

# Política del reconocimiento y tipos de ciudadanía\*

## *Politics of recognition and citizenship types*

José Emilio ESTEBAN ENGUITA

Recibido: 31/01/2007

Aceptado: 30/04/2007

### **Resumen**

El punto de partida de este artículo es la crisis del concepto de ciudadanía ante los cambios sociales y políticos de nuestras sociedades. Trataré aquellos problemas de la ciudadanía causados por el carácter multiétnico, multicultural y plurinacional de las sociedades actuales y por las demandas de lo que se ha venido a llamar “multiculturalismo” y por las del nacionalismo. También este artículo intenta ofrecer una clasificación de los tipos de ciudadanía y un criterio que nos permita distinguir entre los tipos de ciudadanía aceptables y los inaceptables.

*Palabras clave:* ciudadanía, política del reconocimiento, identidad/diferencia, multiculturalismo, nacionalismo, tipos de ciudadanía, dignidad humana.

### **Abstract**

The concern of this article is with the crisis of the concept of citizenship due to

---

\* Este artículo es un resultado del trabajo de investigación que he realizado dentro del Proyecto titulado “Filosofía y democracia cívica. La formación de la ciudadanía en el presente europeo” [06/HSE/0068/2004] y financiado por la Comunidad Autónoma de Madrid.

the social and political changes taking place in our societies. I shall focus on those problems caused by multiethnic, multicultural and multinational nature of present societies and by demands of nationalism and what has come to be known as the politics of “multiculturalism”. These pages attempt to offer a taxonomy of citizenship types as well as a criterion by which to distinguish between acceptable and unacceptable varieties of citizenship.

*Keywords:* citizenship, politics of recognition, identity/difference, multiculturalism, nationalism, citizenship types, human dignity.

Desde hace aproximadamente dos décadas, el concepto clásico de ciudadanía en las sociedades occidentales está siendo puesto en cuestión de un modo cada vez más radical y por un número cada vez mayor de personas. La otra cara de este proceso crítico son las profundas transformaciones sociales y políticas que se están produciendo en estas sociedades: revoluciones tecnológicas, globalización, flujos migratorios, demandas de minorías étnicas y nacionales, gestación de un nuevo orden mundial, etc. En esta situación, términos y conceptos básicos con un significado claro, es decir, compartido por todos o por la mayoría, comienzan a perder sus determinaciones características, se vuelven borrosos y se convierten en fuente de discordia. Las nuevas realidades emergentes los desbordan o son incapaces de acogerlas bajo su seno sin padecer una sobredeterminación que termina por hacerlos inútiles. Por exceso o por defecto, las categorías fundamentales desde las que iluminamos y comprendemos la realidad social y política se están volviendo inoperantes. De ahí la desorientación y la confusión cuando hablamos o discutimos sobre estas cuestiones. Un ejemplo: desde los atentados del 11-S, la distinción entre guerra y terrorismo, tanto desde un punto de vista político como jurídico, ha quedado por completo difuminada, derivándose de este hecho, como es evidente, graves consecuencias. Una gran parte de los conceptos fundamentales que desde la Segunda Guerra Mundial han formado el mapa categorial con el que nos guiábamos cuando nos movíamos de un lugar a otro en el territorio de la política, han quedado o están quedando dañados de un modo irreparable ante la embestida de toda una serie de nuevos procesos que están conmocionando la sociedad occidental y también, en realidad, la mayoría de las sociedades y comunidades que pueblan la tierra.

El concepto de ciudadanía en su forma clásica es uno de esos conceptos fundamentales que está siendo sometido a fuertes tensiones que apuntan a su reforma o incluso a su eliminación y su sustitución por otro nuevo. También, como reacción ante tales presiones, se producen reafirmaciones de la forma clásica de dicho concepto que persiguen reforzar la dimensión normativa del mismo frente a las tendencias disolventes que aspiran a su modificación o abandono. Antes de seguir desgra-

nando las cuestiones que me ocupan, es preciso, en aras de la claridad, delimitar dos aspectos del problema de la ciudadanía tal y como aquí va a ser considerado: en primer lugar, qué se entiende por “concepto clásico de ciudadanía”; y, en segundo, señalar que nos centraremos, dentro de estos problemas, en aquellos que tienen que ver con las denominadas “política del reconocimiento” y “políticas de la diferencia”, y con el carácter multicultural, multiétnico y multinacional de muchas de nuestras sociedades.

El célebre ensayo de T.H. Marshall titulado *Ciudadanía y clase social* bien puede servirnos para un acercamiento al concepto clásico de ciudadanía. En él se define la ciudadanía del siguiente modo:

La ciudadanía es aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a derechos y obligaciones que implica. Aunque no existe un principio universal que determine cuáles son los derechos y obligaciones, las sociedades donde la ciudadanía es una institución en desarrollo crean la imagen de una ciudadanía ideal que sirve para calcular el éxito y es objeto de las aspiraciones<sup>1</sup>.

La definición de Marshall reúne de forma modélica los rasgos principales de lo que entiendo por concepto clásico de ciudadanía: es un estatus que se traduce en términos de derechos y obligaciones, los cuales (a) son individuales, (b) son los mismos para todos los miembros de la sociedad y (c) encarnan un ideal normativo de identidad compartida. Los derechos y las obligaciones enraizados en aquel ideal determinan los contenidos del estatus en que consiste la ciudadanía. Estos derechos son de tres clases: civiles, políticos y sociales. De sobra es conocido que las polémicas en torno a cuántos y cuáles sean los derechos que pertenecen a las tres clases, así como al orden jerárquico de las mismas, traslucen el modo como las distintas ideologías y filosofías políticas comprenden el estatus de ciudadano. Pero todos estos *derechos fundamentales*, además de compartir las características formales de ser individuales, iguales para todos y de alcance general, se derivan en última instancia (o, dicho de otra manera, son traducciones en el ámbito legal) de un conjunto de valores y normas básicas que expresan y protegen los bienes primarios en los que consiste la dignidad humana. En términos normativos, este conjunto de valores y normas básicas forman los *derechos morales* que protegen los bienes primarios sin cuya posesión el ser humano carece de dignidad y expresan la identidad moral que subyace al concepto clásico de ciudadanía.

Hoy día es casi una obviedad tanto la complejidad como la centralidad de la cuestión de la ciudadanía en la política en general. La respuesta a la pregunta “¿qué

---

<sup>1</sup> Marshall, T.H.: “Ciudadanía y clase social”, en T.H. Marshall y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 37.

es o qué debe ser un ciudadano?” es inseparable de los problemas más relevantes de la reflexión política contemporánea, tales como la justicia, la democracia, la libertad, el pluralismo cultural, la educación, etc. Existe una correlación entre estas cuestiones políticas fundamentales y la de la ciudadanía: la aceptación de un modelo de ciudadanía conlleva una determinada posición ante esos problemas; asimismo, tomar partido por algunas de las soluciones a estos problemas implica defender uno u otro modelo de ciudadanía. A su centralidad actual hay que añadir su complejidad, pues la cuestión de la ciudadanía se despliega, cuando menos, en tres ámbitos decisivos: 1) el relativo al ámbito de la justicia, donde se discute sobre los principios y derechos que definen el estatus del ciudadano; 2) el relativo al ámbito de la tensión entre la identidad moral que presupone el concepto de ciudadanía y las demandas en favor de la protección de las diferencias nacionales y étnico-culturales que plantea la “política del reconocimiento”; y 3) el relativo al ámbito de la participación política, en el sentido de que la virtud cívica requiere el compromiso activo con los derechos y las obligaciones políticos de los ciudadanos<sup>2</sup>. Aquí me ocuparé exclusivamente de algunas de las cuestiones relacionadas con el segundo ámbito, es decir, aquellas que se refieren al cuestionamiento radical del concepto clásico de ciudadanía desde las reivindicaciones en favor del reconocimiento político y jurídico de las diferencias de las distintas clases de grupos minoritarios existentes en nuestras sociedades, especialmente de las minorías étnico-culturales que tienen su origen en la inmigración y de las minorías nacionales cuyo origen se encuentra en su incorporación, forzada la mayor parte de los casos, a un Estado más grande con una cultura que se convierte en mayoritaria. Desde este punto de vista, el problema actual que presenta el concepto de ciudadanía pasa por la tensión existente en oposiciones como identidad/diferencia, integración/diferenciación y participación/pertenencia.

