha sido menester acuñar un vocablo, sociedad civil, para referirnos al ámbito inviolable de la libertad, la no ingerencia, la privacidad y la iniciativa y derecho privados de los ciudadanos.

Si ha habido, como han sostenido algunos una y otra vez, un 'aburguesamiento' de la clase obrera, también, en una fase histórica anterior, se produjo una 'aristocratización' de la burguesía ascendente. Molière dejó un documento clásico de ese episodio. Tanto en el caso de la ascensión burguesa como en el de la inclusión obrera al cuerpo cívico hay una difusión general de los buenos modales propios de una 'sociedad de individuos', no de castas ni estamentos ni tampoco de corporaciones. Evidentemente, una sociedad de individuos es perfectamente compatible con la sociedad clasista. Es más se puede argüir que ambas se fomentan mutuamente^x.

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

Los primeros ciudadanos producidos por el proceso civilizatorio occidental, para usar la noción de Elías, eran animales políticos unidimensionales. En efecto, la nueva politeya les concedía una estrecha, aunque vital, serie de derechos legales y políticos, que podría entenderse como un conjunto único de posibilidades. Digo que el ciudadano era un animal político unidimensional en el sentido de que más allá de la señalada, las otras dimensiones de su vida como miembro de la sociedad no eran contempladas por la ley. Este desarrollo unilateral de la ciudadanía pronto generó una vasta reacción crítica entre quienes descubrieron lo que algunos de ellos llamarían 'las contradicciones internas' del mundo de la democracia burguesa.

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



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

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

Aunque la crítica socialista (la marxista, en especial) a la que llamo visión unidimensional se hallaba bien fundamentada, sus seguidores siguieron condenando el 'estado burgués' hasta el punto de que, muchos de ellos, arremetieron a lo largo del siglo XX contra cualquier forma de reformismo socialista acusándolo de traición a sus principios o hasta de ser una 'colaboración con el enemigo de clase', para recordar el peculiar lenguaje doctrinario de aquel tiempo. Tal enfoque cegó gran parte de la crítica radical o de izquierda a las posibilidades reales de mudanza encarnadas en la potente concepción liberal.

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

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

La presunta degradación del ciudadano en mero 'hombre masa' alcanzó fuerza suficiente, como creencia, para contaminar la crítica progresista. Siempre inclinada a identificar la degeneración del ciudadano en mero 'hombre masa' como consecuencia del capitalismo y la sociedad industrial, dejando a salvo una vía distinta –¿un socialismo libertario?, ¿un orden alternativo poco especificado?- quedó instalada en un porvenir que nunca llegaba. Fue así como movimientos culturales como la Escuela de Frankfurt se sumieron ellos mismos en el pesimismo. Una de sus expresiones más embemáticas llevaba la noción de 'hombre unidimensional' a una especie de *reductio ad absurdum*, lo que le granjearía gran popularidad entre



el lúdico estudiantado politizado de los países opulentos. La idea era una variación sobre la de 'hombre masa', manipulado, insolente y lerdo. Era también una caricatura del 'ciudadano unidimensional' propia de la visión liberal. El solitario *homo clausus* de Norbert Elias, también concebido en tal ambiente, como consecuencia de la compleción del proceso civilizatorio^{xiii} es otra manifestación de la desazón producida por el desencanto. Para quienes lo sufrieron, el ciudadano independiente, afirmativo y creador engendrado por la revolución liberal se había degradado irremisiblemente en un ser manipulable, crédulo, vulgar y solitario.

III

El ciudadano multidimensional

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

Las obvias carencias de la versión tradicional unidimensional de la ciudadanía, la versión clásica, fueron las que la forzaron a desarrollarse por varios flancos. Con ello, la ciudadanía fue transformándose en una institución compleja, más acorde con la dignidad de los seres humanos. Su fin era y es protegerla. La ciudadanía no es sólo una condición política para la conllevancia, sino también, y principalmente, la expresión de la dignidad de todos y cada uno de nosotros. La ciudadanía es la expresión palpable de la dignidad cívica que cada ser humano posee por el hecho de existir en una comunidad política. Como tal exige no sólo la tolerancia propia de la visión clásica, sino también, cuando es menester, fraternidad y compasión. Por eso es, esencialmente, una condición moral^{xiv}.

