

Ciutadania pública i multiètnicitat

Salvador Giner

Catedràtic emèrit de la Universitat de Barcelona
i president de l'Institut d'Estudis Catalans

I

La condició de ciutadà és el més gran assoliment de la civilització moderna. Tots els altres empal·lideixen al seu davant. És més, qualsevol altre, des de l'accés universal a l'educació fins a l'assistència mèdica i sanitària a tota la població, tenen el seu fonament moral i jurídic en l'entronització de la ciutadania com a principi moral polític. La condició ciutadana és la que permet avui als humans fer valer la seva humanitat.

La ciutadania és l'espina dorsal de l'ordre social democràtic de la modernitat. Per aquesta mateixa raó, també confereix sentit a la nostra història, a la recent. Ho dic sense por davant el nombrós i creixent esbart dels qui creuen saber del cert que la història manca de tot sentit. Així, la suposició, empíricament constatable, que des de les revolucions laiques que van esclatar a ambdues vores de l'Atlàntic a final del segle XVIII, fins ara, hi ha hagut un corrent vers la instauració de la ciutadania, és sumament sensata. Anunciada i raonada inicialment per Alexis de Tocqueville, mereix una reconsideració i una anàlisi renovada. No va poder preveure els alts i baixos, els contratemps i fins les catàstrofes per les que estava destinat a passar aquest corrent civilitzador. Tan grans han estat aquests, tant de sofriment, desolació i mal han comportat, que hom comprèn l'escepticisme que ha de sentir qualsevol amic de la democràcia en haver de sostenir que, malgrat tot, aquest corrent existeix. Un corrent circumscrit, precari i subjecte sens dubte a caducitat. Però vitalment important. Constatar-lo no és, doncs, assumir cap grandiositat històrica, ni significar el progrés indefinit i irreversible de la humanitat. És suposar tan sols que la lògica expansiva de la ciutadania constitueix un procés històric que és quelcom més que episòdic. És el característic de tota una era, la de la modernització, en un combat incessant amb

contracorrents i dificultats. Del resultat final, no en sabem res. Sabem només que, ara per ara, és bo posar l'espatlla a tot allò que pugui fomentar la instauració d'una democràcia cívica, d'una república de gent lliure. I de gent, també, materialment capaces de ser-ho: sense unes condicions mínimes d'existència, a cap ésser humà no se li pot exigir l'exercici de la ciutadania, ni tampoc el de la virtut cívica sobre la qual recolza.¹

Les reflexions que segueixen es fonamenten en tres supòsits. Primer, que la ciutadania és possible, progressivament possible, sempre que es consolidi dins d'una politeia republicana. Altres formes de politeia democràtica, la liberal pura, d'una banda, i la comunitarista, de l'altra, són incompatibles amb la plena ciutadania universal, encara que no ho siguin amb una ciutadania més o menys restringida.² Segon, parteixo també del supòsit que la teoria republicana de la ciutadania només pot avançar si esbrina les condicions socioestructurals de la fraternitat —especialment, les que són adverses a una plena ciutadania de tothom— i proposa solucions per a millorar-les. En uns altres mots: ni la filosofia política ni l'ètica del republicanisme basten. Cal assolir també una sociologia de la fraternitat. I argumentar des d'aquesta sociologia. Tercer, per a progressar, la ciutadania exigeix un nivell mínim, una massa crítica, d'homogeneïtat jurídica i d'afinitat cultural dins una mateixa societat. (Ultra un mínim de condicions de vida que permetin al ciutadà, lliure d'estretors, pensar en la cosa pública com una cosa potencialment seva.) Un supòsit addicional, de caràcter metodològic, que va més enllà d'aquests tres criteris, és que la ciutadania activa —és a dir, participativa en l'esfera del que és públic— dona una mesura de la qualitat democràtica que posseeix una politeia. La bondat i la florida de la *res publica* de la ciutadania es calibra, en conseqüència, per la vitalitat i el pes de la ciutadania en el conjunt del cos polític. No solament compten, per a la democràcia republicana, l'imperi de la llei, la representació parlamentària, les llibertats garantides i la independència de la voluntat aliena arbitrària —per dir-ho amb Baltasar Gracián—,³ sinó que cal també una *ciutadania proactiva*. Espero poder justificar aquestes afirmacions al llarg d'aquesta lliçó.

1. Per a una substanciació detallada d'aquest axioma republicà modern, cf. S. GINER (2002); L. MORENO (2000) i D. RAVENTÓS (1999).

2. Per a una argumentació detallada d'aquesta afirmació, cf. S. GINER (2000), i (2002) per a un esbós de sociologia del republicanisme. La *ciutadania universal* és significativament distinta de la *ciutadania cosmopolita*, però aquí no entrarem en aquest assumpte. No obstant això, el vincle entre totes dues és la *virtut cosmopolita*. Per a un esbós succint d'aquesta darrera, cf. B. S. TURNER i C. ROJEK (2001).

3. B. GRACIÁN (1651-1657).

II. Les tres ciutadanies

Les societats que gaudeixen de politeies constitucionals democràtiques basen el seu ordre polític en la delegació popular de poder i autoritat en cossos de legisladors, governants, administradors i magistrats.⁴ Els dos primers solen ser electes. Els altres, nomenats pels electes. Queda un conjunt de drets cívics —els d'opinió, manifestació pública, recursos contra les autoritats— que continuen sent retinguts per la ciutadania.