## 1. Ciudadanía y reconocimiento: cuatro ilustraciones del problema

El 31 de agosto de 2005, el Diario El País publicaba en su sección “La Opinión”

---

<sup>2</sup> En la “Introducción” a un libro colectivo sobre la ciudadanía, producto de las intervenciones y debates auspiciados por el Proyecto de Foro Europeo sobre Ciudadanía en el Instituto de la Universidad Europea durante el año académico 1995-1996, Steven Lukes y Soledad García señalan estos tres ámbitos como los constitutivos de la ciudadanía: “*Consideramos la ciudadanía una conjunción de tres elementos constitutivos: la posesión de ciertos derechos así como la obligación de cumplir ciertos deberes en una sociedad específica; pertenencia a una comunidad política determinada (normalmente el estado), que se ha vinculado en general a la nacionalidad; y la oportunidad de contribuir a la vida pública de esa comunidad a través de la participación*” [García, S. y Lukes, S. (comp.): *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI, 1999, p.1]. Habría que añadir un cuarto ámbito, el relativo a la educación, es decir, el aprendizaje de habilidades y conocimientos vinculados con la formación de las “virtudes cívicas”.

un artículo del profesor Gilles Kepel titulado *El fin de "Londonistán"*. La política de "Londonistán" consiste en conceder asilo político a ideólogos islamistas radicales a cambio de convertir el Reino Unido en un santuario. Después de los atentados del 7 y del 21 de julio de aquel año, dicha política ha quedado, como es comprensible, anulada. Pero lo relevante del artículo es la vinculación que en él se plantea entre "Londonistán" y el multiculturalismo, que es considerado como el "*cimiento intelectual*" de aquella política: "Londonistán" se interpreta como la punta del iceberg multiculturalista, y por multiculturalismo Kepel entiende aquella concepción "*que piensa que los individuos están determinado por una 'esencia' cultural inamovible, propia de cada 'comunidad', y que el orden político, incluso el jurídico, deben juzgarlos siempre a través del prisma comunitario al que pertenecen*"<sup>3</sup>. Los atentados de julio son interpretados como la prueba evidente del fracaso de la política multiculturalista, que ahora se nos muestra como un instrumento inadecuado para lograr la integración de minorías étnico-culturales que en su mayor parte están formadas por ciudadanos británicos. Holanda, con el caso del asesinato del director de cine Theo van Gogh en 2004 a manos de un ciudadano holandés musulmán, y Gran Bretaña con estos atentados son las pruebas del error que ha supuesto primar las diferencias culturales de los grupos minoritarios frente a lo que une a las personas en su condición de ciudadanos. La política de la diferencia y la defensa de los derechos diferenciales en función de la pertenencia a un grupo étnico-cultural han puesto en peligro el orden público al que debían servir, pues han tenido como resultado ciudadanos que se identifican principalmente como "creyentes" y repudian e incluso odian la impía sociedad en la que viven. El proyecto de crear una "ciudadanía multicultural" se ha derrumbado. La salida, para Kepel, se encuentra en que nosotros, los europeos, por encima de nuestras filiaciones religiosas, nos replanteemos qué queremos que sea la identidad europea y qué modelo de ciudadanía ha de tomar cuerpo en el ordenamiento jurídico de la Unión Europea, especialmente después del fracaso de su Constitución.

En 1993, Hans Magnus Enzensberger publica un pequeño ensayo sobre la situación y el futuro de la sociedad occidental después de la caída del Muro de Berlín. El orden bipolar del mundo basado en el equilibrio de la "paz atómica" entre las dos superpotencias se ha desplomado debido al hundimiento, sobre todo económico, de la URSS. Con ello, toda una suerte de conflictos larvados, de "guerras civiles moleculares", han aflorado de un modo incontenible y desolador. El diagnóstico sobre nuestro presente, especialmente sobre Occidente, no puede ser peor, alcanzando a veces tonos apocalípticos. El autismo moral, el desinterés, la violencia gratuita y los impulsos autodestructivos incontrolados son factores que promueven las pequeñas guerras civiles que están carcomiendo los pilares de nuestra civilización. Y entre

---

<sup>3</sup> El País, 31-08-2005.

estos factores que avivan el fuego destructivo de los conflictos imparables se encuentra para Enzensberger el “deseo de reconocimiento”. Hegel se equivocó, al no considerar que tal deseo es insaciable. La dialéctica amo/esclavo no concluye con la Revolución francesa y con el reconocimiento garantizado a todo ciudadano, pues después de ella todos son libres e iguales ante la ley. No hay emancipación definitiva que logre el cese de esa dialéctica: la igualdad y la libertad formales del concepto moderno de ciudadano es la plataforma para nuevas demandas en favor de las determinaciones específicas y diferenciales de individuos, grupos, culturas y naciones. En nuestro mundo actual, la “política del reconocimiento” y las “políticas de la diferencia” sólo contribuirán a potenciar el conflicto y la discordia entre todos y a todos los niveles. El ideal de una ciudadanía multicultural conduce a una espiral de reivindicaciones de derechos que termina por arruinar la posibilidad de una integración de las diferencias y por fomentar la desintegración de los vínculos compartidos que permiten la convivencia satisfactoria de las “partes” de la sociedad<sup>4</sup>.

La trayectoria teórica de John Gray puede muy bien representar tanto la pretensión de renovar el liberalismo ortodoxo y dominante del que formó parte de un modo destacado<sup>5</sup>, como el cuestionamiento de los supuestos ilustrados en los que se apoyan las principales teorías políticas actuales, entre ellas el liberalismo. Los profundos cambios de las sociedades en la modernidad tardía, el aspecto del mundo en que vivimos, en definitiva, obligan a un replanteamiento radical de la mayor parte de los conceptos, ideas y principios del pensamiento político contemporáneo<sup>6</sup>. Su revisión teórica de la ortodoxia liberal, bien en su versión conservadora bien en su versión igualitaria, alcanza una expresión madura en su obra *The Two Faces of Liberalism* (2000). En ella Gray señala dos tipos de liberalismo, con sus tradiciones respectivas, caracterizados por su forma distinta de interpretar la idea de tolerancia: mientras que el primero, que puede ser denominado fundamentalista o fundacionista, considera la tolerancia como un medio para lograr un régimen o forma de vida ideales, el segundo, que asume el pluralismo axiológico como perspectiva desde la que abordar los problemas morales y políticos, concibe la tolerancia como el valor

---

<sup>4</sup> En palabras de Enzensberger: “*Toda comunidad, incluso la más opulenta y pacífica, produce concretamente nuevas y concretas desigualdades, agravios al amor propio, injusticias y frustraciones de todo tipo. Y a medida que aumentan la igualdad y la libertad formales de los ciudadanos, se incrementan también sus reivindicaciones. Si éstas no se cumplen, prácticamente todos ellos pueden sentirse agraviados. El deseo de reconocimiento es insaciable.*” (*Perspectivas de guerra civil*, Barcelona, Tusquets, 1992, p. 43).