La teoría sociológica y la sociología histórica ya habían sentado las bases para comprender la ciudadanía como proceso histórico^{xv}. Fue, sin embargo el sociólogo T.H. Marshall quien, por vez primera, en 1949, planteó explícita y nítidamente dicho proceso e identificó los diversos estadios por los que pasaba esa entidad política, jurídica y moral. Según él, la condición ciudadana no es definitiva y perenne desde su aparición. Sufre tres etapas distintas y sucesivas de desarrollo, que corresponden a sus tres dimensiones, la civil, la política y la social. Así, las instituciones legales protegieron la ciudadanía civil en un primer momento al asegurar a los individuos el derecho a la propiedad así como garantizando algunas libertades básicas



para muchos de ellos. La ciudadanía política, por su parte, fue creciendo con el desarrollo de la democracia y la extensión del sufragio. La social, finalmente, se extendió en consonancia con la instauración del estado benefactor o asistencial, que comenzó a integrar a la mayoría de los ciudadanos en la sociedad mediante la educación, la ampliación de las oportunidades económicas y la sanidad pública para todos. Contemplando el proceso desde una perspectiva esencialmente británica, Marshall imaginó los siglos XVIII, XIX y XX como representantes de cada uno de esos sucesivos momentos estelares^{xvi}. Su reflexión representó la plasmación, dentro de la teoría de la ciudadanía y la sociedad civil, de una concepción tridimensional de la ciudadanía, en lugar de la unidimensional prevaleciente hasta entonces. Aunque el vocabulario es – unidimensional, tridimensional, multidimensional- y tiene el fin de fortalecer mi propia argumentación, refleja con fidelidad, espero, lo propuesto por Marshall y otros analistas afines.

Las abundantes referencias al ensayo seminal de Marshall aceptan su interpretación ‘desarrollista’ así como su idea de los distintos estadios, cada uno de ellos más amplio que el anterior, a través de los cuales ha pasado la ciudadanía en varios países occidentales. Pocos se han percatado sin embargo de que, como teórico del estado asistencial o *welfare state*, Marshall fue demasiado generoso en su evaluación de la capacidad del orden liberal para socavar las clases sociales por sí solo. (Contra su supuesto principal, la ciudadanía genera, en algunos casos, nuevas formas de desigualdad clasista^{xvii}, un efecto inesperado para la inmensa mayoría de observadores.) Su fe sustancial en las políticas socialdemócratas del partido laborista británico en su reformismo postbélico inspiró su enfoque benigno, que desveló una tendencia que parecían confirmar los hechos conocidos en varios países europeos o de raíz europea.

Es imposible sostener, a principios del siglo XXI, que la corriente histórica del despliegue de la ciudadanía ha sido suave o que se asemeja entre los diversos países. Así, en varios de ellos se han producido intentos vigorosos para reestablecer un estado minimalista, para confiar enteramente en las fuerzas del mercado –lleno de monopolios, oligopolios y demás ‘imperfecciones’ del modelo abstracto de la economía política clásica- al tiempo que se intentaba el retorno a las ciudadanía ‘civiles’ y ‘políticas’ de ayer en detrimento de la ‘social’. (Los casos de Estados Unidos –de Reagan a Bush, y Gran Bretaña, de Thatcher a Blair- son harto conocidos.) Estos esfuerzos lograron frenar en alguna medida la continuación de la redistribución y de la justicia social a través del estado asistencial, aunque nunca consiguieron desmantelarlo del todo. La base cívica del aparato asistencial, sus beneficiarios, nunca lo permitieron. Por otra parte, algunos países, como los de la Europa del Este, habían gozado de un conjunto notable de medidas asistenciales y hasta de medidas para el avance de la igualdad social, aunque bajo el yugo de la dictadura soviética, pero sin libertades civiles. Tal fórmula fomentaba la ‘ciudadanía social’ a expensas de la jurídica y la política, de modo que rompía la secuencia marshalliana desde un ángulo inesperado, al tiempo que demostraba que tal secuencia no tiene en sí nada de inevitable ni de natural. Para complicar más las cosas, los estados asistenciales difieren entre sí de muchas maneras, lo cual ha inspirado ejercicios taxonómicos más o menos inútiles^{xviii}.

