



Ciudad y ciudadanía: senderos contemporáneos de la filosofía política

Edición de Fernando Quesada,
Trotta, Madrid, 2008, 350 pp.
ISBN 978-84-9879-011-5

Podemos alabar con bastante entusiasmo la labor editorial de Trotta y el esfuerzo de Fernando Quesada por lograr un centro de gravedad específico de la modernidad política Occidental. Más que cualquier otra disciplina, la política requiere de la filosofía el esclarecimiento de algunos tópicos que con el caos de información y conceptos del siglo XXI, han quedado sumergidos en ideas que falsean las propias ideas, como es el caso de la nueva corriente liberal y su identificación con el neconservadurismo. Gracias a Roberto Rodríguez podemos volver a la historia del liberalismo para leer que también existe un “liberalismo social” que ha convivido históricamente con el liberalismo conservador, y que sus orígenes fueron impulsados principalmente por “la lucha contra el autoritarismo”, en paralelo a la lucha del “propietarismo” como concepción básica del liberalismo clásico, y como condición de posibilidad de la libertad del individuo. La neutralidad teórica de *Ciudad y ciudadanía* propia de una buena labor filosófica dirigida al gran público, sale a relucir cuando avanzamos en la lectura del texto (dividido en dos partes), y encontramos capítulos dedicados al socialismo de la mano de Antonio García Santesmases, o a las ideas básicas del nacionalismo planteado desde su orígenes como una ideología

fundamental, en el sentido de que “impregna a otras ideología” como afirma Miguel Caminal. Que el nacionalismo haya desarrollado esta tendencia omniabarcante es la consecuencia de que sea la causa y no la consecuencia de la nación. Como bien sugiere el subtítulo del libro *Senderos contemporáneos de la filosofía política*, los senderos contemporáneos son construidos desde el pasado, y la modernidad política del nacionalismo “es inmanente al Estado liberal”, aunque su dimensión originaria y específicamente impulsora esté encarnada —como sugiere Caminal— en “los primeros Estados nación occidentales”. A pesar de lo problemático de su definición, caminal consigue tocar los puntos clave que a mi modo de ver definen el nacionalismo en la modernidad, atendiendo a que es una “comunidad” cuyas características principales son, por una parte, estar “limitada”, y por otra, ser “soberana”.

La reflexión de Celia Amorós sobre el feminismo, por supuesto, viene en la línea de la problemática de la filosofía política occidental. Definir el nacionalismo es complicado, aunque no lo sea tanto percibir sus consecuencias prácticas. El caso del feminismo pertenece también a la historia, y su definición y delimitación es más sencilla que la del nacionalismo, pero sus consecuencias prácticas mucho más difíciles de conseguir desde un punto de vista histórico. Como muchas otras reflexiones sobre la igualdad, el feminismo sólo pudo consolidarse desde la época de la Revolución francesa y americana. Sus principios históricos son: la crisis de la legitimidad patriarcal como uno de los aspectos fundamentales que rompieron con las formas del antiguo régimen y la “resignificación” del lenguaje Revolucionario y del concepto de “tercer Estado”. Lo más interesante desde mi punto de vista se centra en el concepto de “anacronismo fatal” formulado por John Stuart Mill. Este concepto lleva a otros muchos que presentan a la mujer como un sujeto que ha estado a lo largo de la historia en una posición “excéntrica” por la falta de legitimidad de su propia condición; según Amorós, la mujer, en la historia, se habría visto envuelta en los mismos conflictos que el hombre, pero con la carga doble de tener que hacer frente a conflictos de “clase” y a los conflictos de sexo, dado su “contrato sexual” con los hombres de toda clase o bando político: “El anacronismo de sus vindicaciones —afirma Amorós— es común a todos los grupos oprimidos”. Es curioso saber que los negros pudieron votar antes que las mujeres, o que el prejuicio y la tradición tienen tanta fuerza, que por mucho que las mujeres quieran defenderse pura y simplemente como mujeres, el hecho de enfrentarse al género masculino las convierta en “marimachos” e “histéricas” —sobre todo en referencia a las mujeres que reivindicaron el sufragio en la época de la Revolución francesa y el siglo XIX—. La perspectiva del feminismo de Amorós se centra en la mujer como sujeto que ha tenido que aspirar a la ciudadanía tal y como la entendemos en occidente. Fernando Quesada en el capítulo titulado ‘Filosofía y política: la institución de la democracia’ continua el enfoque general desde el punto de vista occidental de nuestros conceptos políticos. La democracia como institución, o la institución de la democracia constituyó en Atenas una respuesta al absolutismo —gracias a la *isonomía* y a la *isegoría*— a través de un proceso de laicización gracias a la ciencia y la filosofía. El interés de Quesada redonda “en las dimensiones normativas que la democracia introdujo y extendió...en orden al mantenimiento de la *polis*”. Parece que originariamente el concepto de democracia ateniense se sustentaba en una clase de intercambio muy especial, ya que no se refería específicamente al intercambio de bienes, sino a “un tipo de organización, de asociación de personas que están ligadas por lazos especiales”, o lo que Aristóteles llama el bien común.