Aquesta situació divideix automàticament el cos polític en dos sectors: el format pels qui ocupen càrrecs —legisladors, magistrats, funcionaris— i els qui integren la societat civil.⁵ Aquesta és la dicotomia clàssica de la politeia democràtica. Tot i que presenta problemes d'interpretació i sovint de demarcació entre les dues esferes, no serà aquí objecte directe d'anàlisi. Aquest se centrarà en la natura dels ciutadans que cauen dins el vast àmbit dels governats i sobre les seves formes d'entrada i participació en l'esfera del que és públic.

La institució de la ciutadania és una de les conseqüències històriques de la vida urbana. És el resultat de la destribalització de la societat que inevitablement genera⁶ primer intramuralment, després també extramurs. La producció urbana de la ciutadania és el pas previ a l'altra creació de la ciutat, la democràcia. (Malauradament, la segona no sempre segueix la destribalització; però certament no hi ha democràcia sense aquest pas previ.) Durant molt de temps la ciutadania es va donar en certes ciutats, constituïdes democràticament o semidemocràtica. Per la seva banda, la ciutadania moderna procedeix de la territorialització d'aquesta institució, gràcies al suport d'una nova institució, l'Estat. La democràcia resultant es fonamenta en la dicotomia entre governants, administradors (amb facultat executiva) i legisladors, d'una banda, i la ciutadania sense càrrecs, per bé que amb dret a opinar, protestar o aprovar, associar-se i manifestar-se col·lectivament, de l'altra. (Un tercer element fou el de la consolidació d'una lleial oposició al Govern, plenament legítima, formada també per ciutadans amb càrrec.) Des d'aquell instant es va plantejar la qüestió, tan filosòfica com pràctica, de l'abast de l'activitat política, de la participació, de la ciutadania sense càrrecs.

4. La generalització és vàlida sempre que es tinguin en compte les excepcions circumscrites conegudes (casos com ara els de Nova Anglaterra, els cantons en la Confederació Helvètica), així com els casos —no governamentals— de democràcia industrial o veïnal (a Llatinoamèrica, a Sud-àfrica).

5. Per a l'ús de l'expressió *societat civil*, cf. S. GINER (1996a).

6. Tal com va demostrar al seu dia Fustel de Coulanges en el seu estudi clàssic sobre la ciutat antiga.

L'atenció rebuda per la ciutadania com a cos polític no ha estat poca des de l'alba de la democràcia fins ara. Abunda la literatura dedicada a la participació de la ciutadania o la seva manca, així com a la manipulació dels ciutadans i a la demagògia. La teoria política democràtica no ha ignorat el cos dels ciutadans. Però una tal atenció no és comparable a la rebuda de sempre per la classe política. El que és decisiu per a aquesta teoria era i és aclarir la concurrència entre elits, la dinàmica entre faccions o partits, les tendències oligàrquiques dins de cadascun d'ells, i així successivament. En canvi, conèixer la natura i la dinàmica de la ciutadania que no es dedica professionalment a la política ni detenta de funcions públiques tenia per a ella, evidentment, molt menys interès.

De fet, nombrosos observadors han ignorat el pes de la ciutadania, l'han tinguda com una cosa secundària en la vida d'una politeia democràtica. N'hi ha, però, que s'han plantejat la vida política activa de la ciutadania ordinària com a factor crucial per a la democràcia. Amb això assumien que aquesta només existeix de debò en el marc d'una població dotada d'un mínim d'activitat pública. Aquest *mínim de ciutadania* havia de ser molt superior, tanmateix, a la mera participació ciutadana en les eleccions o altres consultes populars pròpies de tota democràcia.

No és possible determinar del cert el nivell participatiu que caracteritza la ciutadania que compleix aquest mínim. Podem, això sí, esbossar-ne uns quants trets. D'antuvi, sabem que la ciutadania a la qual, des d'una *perspectiva política cívica*, cal prestar atenció no és necessàriament la que conflueix en les manifestacions públiques multitudinàries, que constitueixen fites de la vida d'una democràcia i que arriben a constituir una part essencial de la seva història i àdhuc de la seva èpica. Ni tampoc, a l'altre extrem, el comportament abstencionista en el vot i en l'opinió pública. Tant la *Stimmungsdemokratie*, o democràcia emocional, com l'apatia són radicalment diferents, si no hostils, a la veritable democràcia cívica. No ho és, en canvi, la mera desafecció a un règim democràtic. Van ben errats els qui han fet un problema de la desafecció a la política en condicions de democràcia pensant que és quelcom preocupant i perillós,⁷ ja que tal desafecció només ho és si va acompanyada de la inactivitat pública. La desafecció vers governs democràtics no és necessàriament apatia, sinó un sentiment de neguit i d'embaïfament capaç, en certs casos, d'estimular iniciatives cíviues molt significatives.