<sup>5</sup> Ilustrativa de este liberalismo ortodoxo, escorado a su modalidad conservadora, es su valiosa monografía introductoria sobre el pensamiento político liberal: cfr. *Liberalism*, London, Open University Press, 1986.

<sup>6</sup> Esta es la idea que preside uno de sus libros compuesto por una recopilación de artículos que critican una gran parte de las teorías políticas del “pensamiento moderno tardío”: cfr. *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*, London, Polity Press, 1997.

imprescindible para la coexistencia pacífica de distintos *modus vivendi*. Para el primero, la tolerancia liberal nos remite a la validez universal de los valores y los principios del liberalismo, a las instituciones liberales entendidas como la aplicación de dichos principios universales y a la “verdad” de la filosofía liberal; para el segundo, la tolerancia liberal representa el compromiso con la paz entre diferentes formas de vida que expresan una pluralidad irreductible de concepciones del bien que no sólo pueden estar (y, de hecho, están) en conflicto entre sí, sino que en algunos casos son inconmensurables. El futuro del liberalismo pasa para Gray por la asunción del pluralismo y el reconocimiento de que el bien se expresa de muchas maneras en la multiplicidad y diversidad de los *modus vivendi*, y por el abandono consecuente de cualquier pretensión fundamentalista, incluidas las del liberalismo, pues son incapaces de resolver los problemas de nuestra actualidad. Aunque no hay una conexión lógica entre el pluralismo axiológico y el multiculturalismo, y a pesar de que la obra de Gray no se ocupa directamente de la cuestión de la ciudadanía, el modo como considera la cuestión de los derechos humanos y, por extensión, los derechos fundamentales, tiene como corolario la adopción de un modelo de ciudadanía que sea capaz de preservar las diferencias, de proteger las diferentes formas de vida y las identidades diferenciadas y de asegurar tanto la lealtad política de individuos y grupos como su coexistencia pacífica<sup>7</sup>.

En 1992 Charles Taylor publica el ensayo titulado *The Politics of Recognition*, texto que se basa en la conferencia que dio en 1990 con motivo de la inauguración en la Universidad de Princeton del University Center for Human Values. En ella señala dos clases de “liberalismo de los derechos” enfrentados, como a su parecer nos enseña el caso canadiense. Y este conflicto en el seno del liberalismo se remonta históricamente a dos valores característicos de la época moderna que han terminado por colisionar: la dignidad igualitaria y el reconocimiento de la identidad. El paso de una sociedad jerárquica a otra igualitaria significó la aceptación de la dignidad igual de todos los ciudadanos, que en términos políticos y jurídicos se tradujo en la igualación de los derechos y los títulos. “Todos son iguales ante la ley”, lo que quiere decir: todos son portadores, como ciudadanos, de los mismos derechos y obligaciones, rechazándose moral, política y jurídicamente cualquier forma de desigualdad discriminatoria. Todo esto queda recogido en el “principio de ciudadanía igualitaria”<sup>8</sup>, que corresponde a lo que he denominado “concepto clásico de ciudadanía”. Paralelamente, y acorde con el giro subjetivo de la época moderna, aparece la preocupación por la identidad singular y diferenciada, tanto en un sentido privado como en uno público. Autenticidad y autorrealización son valores ligados a esta preocupación. Y de ella emana la “política de la diferencia” y la centralidad de

<sup>7</sup> Cfr. Gray, J.: *Las dos caras del liberalismo*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 123 y ss .

<sup>8</sup> Cfr. Taylor, Ch: *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 60.

la cuestión del reconocimiento. El respeto y el reconocimiento a identidades diferentes, especialmente las comunitarias o culturales, que son las que me interesan, constituye el núcleo moral de esta política. En este caso también todos somos (mejor dicho: deberíamos ser) iguales ante la ley, pero de una ley que debe contemplar un conjunto de derechos que garanticen la preservación de las identidades culturales o nacionales diferenciadas. Reconocer jurídicamente las diferencias implica un concepto de ciudadanía que, mediante un delicado y complejo encaje de derechos individuales y colectivos, incluya no sólo una identidad moral común expresada por los derechos fundamentales, sino también las diferencias culturales expresadas por los derechos derivados de la pertenencia a un grupo. Este tipo de ciudadanía diferenciada o compleja es la que suscribe Taylor desde una perspectiva liberal que se enfrenta a la otra concepción del liberalismo de los derechos ciego a las diferencias culturales y que, siguiendo la concepción que tiene Dworkin de este liberalismo, la denomina “procesal”. Un liberalismo tolerante y respetuoso con las diferencias culturales con su correspondiente ideal de ciudadanía debe reemplazar al liberalismo ortodoxo (procesal) y su modelo (clásico) de ciudadanía: reconocer una aplicación distinta y no uniforme de los derechos fundamentales y también la validez de las metas colectivas (determinación de los fines de la vida) y los “derechos colectivos” que las protegen, y a su vez respetar la pluralidad dentro de las comunidades que luchan por su autoafirmación y defender en cualquier caso los derechos fundamentales, ese límite moral irrenunciable e irrebasable, es la delicada concordancia y el difícil acomodo que persigue el pensamiento político de Taylor.

En ninguno de los ejemplos citados me he apartado de lo que en un sentido lato se puede llamar “democracia liberal”. A mi juicio, los cuatro autores mencionados, sin obviar sus sustanciales diferencias teóricas, aceptarían su adscripción a ese paradigma político. Y, sin embargo, sus conceptos e ideales de ciudadanía, por razones distintas, divergen y entran en conflicto. Desde la perspectiva de la ciudadanía, ¿cómo comprender la relación entre identidad moral y diferencia cultural? ¿Cómo valorar esta relación? ¿De qué modo afecta esta comprensión y valoración al concepto e ideal de ciudadanía? ¿Cuántos tipos de ciudadanía pueden identificarse aquí y según qué criterios? ¿Cuáles entre estos tipos son preferibles o mejores y por qué? Para intentar responder a estas preguntas o, al menos, para aportar algo de luz al territorio conceptual en el cual se formulan, en lo que sigue estableceré una tipología de la ciudadanía utilizando criterios lógico-filosóficos y llevaré a cabo algunas consideraciones sobre la aceptabilidad o no de los distintos tipos y las razones de ello.



## 2. Identidad, diferencia y tipos de ciudadanía

Un análisis lógico-filosófico de los conceptos de diferencia y de identidad, “conceptos de la reflexión” estrechamente ligados por su condición correlativa<sup>9</sup>, puede resultar útil para aclarar algunos aspectos sobre el debate actual acerca de los modelos de ciudadanía. La crisis del concepto clásico de ciudadanía, la aparición de modelos alternativos y los límites de las posibles tipologías que pueden ser objeto de consideración pueden ganar en claridad si previamente se consideran los aspectos formales de la relación de oposición identidad/diferencia.