LIBROS



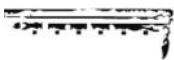
Ciudad y ciudadanía: senderos contemporáneos de la filosofía política

De las viejas pero vigentes concepciones de la política expresadas en la primera parte, la segunda pasa a conceptos tan presentes en el siglo XXI como la globalización y la era global. La principal labor de la filosofía política sería enfrentarse a los constantes estados de cosas que se renuevan cada cierto tiempo en el campo de la política, refundando las perspectivas y los métodos, ya que, como bien dice Bernat Riutort Serra, “la filosofía política...no puede acceder directamente, de manera privilegiada, a la idea de globalización”, en la medida en que nuestros conceptos pertenecen a una tradición occidental, y no tienen la suficiente capacidad para desarrollar la perspectiva “cosmopolita” que se requiere. La globalización, no nos extraña, ha tenido un proceso de surgimiento y desarrollo que ha desbancado a los antiguos capitalismos, ha borrado las fronteras entre los países socialistas, y ha desdibujado los límites entre el primer, segundo y tercer mundo. La globalización va acompañada de un nuevo capitalismo denominado “informacional” dada la nueva revolución tecnológica que “en el capitalismo global tiene lugar a partir de la producción y servicios informacionales”. Lo más interesante, aparte del ejercicio de raciocinio de Riutort Serra, son las consecuencias que este tipo de capitalismo ha tenido para la ciudadanía en la “era global”: “son nuevos riesgos. Traspasan fronteras y afectan directa e indirectamente a las sociedades”, en lo que se denomina “la sociedad del riesgo global”.

Pablo Ródenas Utray en el capítulo dedicado a los ‘Problemas de la legitimación del poder’ afirma de la ciudadanía que, junto al Estado, “han resultado ser las dos mayores realizaciones de poder constituido e instituido que ha sabido crear la humanidad hasta el presente de forma estable”. Utray no se olvida de la reflexión actual sobre el poder, para la que utiliza las tesis de Michael Mann y su obra *Las fuentes del poder social* (el poder es, según Mann, tal y como cita Utray: “la capacidad para perseguir y alcanzar los objetivos mediante el dominio del medio en el que habita uno”, aunque se da mucha más relevancia a las cuatro fuentes de poder propuesta por Mann), ni de la reflexión histórica, según la cual existe un “momento weberiano” de poder, otro “maquiaveliano”, y otro “socrático” (cuya descripción dejamos al lector de *Ciudad y ciudadanía*), ni la “mirada estratégica” que dilucida tanto sus aspectos socio-políticos, como los ético-jurídico-políticos, seguidos de una categorización y explicación de las dos principales figuras que encarnan el poder: el individuo (“individual”) y la sociedad (“societal”).

Santesmases repite colaboración en esta segunda parte en un capítulo titulado ‘Estado, nación, ciudadanía y bienestar’ estudiando las relaciones entre la sociedad y el Estado. La referencia al Estado español en este sentido es obligada, en la medida en que la ciudadanía dentro de nuestro país se convierte en un tema bastante complicado de soliviantar. Pero el dilema supera a los problemas del Estado español, ya que se extiende a los nuevos modelos de Estado, como podría ser el Estado Europeo. La reflexión de Santesmases pasa por el replanteamiento de los límites del Estado y la ciudadanía, que nos hace pensar, a su vez, en los límites de la democracia. Y precisamente la reflexión sobre los límites de la democracia inspira a Alicia H. Puelo el problema fundamental que se cierne sobre la fundamentación de los derechos a partir de la *Declaración de derechos humanos* de 1948. El problema es sencillo de plantear, pero muy difícil de resolver: “Algunos gobiernos del sudeste asiático —dice H. Puelo— no han negado a reconocerlos”, la búsqueda de una solución pasa por un breve recorrido histórico que recoge, como hace H. Puelo, los fundamentos históricos de la idea de “derecho natural” desde Platón hasta las “discusiones teóricas contemporáneas”, anclando su reflexiones en opiniones como las de Bobbio, que defiende que no es posible dar un fundamento absoluto a los derechos, Kelsen, defensor de la línea iuspositivista para el que son derechos fundamentales, Habermas y su teoría del ser humano con derechos “como interlocutor virtual del discurso moral que exige la capacidad de utilización de universales”, o Javier Muguerza, y su crítica al “consensualismo” de Habermas, insistiendo en el disenso y en el surgimiento de los derechos humanos como ideas derivadas de las protestas frente al *status quo*, entre otros.