En efecte, l'escepticisme vers els partits polítics o la política partidista, soscava la democràcia només si representa un replegament absolut cap a la privacitat, acom-

7. S. PHARR i R. PUTNAM (2000).

panyat de manifestacions privades de cinisme polític. En canvi, l'activitat pública no partidista que brolla de l'àmbit privat cívic és part essencial de la democràcia i la força. (Una altra cosa, ben diferent, és que la teoria i la ciència polítiques li hagin dedicat tan poca atenció fins ara.⁸) Allò que, sens dubte, s'ha d'anomenar *el privat públic* consisteix en l'exercici de la virtut cívica per mitjans diferents dels partidistes o funcionaris públics. Des d'una associació de veïns fins a una organització cívica altruïsta (sovint anomenada amb l'equívoc d'«organització no governamental»), tota coalició de ciutadans establerta per a aconseguir objectius públicament lloables, fins i tot si resulten incòmodes per als governs, pertany a la democràcia, i especialment a la republicana. Sovint hi ha societats democràtiques amb un fort grau de descontentament o desafecció envers el govern entre la ciutadania que, no obstant això, generen una forta activitat pública cívica, una potent presència del privat públic. Això és així, no malgrat la presència de la desafecció, sinó precisament perquè se sent desafecte. En aquests casos, el desencantament engendra participació. Encara sigui per uns mitjans altres que els previstos per certs manuals. L'activitat del privat públic és la continuació de la democràcia per uns altres mitjans.

Tota teoria democràtica que no presti una profunda atenció a la presència cívica en l'àmbit públic és incompleta. El privat públic és un component crucial de l'estructura lògica de la bona politeia. Per consegüent, la distinció tradicional entre una ciutadania activa (enquadrada en partits) i una altra de passiva (i àdhuc indiferent o apàtica) és pobra. La qualitat d'una democràcia depèn també de la textura i l'activitat pública present en la societat civil.

Analíticament, doncs, podem distingir tres categories de ciutadans, segons la manera i la intensitat a l'hora de participar en la politeia democràtica. Els *polítics* són els ciutadans amb càrrec, en el Govern o en l'oposició, així com en l'administració de la cosa pública, per als quals la política o l'aplicació d'aquesta són part essencial de l'ocupació o professió. Els *ciutadans passius* són els qui es limiten a complir un mínim d'obligacions, tot i que en moments efímers d'emoció col·lectiva es puguin manifestar públicament. Per a aquests l'exercici de la virtut cívica consisteix en l'obediència rutinària a l'autoritat legítima, és a dir, el pagament de contribucions sense evasió fiscal detectable, el bon comportament relatiu en la via pública, i altres expressions de bona conducta cívica acceptable, a més de la seva presència en les urnes.

Són, per la seva banda, *ciutadans actius* els qui, sense ser professionals de la política, intervenen en l'esfera pública per millorar les condicions de la vida democràtica,

8. Amb la notable excepció de Hannah Arendt. Cf. S. GINER (2006).

exercir la seva pròpia llibertat i, sobretot, conrear la virtut suprema de la república, la fraternitat. Els ciutadans actius són, essencialment, *proactius*, és a dir, prenen iniciatives per a acomplir aquestes finalitats, al marge o més enllà de situacions que les hagin perjudicat o danyat. En unes altres paraules, les freqüents protestes ciutadanes contra decisions governamentals, que arriben a ser altament mobilitzadores, no són compostes necessàriament per ciutadans actius en sentit estricte. Així, la construcció d'una presó en un barri que provoca la irada resposta de la gent que l'habita no en fa ciutadans actius, o proactius. N'és una prova el fet que, al mateix temps, esperen del Govern una repressió més gran contra la delinqüència i l'ampliació de les institucions carceràries.⁹ La ciutadania passiva, quan és merament *reactiva*, per molt que s'agiti, no entra en la categoria de la proactiva. (Aquesta requereix tenacitat, continuïtat i voluntat de presència en l'espai públic, més enllà de qualsevol greuge específic o interès circumscrit a defensar.) Una altra cosa és que, en certs casos, una reacció defensiva original desencadeni ulteriorment una metamorfosi del moviment en què s'encarna en una direcció altruista proactiva.

La distinció entre participació i passivitat s'ha de distingir amb molta cura —encara que hi hagi paral·lels subtils— de l'altra distinció, clàssica, tan ben elaborada per Benjamin Constant, entre la ciutadania participativa de la plaça pública i el dret a la privacitat i a l'àmbit íntim.¹⁰ Aquest darrer inclou el dret a no estar en l'àgora, a retirar-se a la llar o al conreu dels menesters i les aficions pròpies. (Sense que Constant assumís que els antics fretuessin del dret a recollir-se o a abstenir-se de participar en la cosa pública, en força casos.) Que la llibertat dels antics, com assenyalava Constant, no fos equiparable a la dels moderns, que certament inclou aquest dret a recollir-se i a no participar, de cap manera no entela la qüestió de dilucidar quina mesura d'indiferència ciutadana pot admetre la democràcia avui sense menyscabament de la seva natura com a tal.

Les tres ciutadanies són manifestacions d'una única categoria bàsica, la de la ciutadania, que les aplega totes tres i les legítima. Són tan distintes, emperò, que mereixen ser tractades com a tals per a comprendre-les. Representen d'altres *tipus ideals* d'inserció en la politeia. Cadascuna d'elles pivota sobre un element polític diferent. a) *L'autoritat* és pròpia del càrrec, la representació i l'habilitació per a l'exercici del poder, d'acord amb la llei, sobre els altres ciutadans. b) *El dret a l'existència digna* és pròpia de la

9. Sobren les referències a la vasta literatura sobre els *nimbes* (*not in my back yard*) i el seu ambivalent lloc en la vida democràtica.