La diferencia no es diversidad o alteridad, siendo tal distinción muy relevante, pues la diferencia, en primera instancia, se determina en función de su contrario, la identidad: dos términos difieren entre sí siempre respecto a otra cosa, respecto a un mismo motivo, en relación con algo en lo que ambos convergen o convienen. De igual manera, la identidad, si ha de ser determinada y no indiferenciada, remite a la diferencia: aquello que algo es, sus características específicas o esenciales, se determina en función de lo que difiere, de una diferencia que aparece como términos relativos, privación, contrariedad o contradictoriedad. En este sentido, identidad se distingue de mismidad, como antes diferencia de diversidad. Aquello en lo que algo difiere de otro, siguiendo aquí a Aristóteles, puede ser respecto a la especie, respecto al género y respecto al ser según el modo analógico<sup>10</sup>. A su vez, la diferencia puede ser accidental, *communis* o *propia*, o en sí misma esencial (*differentia essentialis aut proprissima*)<sup>11</sup>. Un ejemplo: dos animales, un hombre y un perro, pueden diferenciarse en el hecho de que uno sea blanco y otro negro (respecto al color), en que uno sea macho y otro hembra (respecto al sexo) y en que uno sea racional y otro no (respecto a la especie). Las dos primeras diferencias son accidentales (común y propia); la tercera es esencial, la diferencia específica. Además, también un hombre puede ser simplemente otro que un perro, diverso a él, sin establecer algo (es decir, la identidad del concepto que puede subsumir a ambos) en virtud de lo cual determinar en qué sentido difieren. Por lo tanto, identidad/diferencia y mismidad/alteridad son dos oposiciones que se sitúan en planos lógicos distintos. Respecto a la diferencia, podemos distinguir dos tipos de indiferencia: la “nada negra”, aquella en la que todos los gatos son pardos, el dominio de la indeterminación; y la “nada blanca”, que es el reino de lo diverso, un espacio de determinaciones no vinculadas a una identidad, determinaciones flotantes, próximas o distantes una de otra, pero inarticuladas, invertebradas y dislocadas, pues no hay forma, principio o concepto

<sup>9</sup> Sobre el significado de la determinación de identidad y diferencia como conceptos de la reflexión y sobre su carácter correlativo, cfr. Kant, *K.r.V.*, A261-264/B317-320; y Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, ii, A y B.

<sup>10</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, X, 3, 4, 8 y 9.

<sup>11</sup> Cfr. Porfirio, *Isagógé*, 8 y 9.

bajo el que puedan ser ordenadas<sup>12</sup>. Pura diversidad, alteridad absoluta ajena a todo aquello que hace posible pensar en términos de identidad. Como categorías de la reflexión, identidad y diferencia presuponen la posibilidad de la comparación y la conmensurabilidad de nuestras representaciones de acuerdo con el régimen implantado por el concepto y el juicio. Por el contrario, la mismidad y la alteridad se hurtan al orden del entendimiento discursivo, se escapan a la autoridad del concepto y del juicio, moviéndose en la inmediatez incondicional de lo que está más acá o más allá de la razón.

En algunos de sus aspectos políticos destacados, los problemas que suscita la cuestión de la ciudadanía se desplazan a lo largo del eje formado por la tensión entre la identidad normativa del concepto de ciudadanía y la afirmación de las diferencias nacionales étnico-culturales e incluso de grupo (género, homosexuales, discapacitados, etc.) que constituyen el núcleo de todas las modalidades de la “política del reconocimiento”. El análisis lógico de la oposición identidad/diferencia puede ayudarnos para distinguir los distintos modelos de ciudadanía, pues el modo como se entiendan y se valoren las “diferencias culturales” en sus diversos sentidos (moral, político y jurídico) es inseparable del modo como se comprende el concepto e ideal de ciudadanía; asimismo, cuál sea el sentido que otorguemos a la “identidad moral” que implica el concepto de ciudadanía marcará la forma de concebir y enjuiciar las “diferencias culturales”.

Antes de proseguir, es menester precisar ahora el concepto de “diferencias culturales” que sostienen los distintos movimientos incluidos bajo los nombres “política del reconocimiento” y “políticas de la diferencia”. El término “multiculturalismo” es demasiado ambiguo para edificar sobre él una teoría política a favor de las diferencias culturales, pues son distintas las formas de pluralismo cultural comprendidas por el multiculturalismo, planteando cada una de ellas problemas distintos y persiguiendo objetivos políticos diferentes. Desde el punto de vista de la ciudadanía, dos son los más relevantes: en primer lugar, el derecho a la diferencia reclamado por las minorías nacionales circunscritas territorialmente, con cultura propia y autogobierno, que en un determinado momento fueron incorporados por un Estado con una cultura que se convierte en mayoritaria; y, en segundo lugar, las minorías o grupos étnicos generados por la inmigración<sup>13</sup>. Ambos grupos luchan por el reconocimiento de su identidad diferenciada reclamando derechos y actuando políticamente, pero mientras el primero, principalmente, reivindica derechos de autogobierno que garantizarían la supervivencia de su cultura y una mejor defensa de sus intereses, el segundo, principalmente, reclama derechos poliétnicos mediante los cuales puedan integrarse plenamente en el conjunto de la sociedad que les acoge sin por ello perder aquellos rasgos peculiares que son imprescindibles para conservar su

<sup>12</sup> Cfr. Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 61.

<sup>13</sup> Cfr. Kymlicka, W.: *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996, pp. 25-26.

identidad cultural. Las minorías nacionales buscan la modificación de las condiciones jurídicas y políticas de acuerdo con las cuales su cultura nacional ha participado y participa en una unidad mayor formada por un Estado plurinacional; o, en sus manifestaciones más extremas, rechazan cualquier participación dentro del Estado del que forman parte y exigen la independencia. Las minorías étnicas pretenden la integración y participación plenas en la sociedad en la que viven sin tener que renunciar a ninguna de las características fundamentales que constituyen su identidad cultural. No obstante, ambas formas de pluralismo cultural coinciden en tres puntos que afectan al modo en que se comprende el concepto de ciudadanía y, en consecuencia, cuál sea el tipo de ciudadanía deseable o preferible: 1) la inserción cultural de los individuos: los seres humanos pertenecen a una cultura en el sentido de que crecen y viven en un mundo culturalmente organizado, es decir, en un sistema de creencias, valores, prácticas e instituciones que confiere sentido y coherencia a sus vidas; 2) la pertenencia a una cultura (o a una nación) y la identidad cultural-nacional son bienes imprescindibles para el desarrollo adecuado de los seres humanos, razón por la cual son merecedoras de respeto; y 3) la aceptación y la defensa de derechos diferenciales y específicos en función del grupo, que se suelen denominar “derechos colectivos”. Para el concepto de ciudadanía y para la relación identidad/diferencia que pone en juego es relevante en grado sumo la adopción o el rechazo de una “perspectiva multicultural” que sirve de horizonte a estas dos formas de pluralismo cultural y que consiste en “*la interacción creativa de estas tres ideas complementarias, a saber, la incardinación cultural de los seres humanos, la inevitabilidad y deseabilidad de la diversidad cultural y del diálogo intercultural y la pluralidad interna de cada cultura*”<sup>14</sup>.

Conforme a la relación entre identidad y diferencia que presenta el concepto de ciudadanía y teniendo en cuenta tanto el análisis lógico-filosófico de esa relación como las aclaraciones sobre los conceptos “pluralismo cultural”, “diferencia cultural” y “política del reconocimiento”, pueden distinguirse cuatro modelos o tipos (ideales) de ciudadanía:

En primer lugar, el modelo de ciudadanía que ni reconoce ni permite en su seno ningún tipo de diferencia, defendiendo una ciudadanía unitaria que implica tanto una absoluta o casi absoluta homogeneidad social y cultural como un régimen político autoritario o más bien totalitario. En estas comunidades se aspira a lograr la nivelación de toda o casi toda diferencia. La ciudadanía unitaria sólo se puede dar en sociedades cerradas, ensimismadas, enquistadas en su ser y refractarias a toda influencia externa. El ciudadano es una réplica de la religión, la cultura y la ideología “oficiales”, es portador de los mismos roles sociales y disfruta de una similar

---

<sup>14</sup> Parekh, B.: *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, London, Macmillan Press, 2000, p. 338.

posición económica. La República soñada por Rousseau<sup>15</sup> o, en cierto sentido, el modo como Carl Schmitt entiende el Pueblo y la comunidad política<sup>16</sup>, se aproximan a este tipo de “ciudadanía unitaria”. En la realidad, el siglo pasado y este siglo nos han dado y nos dan ejemplos que pueden ser subsumidos bajo este tipo, incluso algunos de ellos pueden considerarse como reproducciones casi perfectas del modelo: la Albania de Enver Hoxa, la Camboya de Pol Pot, el régimen talibán en Afganistán y la actual Corea del Norte. El ciudadano Uno y Perfecto cancela la diferencia: la extermina, la expulsa o la priva de todo derecho.