Sin entrar en un análisis detallado de las diversas oleadas de expansión cívica, como parte de la *lógica expansiva de la ciudadanía*, no es arriesgado constatar que una institucionalización de ésta última en una sociedad satisfactoriamente moderna (una sociedad decente^{xix}) entraña, por lo menos, los siguientes rasgos (a) un conjunto de derechos legales: seguridad personal, libertad de expresión, igualdad ante la justicia, derechos de propiedad según la ley. (b) un conjunto de derechos políticos, como son los de votar o los de representación política; (c) ciertos derechos llamados sociales, como son las pensiones, la sanidad pública y los subsidios y servicios para los ciudadanos necesitados; (d) los derechos participativos, según la ley, en consejos ciudadanos, comisiones empresariales e institucionales en los que diversos partícipes interesados (*stake holders*) se expresan según les parece y hacen oír sus necesidades legítimas; (e) derechos étnicos y comunitarios^{xx}, que van desde los de los aborígenes australianos y los indios norteamericanos hasta los de las naciones sin estado en el marco de la Unión Europea. Son colectivos que histórica, lingüística o culturalmente exigen reconocimiento y ‘derecho a la diferencia’ en términos estrictos de ciudadanía, pues éste último está implícito en la condición cívica desde el momento histórico de su invención. El ciudadano –desde Hobbes y Pufendorf, pero claramente desde Locke, como vimos- es él



mismo, las colectividades en una sociedad plural son *ellas mismas*, es decir, ni el uno ni las otras seven obligados a apelar a demiurgo alguno para ser legítimos. Ello es así tanto por agregación, como asumiría un individualista metodológico, como si es por integración, como asumiría un comunitarista. El caso es que se exige el *fuero de diferencia* en nombre de algo que es, en un sentido al menos, su contrario. Así lo común y universalmente compartido, la ciudadanía legítima lo privativo e incompañible por todos. Por ello la tensión entre comunitaristas y universalistas no es sólo académica o doctrinal, sino vívida y cotidiana entre las gentes que ni si quiera de oidas conocen la existencia de un debate entre pensadores y una querrela entre ideólogos.

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

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

La lógica expansiva de estos haces de derechos en las politeyas modernas engendra lo que Hermínio Martins ha llamado certeramente una auténtica inflación de los derechos, que no se circunscribe ya a la esfera jurídica. (Ni tampoco, añadimos, a la esfera de los mal llamados derechos 'sociales', como si los derechos no fueran siempre 'sociales', es decir propios de la interrelación entre humanos. O, en otro orden de cosas -¿otro?- a los derechos de los animales.) Martins no duda en calificar el fenómeno como 'extensión personalizante' –en elocuente expresión- o hasta 'animista' que se atribuye a los objetos técnicos^{xxi}.

La plenitud cívica podría generar su propia tragedia –por usar la expresión simmeliana, cuando Georg Simmel habla de la 'tragedia de la cultura- pero ante todo en el sentido weberiano de



que las grandes corrientes históricas, cuando alcanzan su zénit, producen su propia negación. Así, si el carisma cristiano original se anquilosa y genera a la postre la burocracia eclesial y, en última instancia, la negación el espíritu cristiano original por parte de los administradores inquisitoriales de la verdad revelada, también podría ser –por igual lógica tergiversante^{xxii}- que se produjeran disfunciones preocupantes en la expansión y difusión de algo tan noble como es la participación en el ámbito común de la ciudadanía, la democracia y la libertad compartida.

No digo que ello deba ser necesariamente así, sino que solamente sugiero que la teoría sociológica puede suministrar el armazón conceptual así como las herramientas precisas para poder mentener, explicar y, en último término, ayudar a liberar a las gentes de algunos de los males políticos más graves de nuestro tiempo^{xxiii}.

IV

La ciudadanía avanzada y el ciudadano republicano.

La concepción republicana de la politeya posee antiguas y profundas raíces. Tras un largo periodo de relegación, si bien no de completo olvido, experimentó un renacimiento notable, que se remonta a la obra de algunos filósofos morales del siglo XX como lo fuera Hannah Arendt^{xxiv}. El esfuerzo por consolidar el republicanismo como alternativa a las otras concepciones democráticas del orden político posee notables repercusiones para la teoría de la ciudadanía.

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

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

Lo que llama la atención en esta concepción de la politeya –más allá de cualquier desconfianza y hasta antipatía que cualquiera sienta hacia ella- es su afinidad con la interpretación multidimensional o madura del ciudadano. No osaría afirmar que todos los amigos del recién descrito ciudadano ‘avanzado’ sean republicanos implícitos o subconscientes. Me limito a indicar afinidades electivas que existen entre ambos, es decir, entre la hipotética ciudadanía republicana y lo que constituye una ciudadanía plena o avanzada. Las demandas que emanan de los ciudadanos que apoyan la multidimensionalidad para que se ejercite la fraternidad (la solidaridad) a través de una política social efectiva orientada sobre todo hacia quienes son ciudadanos precarios^{xxviii} coinciden pues con las del republicanismo. Lo mismo ocurre con la exigencia de derechos participativos en la industria y la empresa, en la vida comunitaria, en la conversación



pública, y en la esfera política. Los avisos contra los excesos del profesionalismo en las instituciones que eliminan nuestra condición de partícipes y nos transforman en seres pasivos –en la sanidad y medicina públicas, por ejemplo^{xxix}- responden también a una ‘conciencia republicana’ o ‘civismo social’ por así decirlo, que es concomitante con la filosofía política general del republicanismo.