Según H. Puelo, los manifestantes de las protestas lideradas por Martin Luther King portaban pancartas que rezaban: «I’m a human being» y reclamaban, principalmente, su derecho a ser sujeto de derechos, es decir, a ser ciudadanos; las dimensiones de la reconstrucción de la ciudadanía que Fernando Quesada trata en el capítulo ‘Sobre la actualidad de la ciudadanía’ nos muestran que es un tema que teóricos del liberalismo y el comunitarismo ha debatido recientemente convirtiendo la ciudadanía en “categoría central de las discusiones filosóficas”. Esta concepción tiene sus críticos, de corte neoliberal, neoconservador, y liberal comunitarista en el caso de Walzer, y todos coinciden en “el fracaso moderno del carácter dominante atribuido a la política y a las formas institucionales de la misma”, dado el surgimiento de comunidades intermedias desde el punto de vista conservador: “El estatuto de la ciudadanía se ha vuelto superfluo en función de su propia exigencia de convertirse en referente del valor instituyente del sentido atribuido a la política, cuando ésta parece haber llegado a su fin”. Javier Peña abre las ‘Nuevas perspectivas de la ciudadanía’ y mantiene que “la condición cívica sigue siendo el eje de la pertenencia plena a la comunidad política y del disfrute de los derechos consiguientes”. La Revolución francesa dio paso a un nuevo concepto de ciudadano que no atendía a privilegios de estamento. Nace el modelo unitario y universalista de ciudadanía de la “igualdad” ante la ley, aunque ha de enfrentarse a una paradójica situación: los individuos son iguales ante la ley, pero viven en condiciones desiguales. Para paliar la situación surgió, ya en nuestra época, la denominada “ciudadanía social” ligada al Estado de bienestar: son los derechos al sindicalismo, sanidad, educación o asistencia social entre otros, aunque estos derechos sociales se vean afectados, sobre todo en estos últimos tiempos, por la corriente económica del neoliberalismo y su tendencia a la privatización. También estamos abriendo nos —como sugiere Javier Peña— a la idea “postproductivista” de una ciudadanía no ligada al contrato y a la producción, sino a



LIBROS



Ciudad y ciudadanía: senderos contemporáneos de la filosofía política

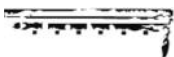
“actividades guiadas por la solidaridad y la reciprocidad”. Por otra parte, Javier Peña habla del cuestionamiento fundamental de la unidad de la ciudadanía, y la necesidad que tienen las sociedades democráticas de reconocer la heterogeneidad de los diferentes géneros y etnias. La idea que más justicia hace al título del artículo es la de una ciudadanía “cosmopolita” derivada de la dimensión mundial que alcanzan los problemas en la era de la globalización: si los problemas son mundiales, surgen, a su vez, mecanismos mundiales de respuesta que desarrollan la capacidad de crear, tal vez sin intención, una sociedad civil mundial que requiere de los teóricos una nueva perspectiva que ha superado al modelo “westfaliano” del Estado nación. La clave está en la exigencia de crear “instituciones transnacionales de ciudadanía”: la *cosmopolítica*, es decir, respuestas mundiales, a problemas mundiales.

Ricard Zapata-Barrero en el artículo ‘Multiculturalidad, inmigración y democracia: la reconstrucción del *Demos* político’, siguiendo la perspectiva cosmopolita de Javier Peña habla de la necesidad de replantear la óptica democrática de las sociedades occidentales, inducido por el fenómeno de las migraciones y las modificaciones del *demos* que esto implica. La búsqueda de nuevas categorías parece la única forma de ampliar las miras del ciudadano que ha de asumir una posición cosmopolita. Zapata-Barrero describe con claridad desbordante cuál es el problema de la apertura de la “democracia nacional” y “monocultural” a la democracia “multicultural”, y qué diferencia existe entre el *demos* y la población como punto clave para entender uno de los defectos más relevantes de la democracia nacional: que existan personas que formen parte de la población de un territorio, y no del *demos*, es decir, que no sean ciudadanos soberanos. Esto es importante, en la medida en que la ciudadanía, es decir, la pertenencia al *demos*, otorga legitimidad al Estado y la nación, como ejemplifica el esquema ilustrativo de la *Santísima trinidad* de las democracias liberales que propone Zapata-Barrero. Su propuesta de reconstrucción pasa por reflexionar ampliamente sobre categorías como las de “tiempo”, “cultura” e “identidad” entre otras. No se centra, sin embargo, en el tema de Ana de Miguel Álvarez y su capítulo ‘Dimensiones filosófico-políticas de los movimientos sociales’ en el que trata principalmente los nuevos movimientos sociales (no los antiguos) como “sujetos colectivos”. Frente a los movimientos sociales que surgieron de las revoluciones decimonónicas identificados con la categoría de clase, los movimientos contemporáneos son “interclasistas”, son