10. B. CONSTANT (1819) i M. L. SÁNCHEZ MEJÍA (1992).

mera ciutadania, i inclou proteccions legals, garanties de llibertat, subsidis i serveis, així com drets de veu i vot. c) L'*altruisme* com a conreu del que és privat públic, és l'exercici de la virtut cívica pels ciutadans que ho volen. Per tant, la virtut cívica no es deixa confondre amb el mer civisme. Ni tampoc es pot identificar l'altruisme amb la fraternitat, encara que hi hagi similituds entre totes dues.

El civisme és una virtut menor crucial, sense la qual és impossible la convivència civilitzada. La virtut cívica, pròpiament dita, és la promoció privada, activa i lliure, de béns públics comuns o de les bones condicions de vida de tercers. (En termes filosòfics, consisteix en la promoció intencionada de la vida bona dels altres i, per mitjà d'aquesta promoció, de la vida bona pròpia.) Una associació cívica dedicada a la protecció ambiental, per exemple, compleix la primera missió, la cura i el foment d'un bé públic. Una altra, dedicada a combatre l'explotació del treball infantil i a fomentar l'escolarització de la infantesa, intervé a favor d'uns tercers específics. Compleix la segona. En tots dos casos s'honora la quinta essència de l'ètica política republicana.¹¹

La realitat permet tants clarobscurcs com hom vulgui en l'anàlisi d'aquests tres tipus ideals, i també matisacions pel que fa als diversos passatges d'un estat a l'altre. (Un ciutadà és proactiu en una època de la seva vida, i deixa de ser-ho en una altra.) De la mateixa manera, la intensitat i la qualitat de la participació s'han de tenir en compte abans d'emetre judicis morals o de decidir si una forma de participació és beneficiosa o perniciosa per a la vida de la república. Així, l'ocupació d'edificis abandonats que atempti contra drets de propietat es pot fer en nom d'una redistribució més equitativa de la riquesa, al mateix temps que incrementa, en certs casos, la insalubritat o produeix el deteriorament d'immobles. El que s'acostuma a anomenar *activisme* varia, doncs, en cada cas: és tan activista aquell qui enarbora quasi professionalment la causa d'un moviment social cívic i no partidista, com el ciutadà que expressa la seva preocupació i els seus anhels solidaris individualment. És a dir, la virtut cívica es pot emmarcar dins una organització voluntària o es pot expressar individualment i independent, sense que sigui possible considerar que una d'aquestes dues manifestacions sigui superior a l'altra. Depèn, a més, del fet que els lligams i les xarxes socials n'afavoreixin l'exercici: el ciutadà proactiu no acostuma a ser un heroi solitari.¹² To-

11. Aquesta ètica política inclou nocions que tenen una afinitat electiva mútua (altruisme, fraternitat, virtut cívica, participació pública) que són diferents entre si, però que formen una família conceptual i denoten facetes distintes de la convivència democràtica al si d'una comunitat política complexa i diversa. Les faig servir en aquest text per a remarcar aspectes diferents del que analitzem, però no es confonen entre si.

12. Vegeu, en aquest sentit, l'estudi de R. M. FISHMAN sobre el cas espanyol (2004).

tes aquestes varietats i matisos presenten algunes dificultats interpretatives. No es resolen fàcilment. Tanmateix, no impossibiliten l'anàlisi de la dimensió ciutadana de la vida democràtica.

Més enllà d'aquestes dificultats, nogensmenys, la distinció de les tres ciutadanes supera algunes de les indicades per la dicotomia tradicional entre elits polítiques i electorat potencial. El fet de cenyir-se a la dita dicotomia condemna la teoria democràtica a no anar més enllà de les concepcions clàssiques, tals com la de la circulació de les elits de Pareto, la de la llei de ferro de l'oligarquia de Michels, la de l'empresariat polític de Schumpeter i la de la poliarquia de Dahl. Aquestes, a més d'alguna altra, són fonamentals i complementàries entre si. Es reforcen mútuament i constitueixen el cabal sòlid de la sociologia política. Tanmateix, cap d'aquestes concepcions no ha reeixit satisfactòriament en la qüestió de la ciutadania activa (o proactiva) i el pes i la funció que ha de tenir, gens marginal, al si de la vida republicana.

III. L'exercici públic de la fraternitat

Les tres menes de ciutadania no són, del tot, abstraccions. Així, és obvi que en les democràcies lliberals trobem ciutadans que, individualment, estan situats en cadascuna de les tres categories. Els ciutadans actius independents de tot grup són molt nombrosos. Van des de l'intel·lectual crític fins al càrrec públic al qual s'accedeix per cooptació, ateses les reals o presumptes qualitats del nomenat, passant pels múltiples ciutadans que, pel seu compte, entren en l'esfera proactiva, específicament per a la promoció d'una causa determinada, sense integrar-se d'una manera estable en cap moviment social.

Sense negar, ans al contrari, la importància vital que tenen aquests ciutadans «flotants»¹³ —encara que no precisament a la deriva— per a la prosperitat d'una bona república, el cert és que la textura de la democràcia s'ha de cercar molt especialment en la seva xarxa associativa. És aquesta, i no altra, l'essència de la societat civil. La seva presència és tan crucial com la de l'esfera pública organitzada en partits, sindicats, agències oficials i institucions de dret públic. La seva importància per a la qualitat de la democràcia té el mateix abast que la d'aquesta darrera. Les democràcies que manquen de societats civils vigoroses que alberguin ciutadanes amb una míni-

13. «Flotant», per analogia a *freischwebend* (com en l'expressió sociològica *freischwebende Intelligenz*), sense oblidar els problemes conceptuals a què està subjecta l'expressió.

ma densitat cívica associativa i un nombre substancial de ciutadans individuals proactius són democràcies indigents.