En segundo lugar, el modelo de ciudadanía integral o simple, representado por lo que he denominado el “concepto clásico de ciudadanía”. Este tipo de ciudadanía no reconoce más diferencias que las individuales (*diferencias accidentales*), aseguradas por la afirmación de la *identidad específica*, es decir, del estatus moral traducido en derechos del que todo ciudadano es beneficiario. Este modelo rechaza los derechos diferenciales en función del grupo (las diferencias específicas) y cualquier modalidad de “derechos colectivos”: no hay más derechos que los individuales, garantes de la libertad y la igualdad de los ciudadanos ante el Estado. Para la “ciudadanía integral”, las diferencias culturales no son ni jurídica ni políticamente relevantes y, en algunos casos, indeseables. Todas las variantes del liberalismo que sostienen el principio de neutralidad del Estado y defienden la “omisión de las diferencias” o la ceguera ante las mismas son partícipes de este ideal de ciudadanía<sup>17</sup>. La tajante separación entre lo público y lo privado, entre el ámbito de las concepciones de la justicia y del bien, así como la prioridad de la primera sobre la segunda en la cuestión de la ciudadanía, relegan las diferencias culturales a la misma categoría que otras diferencias como las religiosas, sexuales o lingüísticas: al ámbito de lo privado. Los derechos comunes de ciudadanía son suficientes para acomodar, respetar y garantizar las diferencias culturales, pues permiten que los individuos se asocien, si así lo desean, en función de los rasgos culturales que comparten y les

<sup>15</sup> El ideal político de Rousseau, en tanto en cuanto se sostiene en un igualitarismo extremo que implica libertad (no dominación), ausencia de roles diferenciados y un propósito común unitario (voluntad general), puede ser tomado como ejemplo teórico aproximado de la ciudadanía unitaria que excluye toda diferencia relevante: cfr. Taylor, Ch, *op. cit.*, pp. 77-78.

<sup>16</sup> Para C. Schmitt, la comunidad política, a diferencia de cualquier clase de asociación, es la unidad suprema “*que marca la pauta en el caso decisivo*” (*Der Begriff des Politischen*, München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1932, p. 31). Desde el punto de vista interestatal, el mundo político “*es un pluriverso, no un universo*” (*op. cit.*, p. 41), corolario de la oposición amigo/enemigo que determina categorialmente la especificidad de lo político; pero, desde la perspectiva intraestatal, se impone para Schmitt una unidad casi absoluta: la decisión que funda, preserva y legitima el orden jurídico-político la lleva a cabo el “Uno”, es decir, una comunidad homogénea. A la unidad extrema del Pueblo organizado políticamente le corresponde la alteridad radical del otro que siempre toma la forma del *hostes*.

<sup>17</sup> Para una extensa lista de pensadores liberales que asumen este ideal de ciudadanía, cfr. Kymlicka, W.: *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996, cap. 1, n. 4; y cap. 6, n. 2.

diferencian de otros individuos. Es innecesario e injusto que el Estado distribuya derechos, deberes y recursos teniendo en cuenta las “diferencias culturales”: innecesario porque el sistema de derechos individuales asegura la pluralidad de formas de vida; injusto porque la atención por parte de la esfera pública de estas diferencias culturales quiebra el principio de neutralidad, promocionando el Estado a ciertos individuos y grupos y a otros no. Asimismo, algunas formas del “republicanismo cívico”<sup>18</sup> sostienen, por razones distintas al “liberalismo procesal” el modelo de ciudadanía integral: la defensa de una política del bien común basada en la libertad política (autogobierno y rechazo a cualquier forma de tiranía), el fomento de las virtudes cívicas mediante la educación y la participación política y un cierto grado mínimo de igualdad social, presupone una identidad moral “fuerte” incompatible con el reconocimiento de los derechos diferenciales, pues no hay más grupo que la comunidad política. La ciudadanía se determina por su vínculo al bien común que caracteriza a la comunidad política, una vinculación en la que no caben las diferencias culturales ni el estatus moral y legal que suele acompañarlas. A mi juicio, los Estados Unidos de América en el sentido liberal y Francia en el republicano pueden servir de aproximaciones a este tipo de ciudadanía.

En tercer lugar, el modelo de ciudadanía diferenciada o compleja, el cual sí contempla como relevantes para el estatus que define a la ciudadanía las *diferencias específicas*, esto es, las culturales, y los derechos diferenciales que las protegen, integradas dentro de una *identidad genérica* compuesta esencialmente por los derechos fundamentales. Los defensores de la “ciudadanía diferenciada” sostienen el carácter fundamental, entendido como bien primario, de la pertenencia cultural de los individuos, el derecho de los mismos a la protección y al respeto de las particularidades y especificidad de su identidad cultural diferenciada de la mayoritaria y la imposibilidad de la neutralidad de la esfera pública o del Estado respecto a las diferencias culturales y a los conflictos que de ellas se derivan. Que el Estado no pueda ser neutral significa que los principios de justicia en los que se fundamenta (o se debería fundamentar) han de presuponer un conjunto de valores y de bienes específicos de una cultura determinada, la mayoritaria. La neutralidad como condición necesaria de una justicia equitativa nunca es neutral, pues responde a una identidad moral culturalmente condicionada. Junto a los derechos individuales han de tenerse en cuenta los “derechos colectivos”, pues de otra manera se cometería injusticia al dañar la identidad cultural de los individuos y al violar el principio de igualdad de oportunidades de todos los grupos culturales que forman la comunidad política. Ahora bien, en el modelo de ciudadanía diferenciada la afirmación y defensa de las diferencias específicas y los derechos que las protegen por parte de minorías nacio-

---

<sup>18</sup> Sobre algunos representantes y posiciones de este republicanismo cívico y del modelo de ciudadanía integral que defiende, cfr. Gargarella, R.: *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999, pp. 161-190.

nales y étnico-culturales, están subordinadas, y por lo tanto limitadas, a la identidad genérica que las subsume y bajo la que se articulan. Para este ideal de ciudadanía hay un conjunto de derechos fundamentales que *en ningún caso* pueden ser conculcados por los derechos, valores, normas, costumbres y prácticas que caracterizan la identidad diferenciada de los grupos minoritarios, étnicos o nacionales. La capacidad de integración del modelo de ciudadanía diferenciada es más amplia que los modelos anteriores, pero no ilimitada: aquellas culturas cuyos valores o normas atenten contra la “dignidad humana” protegida por los derechos fundamentales no pueden ser ni asimiladas ni reconocidas por la identidad genérica en que se sostiene este concepto de ciudadanía<sup>19</sup>. Las políticas de la diferencia y los derechos diferenciales en función del grupo tienen un límite impuesto por esa identidad genérica: ninguna diferencia que colisione con ese *minimum* moral o contradiga aquellos derechos puede ser aceptada o reconocida. En el apoyo de este modelo de ciudadanía se encuentran ciertas versiones del liberalismo que defienden la viabilidad de una teoría liberal del derecho de las minorías<sup>20</sup> o algunas versiones moderadas del comunitarismo<sup>21</sup>. Probablemente, el Estado de Canadá es el que más se aproxima al tipo de ciudadanía compleja o diferenciada; también, en algunos aspectos y hasta ahora, tenemos en Europa a Gran Bretaña y Holanda como ejemplos de este tipo.