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

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

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

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

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

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



La virtud cívica misma debe entenderse como resultado de un proceso de socialización política en el cual las exigencias de cierta contención moral pública se combinan con demandas de participación activa en la vida pública. La última puede cumplirse si un número considerable de ciudadanos son miembros activos de la politeya. Los republicanos no esperan que los ciudadanos sean santos. De ahí el sentido circunscrito y atenuado en que suelen usar la noción de virtud cívica y la de participación responsable en el reino de lo público. Por ello los ciudadanos activos o proactivos, los 'virtuosos', no pueden ser nunca los militantes fanáticos ni los miembros funcionariales o profesionalizados de los partidos políticos. Por ello abundan los ciudadanos republicanos implícitos entre los movimientos sociales, las asociaciones altruistas y las de la sociedad civil^{xxxii}. Por extensión, quienes hacen sentir su voz en la esfera pública para fortalecer la democracia deliberativa o fomentar la práctica de la virtud cívica y la autonomía solidaria de la ciudadanía – no la autonomía egoísta de cada cual- deben contarse también entre ellos.



BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (1965) *On Revolution* Nueva York: Viking (1ª ed. 1963).
- Béjar, H. (2000) *En el corazón de la república* Barcelona: Paidós
- Dagger, R. (1997) *Civil Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism* Nueva York: Oxford University Press
- Eiximenis, F. (1999) *Regiment de la Cosa Pública* Selección, notas y versión castellana de Albert Calderó, del texto de 1383. Barcelona: Estrategia Local.
- Elias, N. (1978) *What is sociology?* Londres: Hutchinson. (Trad. de la ed. alemana, 1970)
- Elias, N. (1983) *Engagement und Distanzierung*. El origen de este ensayo se halla en 'Problems of Involvement and Detachment' en *British Jnl. Of Sociol.* 1956, vol.7, pp. 226-252.
- Esping-Andersen. G. (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism* Cambridge: Polity
- Fustel de Coulanges, N.D. (1864) *La Cité antique* (Cualquier edición.)
- Giner, S. (1987-A) 'Clase, poder y privilegio en la sociedad corporativa', en *Ensayos Civiles* Barcelona: Península, cap. 3, pp. 79-136.
- Giner, S. (1987-B) *El destino de la libertad* Madrid. Espasa Calpe.
- Giner, S. (1998) 'Las razones del republicanismo' *Claves de razón práctica*, no. -----
- Giner, S. (2004) 'Hobbes, erritartasunaren konzeptu modernoaren sortzaile', T.Hobbes *Herritarra* Euskal Herriko Unibersitatea, pp. 7-26.
- Giner, S. (2006) 'Hannah Arendt. La primacía moral de la política' en *Claves de razón práctica*, no. 168, pp. 14-21.
- Giner, S. y Montagut, T. (2005) 'Cosa pública, cosa privada: hacia una teoría del Tercer Sector', J.L. García Delgado, ed. *La economía social en España* Fundación ONCE, Vol, III, pp.43-54.
- Inin, E.F. y Turner, B.S. , eds. (2002) *Handbook of Citizenship Studies* Londres: Sage
- Leadbeater, C. (2007) 'The DIY State' en *Prospect*, 130, enero. Pp.38-41.
- Margalit, A. (1996) *The Decent Society* Harvard University Press.
- Martins, H. (2006) 'Dilemas da república tecnológica', *Análise Social* Vpl- XLI, no. 181, pp. 959-980.
- Pico della Mirandola, G. (1993) *De hominis dignitate. De la dignité de l'homme*. Edición bilingüe. Traducción al francés y prefacio, Y.Hersant. París: L'Éclat.
- Santos, B. de Sousa, comp. (2003) *Produzir para Viver, Os caminhos da produção não capitalista* Oporto: Edições Afrontamento.
- Stone, I.F. (1988) *The Trial of Socrates* New York. Little, Brown.

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

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

ⁱⁱⁱ Pico della Mirandola, G. (1993)

^{iv} F. Eiximenis (1999) . Cf. su frecuente uso de la palabra 'comunitat', para referirse al cuerpo político de los ciudadanos., en pleno siglo XIV.