Per a establir la natura de la trama d'una politeia cal considerar, no solament quantes, sinó com són les seves associacions cíviques. La politeia es defineix tant per la qualitat de la seva vida política com per la densitat cívica, especialment per aquell sector dins seu dedicat a l'altruisme. Per si sola, la mena de govern que posseeixi una determinada societat no dona la mesura justa de la qualitat de la democràcia. Les associacions voluntàries que cobreixen l'àmbit de les establertes per a la promoció dels interessos propis de cada col·lectivitat tot sovint contribueixen a establir la bondat d'un cos polític, però no són prou. (Moltes s'estableixen per a defensar interessos sòrdids o perniciosos.) Ultra les institucions bàsiques de la democràcia —partits polítics, opinió pública vigorosa, garanties jurídiques per a tothom—, les que avui són crucials per a establir la mesura justa de la bondat pública i política d'una politeia són les vinculades al conreu de la fraternitat cívica, és a dir, de l'altruisme. És aquest el que mobilitza ciutadans per promoure, més enllà de la política institucional oficial, els interessos d'altri o, en algun cas, com en el dels qui s'esforcen per la salvació de la sostenibilitat del planeta, pels de la humanitat mateix.¹⁴ Segons el meu vocabulari, les associacions solidàries es mouen en l'àmbit del privat públic. Sense ignorar l'abast de les associacions cíviques d'interès propi, dedicaré ara l'atenció que calgui a les dedicades l'exercici de l'altruisme.¹⁵

Prendre's seriosament l'*exercici públic i social de la fraternitat* no resulta fàcil, fora de la retòrica sentimental o la mentida ideològica més flagrant, fonamentada en un «bonisme» perillosament acrític. No ens sorprèn, doncs, que fins i tot els qui s'anomenen amics del republicanisme expressin abundants i molt serioses reserves, tant sobre motius, com sobre les raons de les activitats cíviques solidàries o fraternes.¹⁶ La literatura al voltant de la solidaritat ciutadana està farcida d'advertiments, desconfiances i incredulitats. (Tot això s'adiu perfectament amb la inveterada actitud sociològica, tan pròpia del nostre temps, de la *sospita*.) Mal entesa l'herència de Maquiavel una vegada més, la desconfiança pròpia de tota bona ciència social ha soscatat la concepció menys malèvola de la natura humana, que, sense dubtar de la immensa força de les nostres intencions egoistes o àdhuc múrries, admet una distribució desi-

14. Per a una consideració de la sostenibilitat com a quart principi fonamental, juntament amb els de llibertat, igualtat i fraternitat, cf. S. GINER i J. D. TÀBARA (2004).

15. Per a un anàlisi més detallada d'aquest aspecte, cf. el capítol final de S. GINER i S. SARASA (1997).

16. H. BÉJAR (2001).

gual, precària, però altament significativa, de la bona voluntat, compassió, empatia i altres virtuts de què la raça humana també sol ser capaç.¹⁷ És com si la garantia de científicitat o objectivitat d'una anàlisi estigués assegurada ignorant-les o deixant clar que, si existeixen, són elements irrellevants. Afortunadament, cada vegada és més gran el volum de les aportacions que constaten feafentment l'abast real, no gens negligible, de tals virtuts en qualsevol societat, fins i tot en les que tenen una estructura i una dinàmica que fomenten la insolidaritat, l'individualisme oportunista i la concurrència universal despietada, més enllà de la reciprocitat calculada o l'estratègia.¹⁸

Al marge de tota especulació sobre la natura última de l'altruisme, el cert és que les manifestacions més palpables de la solidaritat cívica han experimentat avui, als països pròspers, una inesperada revitalització. Això s'ha esdevingut precisament quan un conjunt de corrents històrics semblava que conspiraven, conjuntament, a la destrucció definitiva de la democràcia liberal tradicional, soscavant-ne les societats civils i «massificant-ne» l'estructura. L'adveniment de la presumpta i destructiva societat massa —amb la seva política i cultura de masses—, juntament amb l'auge de la corporatització, el corporativisme i la burocratització del món, si s'hagués esdevingut com els seus teòrics van pretendre, no haurien permès la considerable revitalització contemporània de la societat. L'haurien anorreat. Tanmateix, alguns dels problemes engendrats per aquests corrents són constatables. La concepció de la societat moderna com a societat massa és equivocada tan sols parcialment, tot i que els seus errors no siguin menors. Ni aquesta, ni la concepció rival que en altre temps predeia una vasta revolta proletària que imposaria un nou ordre, igualitari, lliure i radicalment democràtic, han subministrat una versió encertada del que passa.