En cuarto y último lugar, un modelo de ciudadanía fragmentada, en la que las diferencias se llevan al extremo, pues ya no son individuales ni específicas, sino *genéricas*. En este sentido, no están subordinadas a ninguna identidad moral última, pues cada una de ellas representa ese referente moral último desde el que juzgar todo aquello que cae bajo su jurisdicción. Este modelo sostiene que todas las culturas tienen el mismo valor o, mejor dicho, que no hay un criterio externo a ellas

---

<sup>19</sup> Compárese este modelo de ciudadanía diferenciada con el concepto de ciudadanía compleja defendido por J.R. Carracedo en el capítulo titulado “Ciudadanía compleja y democracia”: cfr. Carracedo, J.R., Rosales, J.M. y Toscano Méndez, M.: *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2000, p.28.

<sup>20</sup> Dentro de la familia liberal, quien destaca por su trabajo sobre los derechos de las minorías y sobre la revisión de la corriente liberal dominante en la actualidad desde las demandas justificadas de lo que denomina una “ciudadanía multicultural”, coincidente con nuestro tipo de ciudadanía diferenciada, es Will Kymlicka. El propósito fundamental de uno de sus libros ilustra perfectamente el motivo central de su producción teórica y su sensibilidad a las diferencias y al problema del reconocimiento: “*De ahí que una teoría liberal del derecho de las minorías deba explicar cómo coexisten los derechos de las minorías con los derechos humanos, y también cómo los derechos de las minorías están limitados por los principios de libertad individual, democracia y justicia social*” (*Ciudadanía multicultural*: Barcelona, Paidós Ibérica, 1996, p. 19). En este sentido, también hay que señalar su obra *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

<sup>21</sup> Dentro del variado grupo de los comunitaristas destaca en este respecto la obra de Charles Taylor, siendo especialmente representativo de este modelo de ciudadanía el texto aludido anteriormente en el segundo apartado.

desde el que puedan ser valoradas, por lo que cada una de ellas forjará su singular concepto e ideal de ciudadanía. Son *expresiones* diferenciales de la condición humana, irreductibles a cualquier identidad genérica que pueda ser compartida por alguna o por todas ellas, pues la humanidad, como el Ser, no es un género supremo. Ciertas versiones extremas del multiculturalismo pueden representar este tipo de ciudadanía fragmentada. En ellas se sobrepasa la sensibilidad y el respeto a las diferencias culturales para sostener el *mismo* valor de todas las formas culturales. Cualquier apelación a identidades morales últimas, a derechos fundamentales irrebables por cualquier particularidad cultural o a la universalidad de ese *minimum* moral contenido en el concepto de dignidad humana, por muy discutible que éste sea, es la expresión ideológica de una forma de vida determinada, de una cultura concreta, de la concepción del mundo de una sociedad históricamente situada<sup>22</sup>. La articulación de las diferencias representadas por esta ciudadanía fragmentada dependerá de la asunción de lealtades políticas y criterios pragmáticos ajenos a cualquier subordinación a una identidad moral definida en términos de derechos fundamentales. La necesidad y la conveniencia de una coexistencia pacífica bajo una autoridad política que ha de respetar el mismo valor de las singularidades culturales que se encarnan en modelos de ciudadanía moral y jurídicamente inconmensurables es el único criterio posible para articular y hacer compatibles las diferencias genéricas asumidas por el modelo de ciudadanía fragmentada.

Para Herder, la belleza se encontraba en la ley que ordenaba el respeto y el fomento de la multiplicidad de formas de vida bajo una uniformidad sin coacción<sup>23</sup>. La Humanidad (*Humanität*) se expresa como pluralidad, como rica y fecunda variedad de pueblos, culturas e individuos cuya historia manifiesta su carácter excelso y las huellas del plan de Dios. “Haced de uno muchos” es un mandato divino y el imperativo acorde con el potencial formativo de la proteica naturaleza humana. Por el contrario, convertir por la fuerza a los muchos en uno, reducirlos a una Identidad que aparece como el arquetipo que toda forma de vida humana debe imitar, es un atentado contra la riqueza de la Humanidad y contra la voluntad de Dios. Las Filosofías de la Historia de los ilustrados franceses, con Voltaire a la cabeza, cometían para Herder y su “otra” Filosofía de la Historia un imperdonable pecado contra Dios y contra la Humanidad, consistente en adorar el ídolo de una Razón universal, abstracta y descarnada que trituraba la pluralidad en aras de la imposición de un único modelo de Bien, Verdad y Belleza, universalmente válido y de obligado cumplimiento para todo ser humano. Si se radicaliza y se lleva a sus últimas consecuencias el mandato en favor de la multiplicidad representada por los muchos o el de la identidad representada por el uno, yendo más allá de los límites de la antítesis ejem-

<sup>22</sup> Cfr. Charles Taylor, *op. cit.*, p. 92 y ss.

<sup>23</sup> Cfr. Herder, *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959, Primera Parte, I, 4, p. 27.

plificada en la oposición Herder/Voltaire, se termina en los dominios de los dos tipos de ciudadanía que ocupan los dos extremos del espectro: la fragmentada y la unitaria. La primera es una afirmación de la diferencia sin admitir identidad moral alguna que la articule, pues la Humanidad no es, como lo era para Herder, un género supremo; la segunda es una apelación a una identidad absoluta que expulsa cualquier diferencia, incluso aquellas individuales protegidas por las libertades civiles de la Inglaterra que Voltaire admiraba.

### 3. Tipos aceptables e inaceptables de ciudadanía

Acosado por las preguntas que le hacía Habermas acerca de su encubierta “antropología filosófica” en una conversación celebrada en 1977, Marcuse le dice en un determinado momento de la misma que “*si alguien no sabe todavía lo que es una vida mejor, entonces no tiene remedio*”<sup>24</sup>. Como era de esperar, Habermas le contesta que el problema consiste en que todos saben lo que es una vida mejor, pero que tales concepciones no concuerdan y colisionan entre sí. No obstante, quizá el fondo dogmático y naturalista de la afirmación de Marcuse que Habermas se apresura a resaltar pueda disolverse en parte si señalamos dos cosas: que Marcuse no habla de “la” vida mejor, sino de “una” vida mejor que es tal en relación con otras vidas posibles o reales limitadas en su número y condicionadas en sus características por el contexto histórico al que pertenecen; y que si somos incapaces de comparar en la mayor parte de los casos entre formas de vida humana y de dar razones para preferir una o algunas en lugar de otras, entonces, efectivamente, podemos decir que como seres racionales somos un fracaso, que “no tenemos remedio”, y que no debemos malgastar un minuto más de nuestra corta existencia en deliberar sobre el significado o los significados morales de nuestra vida. Si cambiamos “vida mejor” por “vida digna” y si sostenemos un concepto de dignidad humana que, rebajando aún más el *quantum* de racionalidad presupuesto por el aserto de Marcuse, nos aporte al menos un criterio sobre lo que *no* es una vida digna, aunque no sea tan eficaz para establecer qué forma de vida, respecto a la dignidad, es mejor que otra, entonces podemos rechazar por insuficientes e inaceptables aquellos tipos de ciudadanía que atentan contra cualquier forma de comprender la dignidad humana, por muy débil que ésta sea. Es cierto que el término “dignidad humana” no tiene un significado unívoco, que hay diferentes concepciones de lo que sea “dignidad humana”, de los valores y bienes básicos que dicho concepto connota; que entre algunas de estas concepciones existen tensiones y grados de incompatibilidad; que, incluso, dentro de una misma concepción de la dignidad humana, los bienes que