^v Cf. S. Giner (2004)

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

Para un desarrollo comparativo post-Tocquevilliano de ambas sendas históricas de la ciudadanía, cf. H. Arendt (1965) N. Elias (1983)

En S. Giner (1987) intenté demostrarlo.

A pesar de la distancia entre ambas entidades sociales, también la destribilización antigua posibilitó la aparición de la ciudadanía, mucho antes de la aparición del cosmopolitismo helénico, como demostró Fustel de Coulanges (1864)

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

N. Elias (1974) Pp. 119,125, 130-132, 135.

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

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

. T. H. Marshall (1973)

S. Giner (1987) pp. 79-136.

G. E.sping- Andersen

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

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

. No oso extender mi discurso al animismo de la tecnología. Martins, sospecho, es el único sociólogo, más allá de la aportación pionera en un ámbito afín, de Roland Barthes en *Mytologiques*, que ha explorado la inflación de derechos en el campo de la tecnología. Si hay, en cambio, notable especulación, como es sabido, en torno a los 'derechos de los animales', en filosofía moral. Sobre ésta huelga aquí dar noticia bibliográfica.

Para la noción de 'lógica tergiversante' S. Giner (1987).

Cf. B. de Sousa Santos (2003) para un ejemplar conjunto de propuestas de solución, basadas en criterios sociológicos.

Cf. S. Giner (2006)

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

R. Dagger (1997)

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

L. Moreno (2000)

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

Turner, B. (1986)

S. Giner y T. Montagut (2005)

^{vi} Cf. S. Giner (2004)

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

^{viii} Para un desarrollo comparativo post-Tocquevilliano de ambas sendas históricas de la ciudadanía, cf. H. Arendt (1965)

^{ix} N. Elias (1983)

^x En S. Giner (1987) intenté demostrarlo.

^{xi} A pesar de la distancia entre ambas entidades sociales, también la destribilización antigua posibilitó la aparición de la ciudadanía, mucho antes de la aparición del cosmopolitismo helénico, como demostró Fustel de Coulanges (1864)

^{xii} S. Giner (1979). La expresión 'hombre masa' fue acuñada por José Ortega y Gasset, y 'sociedad masa' o de masas', por Karl Mannheim.

^{xiii} N. Elias (1974) Pp. 119,125, 130-132, 135.

^{xiv} Sobre la primacía moral de la política, cf. S. Giner (2006)

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

^{xvi} . T. H. Marshall (1973)

^{xvii} S. Giner (1987) pp. 79-136.

^{xviii} G. E.sping- Andersen

^{xix} He usado la expresión con mucha frecuencia, por lo que celebré la aparición del libro de A.Margalit (1990). No obstante su concepción, basada en el principio de no humillación de los ciudadanos por parte del estado y poderes

públicos, no es estructural, en el sentido positivo de que una sociedad decente no sólo requiere libertades cívicas y respeto a comunidades, sino un mínimo de redistribución moral activa de riqueza, conocimientos, habilidades y capacidades. Para que sea decente una sociedad, sus entes públicos deben capacitar a sus ciudadanos para que ejerzan su virtud cívica.

^{xx} Para clasificaciones corrientes cf. E.F. Isin y B.S. Turner, eds. (2002), caps 2, 4 y 6.

^{xxi} . No oso extender mi discurso al animismo de la tecnología. Martins, sospecho, es el único sociólogo, más allá de la aportación pionera en un ámbito afín, de Roland Barthes en *Mythologiques*, que ha explorado la inflación de derechos en el campo de la tecnología. Sí hay, en cambio, notable especulación, como es sabido, en torno a los 'derechos de los animales', en filosofía moral. Sobre ésta huelga aquí dar noticia bibliográfica.

^{xxii} Para la noción de 'lógica tergiversante' S. Giner (1987).

^{xxiii} Cf. B. de Sousa Santos (2003) para un ejemplar conjunto de propuestas de solución, basadas en criterios sociológicos.

^{xxiv} Cf. S. Giner (2006)

^{xxv} Hay muchas disponibles. Cf. S. Giner (1998), H. Béjar (2000)

^{xxvi} R. Dagger (1997)

^{xxvii} *Res publica* en el sentido ciceroniano de 'asuntos de común interés' para toda la comunidad, y no en el moderno de 'república'.

^{xxviii} L. Moreno (2000)

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

^{xxx} Turner, B. (1986)

^{xxxi} S. Giner y T. Montagut (2005)