El cas és que, en condicions que en bona part va saber descriure la teoria de la massificació de la societat moderna es produeix avui un auge constatable de les associacions cíviques solidàries o altruistes. Ara com ara, això significa que la potència dominant que s'atribuïa a les forces massificadores no ha estat tanta. I també, per acabar-ho d'adobar, que s'ha esdevingut quelcom molt diferent del que esperava la teoria. En efecte, han estat precisament la relativa massificació i burocratització del món, l'increment del poder estatal i la distància entre aquest i la ciutadania, ultra la invasió mediàtica de la cultura popular, els factors que han estimulat la constatable

17. Prescindiré aquí de la discussió filosòfica al voltant de les possibles arrels últimes (egoistes) de tot altruisme, així como de tota referència a les seves conegudes fonts bibliogràfiques.

18. P. ex., H. BERKING (1999).

reacció cívica vers la recuperació privada de la vida pública. El republicanisme intuïtiu d'una ciutadania impacient que recobra parcialment però significativa el protagonisme és més deutora de la professionalització de la política, la gerència administrativa i anònima de la cosa pública i la colonització mediàtica de la cultura popular del que pugui semblar a primera vista.¹⁹ En unes altres paraules, la participació ciutadana constitueix una rebel·lió pacífica i eficaç contra els abusos d'aquestes forces antidemocràtiques.

IV. La societat oberta i els forasters

Els corrents que presumptament conduïen vers la societat massa eren sempre homogeneïtzadores. Simplificaven la desigualtat mitjançant una dicotomia entre elits i masses. Simplificaven la cultura a través dels mitjans massius de comunicació. Simplificaven la política mitjançant la manipulació de l'opinió pública i el control minoritari dels ressorts del poder. I, finalment, simplificaven l'economia per mitjà de la corporació, el mercat i el consum, una vegada més, de masses. La patètica presència de logotips diferenciadors no oculta —diu la doctrina— la producció industrial massiva de tota mena de béns. Disminueix així la complexitat i fineix l'aguda diferenciació interna pròpia de tota societat lliure i creativa. La noció d'*eclipsi de la comunitat*, tan crucial per als qui d'aquesta manera han volgut entendre el món del nostre temps, fou crucial per a aquesta manera de copsar les coses.²⁰

Com acabo d'assenyalar, tanmateix, la proliferació i la intensificació, no solament de l'associacionisme cívic en general, sinó també del cívic altruista en moltes societats avançades ha mostrat el costat feble d'aquesta concepció. En efecte, la societat contemporània és molt més diversa i menys adotzenada del que havia previst la teoria de la imparable massificació; però això no ho ha estat tot. Algunes de les tendències demogràfiques, poblacionals i migratòries pròpies de la societat contemporània, esperonades majorment per l'acceleració del procés de mundialització, han complicat inesperadament el teixit mateix de nostres societats. Aquest fet, combinat amb el de l'auge, inesperat també, del localisme, el nacionalisme ètnic, l'afirmació del barri ètnicament diferent, en urbs i viles, juntament amb altres tendències autòc-

19. Per a la meua anàlisi d'aquests processos, cf. S. GINER (1979) i S. GINER i M. PÉREZ YRUELA (1979).

20. Cf., de nou, S. GINER (1979) per a una descripció d'aquest episodi en la teoria social contemporània.

tones d'afirmació comunitària, ha engendrat tota una preocupació pel que és ètnic, multicultural i intercomunitari pràcticament inexistent fins fa poc temps. Aquest últim esdeveniment em servirà ara de pretext per a continuar analitzant la noció de ciutadania tal com es presenta en el nostre món.

Intuïtivament o articulada, el pensament polític ha reconegut sempre l'existència de les tres expressions de la ciutadania a què em referia, que només aparentment són tres menes substancialment diferents de la mateixa cosa. Com ja he indicat, de ciutadania, només n'hi ha una, en el fons i per definició. No obstant això, l'anàlisi política generalment sempre ha distingit assenyadament entre diverses manifestacions possibles. Així, és totalment apropiat constatar la presència d'una *ciutadania precària*,²¹ o reconèixer diversos graus d'accés a l'autoritat i al poder, de manera que es pot parlar, en el discurs corrent, de «ciutadans de segona». Més enllà de les mínimes condicions materials i de vida sense les quals és impossible la ciutadania generalitzada, la fonamentació compartida per les diverses «ciutadanies» és la dignitat de la persona humana, la seva sobirania moral i, per tant, cívica. Aquesta infraestructura moral subministra el dret universal dels éssers humans a fer part constitutiva de la politeia, a ser respectats com dipositaris de responsabilitat i lliure albir. És un dret *de principi* compartit per tots els membres plens de la politeia, del cos polític general, però reconegut de fet d'una manera molt precària, si no ignorat, per una gran part de la població. La seva força, per tant, és constituir un principi inspirador de conductes conduents a la posada en vigor de la ciutadania, sota l'imperi de la llei constitucional. D'altres vegades, el mer civisme, encara que estigui recolzat en una convicció profunda sinó en el convenciment que la bona educació és avantatjosa per a la convivència, pal·lia eficaçment les inclinacions discriminatòries que pugui sentir una part substancial de la gent. El civisme i la civilitat no són aspectes menors de la convivència ni quelcom que no hagi de prendre seriosament la ciència social o la política cívica de les autoritats, especialment les urbanes.²²

La debilitat d'aquest principi universal de ciutadania, en canvi, procedeix de l'existència d'intenses relacions socials (tribals, comunitàries, de desigualtat) i credencials (prejudicis, concepcions particularistes, lleialtats fonamentalistes) que la frenen o, obertament, l'exclouen. És crucial reconèixer aquí que no solament el perjudici d'una ciutadania circumdant aïlla i minva la posada en vigor de la plena ciutadania dels membres de les comunitats «diferents» inserides en ella, sinó que

21. L. MORENO (2000).

22. V. CAMPS i S. GINER (2001).

també la natural *inclinació aïllacionista* de tota comunitat minoritària i diferent contribueix a socavar l'aplicació del principi de ciutadania plena i universal.²³ Caldrà tornar a tractar aquesta qüestió.