---

<sup>24</sup> Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975, p. 256.



incluye pueden entrar en conflicto tanto desde un punto de vista práctico como teórico; que, en definitiva, es probable que no exista la “verdadera” dignidad humana, ni un núcleo muy reducido o mínimo de determinaciones compartidas de la misma manera por todas las concepciones de la misma. Sin embargo, todas ellas, en su acepción moderna, tienen un cierto “parecido de familia”<sup>25</sup>: no todas comparten los mismos rasgos, pocos o muchos, pero sí algunas muchos de ellos y muchas, en cualquier caso, algunos. Incluso la más singular o excéntrica manifiesta alguna semejanza con el grupo familiar denominado “dignidad humana”, única razón por la que podemos incluirla en este conjunto. Valores como libertad individual (independencia), autonomía, autorrealización, igualdad de estatus moral, seguridad y un nivel mínimo de bienestar constituyen principalmente los rasgos que permiten establecer las semejanzas familiares entre las distintas concepciones de la dignidad humana. Esta idea de dignidad humana aporta el criterio moral para rechazar y considerar como inaceptables e indeseables todos aquellos tipos de ciudadanía y sus regímenes políticos correspondientes que violan todos o casi todos los principios y los valores que puede contener este modo de entender la dignidad humana. Aunque es por sí mismo insuficiente para establecer qué tipo de ciudadanía es el mejor, este criterio sí basta para determinar los tipos de ciudadanía que incumplen las condiciones morales imprescindibles para garantizar la existencia de una vida digna o de una pluralidad de formas de vida (culturas) que comparten y son partícipes de la dignidad humana. Sin duda, como dice Marcuse en la conversación mencionada anteriormente, es mejor vivir que no vivir; y también, se puede añadir, que sin la protección de los valores contenidos en el concepto de dignidad humana, es actualmente impensable el florecimiento de una vida buena entendida tanto en términos individuales como sociales o comunitarios.

Si aplicamos este criterio moral a mi tipología sobre la ciudadanía, entonces hay dos de los cuatro tipos indicados que deben ser rechazados, pues no alcanzan el umbral marcado por este concepto “débil” de dignidad humana. Ni la ciudadanía unitaria ni la fragmentada superan el corte por romper, cada una a su modo y de una forma opuesta, cualquier relación entre identidad (moral) y diferencia (cultural) excepto aquella en la que la afirmación de un término o momento implica la exclusión (negación total) del otro<sup>26</sup>: por un lado, llevando la identidad a su extremo, la ciudadanía unitaria elimina del seno de la comunidad toda clase de diferencia, por

---

<sup>25</sup> Utilizo aquí esta fecunda noción de Wittgenstein: cfr. *The Blue and Brown Books*, London, Basil Blackwell, 1958, p. 17 y 87

<sup>26</sup> Puede establecerse una semejanza entre esta relación de exclusión como única posible en estos tipos de ciudadanía con lo que Agamben denomina “relación de excepción” cuando analiza la relación entre excepción y norma (o ley): “Llamamos relación de excepción a esta forma extrema de la relación que sólo incluye algo a través de su exclusión.” (Agamben, G.: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998, p. 31).

pequeña que sea; por otro, al asumir la ciudadanía fragmentada la diferencia máxima, la genérica, imposibilita su articulación de acuerdo con una identidad básica y no acepta ninguna subordinación a ésta ni limitación por su parte, excluyéndola. La aplicación de este criterio moral establece que sólo pueden ser tolerados aquellos tipos de ciudadanía que mantienen la relación y la tensión correspondiente entre identidad y diferencia, integración y diferenciación y participación y pertenencia. Si uno de estos elementos es expulsado negado o aniquilado por el otro, el tipo de ciudadanía resultante rebasa los límites establecidos por la dignidad humana y se vuelve inaceptable. En el caso de la ciudadanía unitaria, la extirpación de toda diferencia la vincula con regímenes tiránicos, despóticos y totalitarios que impiden el ejercicio de las libertades fundamentales, igualan a todos ante la inseguridad y el miedo producidos por la omnipotencia y arbitrariedad del poder político y suelen arruinar, antes o después, el bienestar de la sociedad o, simplemente, hacen imposible la consecución de un nivel suficiente de bienestar general. Para este tipo de ciudadanía, los ciudadanos son réplicas de lo Uno (el Pueblo, la Raza, la Nación...) que constituye la comunidad política, y el Estado, hipertrofiado en grado máximo, llega a ser —o al menos aspira a serlo— total<sup>27</sup>. Aunque por razones distintas, el tipo de ciudadanía fragmentada también ha de ser rechazado: en este caso lo que se elimina no son las diferencias, sino el conjunto de derechos fundamentales que definen jurídicamente esa identidad moral que establece los límites que no pueden ser traspasados por ninguna diferencia cultural o nacional y que expresan el modo como se comprende la dignidad humana. Dado que todas las culturas tienen el mismo valor y el mismo derecho a existir, pues no hay un criterio por encima de ellas al que deban supeditarse, también tienen que ser permitidas y reconocidas aquellas comunidades cuyas formas de autogobierno y de ciudadanía son incompatibles con cualquier modo de entender la dignidad humana, siempre y cuando respeten y reconozcan a las otras comunidades con las que comparten una misma organización y autoridad políticas. En su condición de culturas o comunidades y como sujetos colectivos se reconoce su identidad específica y diferencial y su derecho a una existencia digna, pero no así a los individuos que las componen, pues *como* individuos y desde el punto de vista del valor y de los derechos, dependen absolutamente de la comunidad cultural a la que pertenecen. En la ciudadanía fragmentada, la integridad de la comunidad es inviolable tanto desde el exterior (por otras comunidades o por la autoridad política “central” que reconocen) como desde el interior (por los “ciudadanos” que la forman), aunque no la de los seres humanos individuales, cuyo estatus y dignidad se derivan completamente de su pertenencia al grupo. Sobre esta

---

<sup>27</sup> El Estado total o totalitario se caracteriza por la anulación de la separación entre el Estado y la sociedad civil, abarcando el primero la totalidad de la sociedad mediante su intervención, control y tutela: cfr. Schmitt, C: “El giro hacia el Estado totalitario” en Carl Schmitt, *Teólogo de la política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 87-88.

forma de entender la ciudadanía e inspirado por la sociología de Comte<sup>28</sup>, uno puede afirmar que la sociedad (o la comunidad o la cultura) es todo y el individuo nada, coincidiendo en este punto, aunque por razones diferentes, con la ciudadanía unitaria, pues ambas no reconocen ni aceptan en absoluto las diferencias individuales, y separándose en el hecho de que en ésta el valor fundamental y determinante de la pertenencia a la comunidad se deriva de la afirmación radical de la identidad, mientras que en aquélla lo hace de la asunción inamovible de la forma extrema de la diferencia.

La ciudadanía unitaria idolatra la Identidad y repudia cualquier tipo de diferencia (individual, específica y genérica) o, en todo caso, la comprende bajo la forma de una alteridad absolutamente extraña y real o potencialmente hostil: lo diferente es lo otro incomprensible en su diversidad y siempre amenazador. Ni se toleran, ni se respetan ni se reconocen las otras identidades diferenciales. La ciudadanía fragmentada rechaza cualquier identidad moral última (genérica) y afirma la pluralidad moralmente irreductible de las culturas que, como los géneros supremos, no pueden ser subsumidas por ningún otro concepto fundamental o categoría superior, es decir, por ningún ideal moral que los contenga y englobe. No existe para este tipo de ciudadanía un principio universal y transcultural, y tampoco son aceptadas las diferencias individuales y específicas en el seno de las culturas, aunque sí las genéricas que éstas encarnan. La identidad se comprende como mismidad, como una pluralidad de mismidades que pueden coexistir pero no compartir un proyecto común de vida. Cualquier política de integración de las diferencias se percibe como agresión, colonización o asimilación destructiva. Ambos tipos de ciudadanía son inaceptables pues quiebran la tensión entre la identidad y la diferencia, y de este modo, como he señalado anteriormente, hacen inviable una forma de vida de acuerdo con una idea de la dignidad humana que requiere por fuerza cualquier relación entre ambos términos excepto aquélla basada en la exclusión de uno de ellos.