“comunidades de ideas” que sirven de plataforma para proyectar las reivindicaciones de sectores desfavorecidos de la sociedad a cualquier individuo, predicando con el ejemplo de su propia organización democrática, que ha roto con las viejas ataduras jerárquicas de los partidos políticos. Ana de Miguel Álvarez estudia las diferentes teorías sobre las causas de la aparición de los movimientos sociales según el modelo de Neil Smelser. Se debe resaltar la tipología de movimientos sociales que realiza de forma breve pero concisa. Los movimientos sociales son el producto del avance de la perspectiva de la ciudadanía cosmopolita, en los que, como dice una parte de la autodefinición de la Asamblea de movimientos sociales reunido en el II Foro Social en Porto Alegre citado por Ana de Miguel, “encuentran su unidad en la diversidad”.

Uno de esos movimientos sociales es el movimiento ecologista. Pero Joaquín Valdivieso en su ensayo ‘Ecología y filosofía política’ no se centra en la ecología como movimiento social, sino en sus fundamentos y relaciones con la filosofía política, y en la perspectiva histórica de la cuestión ambiental. La ecología como tal nace de la decepción y el retroceso en algunos aspectos de la humanidad, “no era interpretada— afirma Valdivieso— en clave de soluciones técnicas, sino de aspiraciones emancipatorias y de criterios de justicia y de autorrealización autónoma y democrática, que la mistificación del crecimiento bloqueaba”. La historia de la ecología asume la historia de la relación entre la ecología y la filosofía política, y los retos a los que se han enfrentado han dependido, a menudo, de la popularización de sus mensajes y con ello, de la introducción de sus teorías en la esfera política y pública de la que no siempre ha salido beneficiada, en la medida en que ha surgido, en paralelo, un movimiento contraecologista del lado conservador. Que la ecología se haya fusionado con la filosofía y la política como parte de la biología o como una ciencia independiente, es una consecuencia práctica de sus ambiciosos comienzos de la mano de un seguidor tan relevante de Darwin como Haeckel, quien trató de refutar la biología dualista cristiana. Más allá de la modernidad, la ecología está vigente en la postmodernidad, y más allá del *antropocentrismo* heredado de la Ilustración, las nuevas reflexiones hablan de un *ecocentrismo* y su fundamento no sólo está en la relación del ser humano con la naturaleza, sino de unos seres humanos con otros.

Tanto historia como la ecología posee la justicia, como expone María Xosé Agra Romero en el último ensayo titulado ‘La justicia social y política’ en el que reflexiona sobre un concepto tan relevante como el acuñado por John Rawls en su *Teoría de la justicia*: la justicia distributiva. “La justicia distributiva moderna —afirma Xosé Agra Romero— descansa en las necesidades y en una nueva forma de abordar la pobreza”. Lo fundamental está en la “inclusión de la necesidad en la justicia”. En cierto modo, parece que la justicia distributiva combate el concepto de igualdad derivado de la Revolución francesa. Este tipo de justicia va más allá de la categoría de ciudadanía y se centra en los ciudadanos de forma privada. La justicia ha de llevarse a cabo dentro y fuera de los roles sociales que se derivan de las sociedades capitalistas, en referencia a la situación de pobreza de cada individuo. Que la justicia ha de ser un arma contra la necesidad es lo que vendría a decir la “breve” historia de esta concepción de la justicia formulada por Agra Romero, pero hemos de diferenciar la justicia distributiva de la justicia política encarnada en la figura de Michel Walzer y su *Esferas de la justicia*, en la que cuestiona la centralización de la labor de la justicia en el reparto de la riqueza, como un derecho de cualquier individuo. I.M. Young se muestra también crítico con el paradigma distributivo, por atender sólo a cuestiones de renta “ignorando tres categorías de cuestiones no distributivas, a saber, las relativas a la estructura y procesos de



LIBROS



**Ciudad y ciudadanía:
senderos contemporáneos de la
filosofía política**

toma de decisiones; la división del trabajo y la cultura”. Encontramos en este artículo una breve reflexión sobre justicia global en la que se nos explica que la verdadera cuestión que está en juego es si la justicia social es compatible con la globalización “más allá del Estado nación”, es decir, “si puede formularse un criterio universal de justicia compatible con la diversidad de la vida”.

Por la generalidad y concreción conseguida en *Ciudad y ciudadanía* podemos considerarlo como un manual básico que atiende a las cuestiones filosófico-políticas que nos preocupan actualmente, del liberalismo al socialismo, de la democracia al nacionalismo, del feminismo al ecologismo, Quesada ha conseguido extender una red de teoría y corrientes de pensamiento que encajan sin lugar a dudas con el pasado, y con el futuro pensamiento filosófico-político, accesible a cualquier persona dentro o fuera del ámbito filosófico.

José María Jiménez Caballero