Mentre no s'estableixi un dret universal de ciutadania a tota la Terra, és a dir, fins que no s'haurà produït la mundialització de la institució, i per tant de la societat civil,²⁴ si és que algun dia s'assoleix, els «diferents» de cada indret o societat no entraran a tot arreu i del tot en la categoria de ciutadans plens. La generalització de l'ordre civil universal que va comportar la modernitat política i jurídica a cada estat va plantejar de seguida serioses dificultats per a entendre jurídicament els estrangers que s'hi trobaven. Totes les societats són permeables i totes contenen individus que formen comunitats, d'alguna manera diferents de la majoria o de la col·lectivitat que té l'hegemonia dins de la politeia. Aquestes comunitats solen estar formades per forasters o gent que ha deixat de ser-ho, però són percebuts com a tals pel sector socialment hegemònic. (En la cèlebre expressió de Simmel, el foraster no és el qui ve de fora, sinó el qui ve de fora i hi roman.) Tot sovint, la societat amfitriona —per fer servir un lloc comú una mica dubtós, ja que amb el pas del temps una societat deixa de ser-ho, de la mateixa manera que el *Gastarbeiter* deixa de ser *Gast!*— es permet el luxe de no fer extensiva la ciutadania als «forasters» o «estrany» basant-se en el fet que, per bé que tota col·lectivitat present en una societat necessita integrar-s'hi com a fet estructural, aquest no és moral, ni jurídic més que com a principi (que no és poca cosa). Mentre sigui un *estrany*, l'immigrant serà un foraster, i ho continuaran sent la seva prole i els seus descendents.

Més enllà de prejudicis intercomunitaris, això és així perquè, en una politeia determinada, la forçosa *integració sistèmica* que comporta tota convivència en una mateixa economia, no enclou la *integració social*, com ensenya la molt útil i clàssica distinció sociològica.²⁵ Des de la formació de guetos fins a la consolidació de classes pàries o intocables, passant per la del reconeixement de l'estatus especial dels metecs, la humanitat ha anat trobant a través de la seva història maneres de compondre-se-les amb l'*imperatiu de relegament* cultural o jurídic al qual obliga l'estructura mateixa de l'ordre polític, de desigualtat i privilegi de cada societat, que simultanieja amb l'*imperatiu d'incorporació* econòmica. La forçosa inserció en el mercat de treball o en la divisió social de

23. Una gran part de la literatura sobre multiculturalisme ignora inexplicablement les implicacions d'aquest fenomen fonamental, i incòmode per a molts especialistes.

24. J. VIDAL BENEYTO (comp.) (2003) i M. KALDOR (2003).

25. D. LOCKWOOD (1964).

les tasques (integració sistèmica) s'acompanya així d'una falta d'inserció en els altres camps de la vida (integració social). La concessió de drets polítics, sanitaris, educatius i fiscals al foraster o als seus descendents incrementa la integració sistèmica que ja subministra l'entrada en l'economia, però no la social. Aquesta, quan s'esdevé, és posterior a la primera, i manté, per tant, una distància tensa, que només el pas del temps escurça i la cultura cívica, si és potent, va erosionant.

Per a aprofundir més en aquest assumpte és imperatiu contemplar primer l'estructura mateixa de la societat en què sorgeix. Quan s'estudia la qüestió de l'anomenada *inclusió* o *exclusió social* dels qui no són ciutadans —els immigrants, per exemple—, cal tenir en compte aquesta qüestió crucial, sovint oblidada. La concepció multiculturalista de la desigualtat invita a no percebre-la. Invita a entendre una societat complexa com si es tractés d'un mosaic més o menys bigarrat, en el qual l'única política social necessària per a establir una bona democràcia consistiria a exhortar tothom a respectar-se mútuament i romandre tan diferents com fos possible, en nom d'una metafísica «dentitat», sempre indefinible. Tot això negligeix una de les més sòlides tradicions de l'anàlisi sociològica de la desigualtat social.

D'antuvi, recordem que la mateixa estructura de la desigualtat d'un país concret té els seus criteris establerts de *tancament social*, discriminació, marginació i accés a cada classe, elit, col·lectivitat. Per això una massa molt vasta de literatura o discurs contemporani que parla d'«exclusió» o d'«integració» socials, entre altres expressions, ho fa amb una espectacular mesura d'irresponsabilitat en ignorar inexplicablement el fet que la societat receptora posseeix els seus propis i sovint ferris criteris de desigualtat. És a dir, invocant Weber, els seus criteris específics de *tancament social*. Per què hauria d'integrar socialment els seus forasters una societat que no integra les seves pròpies classes subordinades? O que ho fa d'una manera atenuada, o discriminatòriament subtil? Per què en les classes subordinades no haurien de repetir amb els nousvinguts, o amb els que retenen durant molt de temps la seva *condició forastera*, els mateixos criteris de discriminació i supraordenació, usant de nou una expressió simmeliana, que els manté en posició subalterna? Per què qui està en una posició subalterna no hi guanya posseint les seves pròpies capes o grups subalterns?²⁶