Los otros dos tipos de ciudadanía que incluye mi tipología comprenden de modo distinto la relación identidad/diferencia, pero ambos, dado que participan del juego y de las tensiones de dicha relación, y que no excluyen uno de los dos elementos, son compatibles con la dignidad humana. La ciudadanía integral reconoce las diferencias individuales y la identidad específica, rechazando las diferencias específicas en su sentido jurídico y político; la diferenciada reconoce en cambio las diferencias específicas, que deben ser protegidas jurídica y políticamente, y la identidad genérica, equivalente, en términos de valores y bienes fundamentales, a la identidad específica de la ciudadanía integral. Ambas concepciones concuerdan en el hecho de aceptar una identidad moral como elemento común de las diferencias y principio integrador de las mismas. Este ideal moral de identidad compartida equi-

---

<sup>28</sup> Cfr. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 94-95.

vale al concepto de dignidad humana entendido como criterio moral de lo aceptable e inaceptable respecto a las formas de vida, culturas, concepciones del bien o tipos de ciudadanía. Su núcleo está formado por un conjunto de bienes básicos y derechos fundamentales que les protegen, derechos individuales cuya inviolabilidad es la más segura garantía de la tolerancia y el respeto mutuos entre las diferentes formas de vida; en definitiva, de la convivencia de las mismas en un plano de igualdad.

Sin embargo, ambas concepciones son discordantes en la forma como conciben las diferencias. Para el tipo de ciudadanía integral o simple únicamente son aceptables las diferencias individuales (accidentales) que, irrelevantes desde un punto de vista político y público, se sitúan en el ámbito de lo privado y, en todo caso, de la “moralidad”. Los derechos comunes de ciudadanía se bastan para proteger y acomodar la pluralidad de diferencias que caracterizan la sociedad civil, incluidas aquellas que se derivan de la pertenencia a grupos étnico-culturales o nacionales. La solución a los problemas de marginación de individuos y grupos, así como a situaciones de discriminación, pasa por una profundización y extensión de los derechos fundamentales, especialmente los políticos y sociales. No obstante, la eclosión de las diferencias en nuestras sociedades, donde cada vez es mayor el grado de heterogeneidad, y las demandas de justicia a favor del respeto y el reconocimiento de las identidades diferenciales y minoritarias de grupos culturales o nacionales, descubren las limitaciones y los peligros de este tipo de ciudadanía: en primer lugar, que los procesos de integración se conviertan en procesos de asimilación y destrucción de “culturas societales” minoritarias por las mayoritarias; en segundo lugar, que, bajo la apariencia de la neutralidad del Estado y la omisión de las diferencias que se deriva de ella, o bajo la primacía del bien común y de la libertad republicanos, que presupone la homogeneidad de la comunidad política, se priman las identidades culturales mayoritarias en detrimento de las minoritarias y se comete injusticia al no respetar para algunos individuos y grupos los derechos vinculados a la protección de un bien primario como la pertenencia cultural o nacional.

En cambio, el tipo de ciudadanía diferenciada o compleja sostiene la necesidad, si la sociedad pretende basarse en principios de justicia que garanticen la igualdad entre sus miembros, de asumir como política y jurídicamente relevantes las diferencias específicas compuestas por los bienes que se desprenden de la vinculación de los individuos a comunidades culturales o nacionales. Proteger estos bienes, relativos al reconocimiento de las identidades distintivas e indispensables para el desarrollo y la realización de los seres humanos *qua* individuos, implica aceptar los derechos diferenciales en función de la pertenencia al grupo (“derechos colectivos”) y conjugarlos con los derechos fundamentales comunes a todos los ciudadanos. La delicada y complicada composición de los derechos fundamentales, extensibles a todos los ciudadanos, y los derechos diferenciales, cuyos beneficiarios son una

parte de la ciudadanía y no la totalidad de la misma, es el problema crucial al que se enfrenta un ideal de ciudadanía que acepta como *factum* y como valor que debe ser protegido el pluralismo étnico, cultural y nacional de las sociedades actuales. Reconocer y conceder espacio público a algunas identidades diferenciales sin destruir o menoscabar gravemente el principio de dignidad igualitaria es la gran dificultad que debe superar este ideal de ciudadanía. Además, hay que señalar que un énfasis excesivo en el valor de la pertenencia a un grupo específico debilita los procesos de participación que vinculan a todos los ciudadanos con unas prácticas, valores y proyectos compartidos, agravando la predisposición de los grupos culturales y nacionales a encerrarse sobre sí mismos y a eliminar o reducir al mínimo la comunicación entre ellos y con el grupo mayoritario.

Quizá no sea posible elegir racionalmente y de un modo definitivo e incuestionable cuál de estos dos tipos de ciudadanía sea mejor; quizá las razones para la elección entre ellos no provengan de una teoría normativa de la ciudadanía, sino más bien de los problemas y de las exigencias de situaciones históricas concretas que afectan al orden internacional, a entidades y estructuras políticas supranacionales y a Estados. En cualquier caso, en principio, y a pesar de las insuficiencias inherentes a los dos modelos y de los errores y fracasos cometidos en su aplicación a distintas realidades políticas y sociales, ambas formas de comprender la ciudadanía son compatibles (en principio, repito) con ese concepto débil pero fundamental de dignidad humana que he propuesto como criterio moral para discriminar entre lo aceptable y lo inaceptable. Incompatibles con ella y en consecuencia indeseables e inaceptables son los otros dos, porque destruyen las condiciones necesarias bajo las cuales puede florecer actualmente la vida humana.

## Bibliografía

- AGAMBEN, G.: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998.
- CARRACEDO, J.R., ROSALES, J.M y TOSCANO MÉNDEZ, M.: *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2000.
- COMTE, A.: *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- ENZENSBERGER, H.M.: *Perspectivas de guerra civil*, Barcelona, Tusquets, 1992.
- GARGARELLA, R.: *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999.
- GRAY, J.: *Liberalism*, London, Open University Press, 1986.
- GRAY, J.: *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*, London, Polity Press, 1997.

- GRAY, J.: *Las dos caras del liberalismo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001.
- HABERMAS, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975.
- HEGEL, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2 vol., 1999.
- HERDER, J.G.: *Ideas para una filosofía de la historia de humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988.
- KYMLICKA, W.: *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996.
- KYMLICKA, W.: *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- LUKES, S. y GARCÍA, S. (comp.): *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI, 1999.
- MARSHALL, T.H. y BOTTMORE, T.: *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- PAREKH, B.: *Rethinking Multiculturalism. Cultural diversity and Political Theory*, London, McMillan Press, 2000.
- SCHMITT, C.: *Der Begriff des Politischen*, München und Leipzig, Duncker&Humboldt, 1932.
- SCHMITT, C.: *Teólogo de la política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001.
- TAYLOR, CH.: *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001.
- WITTGENSTEIN, L.: *The Blue and Brown Books*, London, Basil Blackwell, 1958.

José Emilio Esteban Enguita  
Departamento de Filosofía  
Universidad Autónoma de Madrid  
j.emilio.esteban@uam.es