El foraster entra, per damunt de tot, en una societat de classes, encara que surti d'una altra, les pautes de desigualtat de les quals són més agudes, cruels i incompara-

26. No cal esmentar la vasta literatura empírica sobre estratificació social en el sistema de castes del subcontinent indi, o sobre la dimensió classista de la discriminació racial en indrets com els Estats Units, per a substantiar aquesta assertió.

bles que les que troba. Al marge de l'alleujament que pugui sentir en comparar les condicions de què escapa amb les possiblement més suportables que hi troba, el foraster hi ha de trobar el seu lloc. Aquesta no és més que en aparença una societat compacta, homogènia, dotada d'una mobilitat social òptima. A més, l'immigrant no s'insereix en una classe subordinada, sinó que troba, ateses les seves característiques ocupacionals, lingüístiques, racials, religioses, o d'altres, un lloc a part dins seu. Un lloc sovint subordinat.

Però no sempre. Les comunitats foranes de classe mitjana professional, per exemple, són capaces d'inserir-se en els nivells corresponents en l'estructura de la desigualtat, i d'iniciar de seguida la integració social i fins la fusió amb la societat receptora. Si això no s'esdevé —com en el cas de la pròspera diàspora xinesa en molts països del sud-est asiàtic—, es formen i persisteixen poderoses minories etnicoculturals socialment excloses (o autoexcloses), econòmicament privilegiades. Un fenomen al qual la crítica presta massa poca atenció, malgrat que la seva presència és font d'amplis moviments populars intermitents de persecució, moguts per la demagògia, però basats en el ressentiment, que en no pocs països amb freqüència desencadenen xocs i matances d'extrema crueltat.²⁷ Si més no, als països occidentals l'atenció sempre s'adreça, compassivament, vers les comunitats forasteres discriminades, o «excloses» entre les classes subordinades, amb un oblit flagrant de les privilegiades. Aquestes són les que més es beneficien de l'estructura general de la desigualtat prevalent en la seva pròpia societat.

Que n'hi hagi que percebin la inserció de vastes poblacions immigrades com un «problema» propi de la societat receptora és ja, de per si, preocupant, si tenim en compte que en la mesura que el problema és principalment el del qui migra. Considero que l'assumpte es deixa d'entendre si hom atén primer amb serenitat algunes de les disfuncions creades per tota col·lectivitat forastera en la societat receptora, disfuncions que tot sovint són molt menors que els efectes funcionals per a aquesta. Estem davant d'efectes perversos d'un fenomen que és, globalment, benèfic per a la societat receptora, que veu incrementada la seva prosperitat, el seu capital humà i la seva riquesa cultural. Una altra cosa, molt més greu, és que la nostra atenció analítica i crítica se centri erròniament en l'aparició de col·lectivitats i comunitats excloses o aïllades al si de la societat receptora, com si aquesta no tingués els seus propis criteris interns de tancament. Dit d'una altra manera, la freqüent substitució de la preocupació clàssica per la desigualtat social i l'estructura classista de les societats moder-

27. A. CHUA (2003).

nes per una preocupació única per la discriminació ètnica empobreix la capacitat d'anàlisi de la teoria social i de la teoria moral. El desplaçament de l'anàlisi classista tradicional per un comunitarisme presumptament emancipador que no té en compte la desigualtat social tradicional representa una regressió lamentable per a la sociologia.

La universalització de la ciutadania crea algunes de les dificultats que avui coneixem. No solament són els nostres ordenaments jurídics els que les produeixen —la parsimònia en la concessió de documentació ciutadana i permisos de residència i treball—, sinó també la cultura moral de la modernitat.²⁸ Així, mentre que diverses inèrcies socials es decanten cap al relegament de les creixents col·lectivitats immigrants, de distinta cultura, llengua i raça, les exigències i demandes del mercat fomenten la integració sistèmica, al marge de la social, i per tant, escoren el comportament de la gent vers la solució tradicional, l'aïllament cultural i polític de les col·lectivitats o comunitats forasteres. Naturalment, sense que això sigui obstacle per a la seva incorporació econòmica i ocupacional. És més, aquesta última s'estimula, sobretot quan així ho exigeix el mercat de treball.

El ressentiment (disfressat de prejudici social) que solen patir les comunitats foranes o simplement «diferents» però dotades de bons recursos econòmics o professionals no és menys intens que el que les classes subordinades de les societats receptors senten vers les minories dominants i no integrades. Tanmateix, en les societats occidentals aquestes tenen abundants recursos per a pal·liar-lo. Sobretot si es confonen amb les classes privilegiades i atenuen la seva distinció ètnica. En qualsevol cas, el ressentiment, aquesta noció clau que la sociologia va heretar de Nietzsche mitjançant la formulació de Weber, s'intensifica a base de nocions perfectament errònies, començant per la que afirma que els forasters «vénen a prendre'ns la feina» i acabant per la que afirma que són bruts, esparracats, malaptes en l'ús de la llengua predominant i àdhuc delinqüents en potència.

La consolidació de la integració sistèmica per damunt de la social és, en contra del que diu la teoria de l'anomenada *exclusió social*, fruit de diverses tendències complementàries i essencialment diferents. El mercat de treball ofereix integració sistèmica: mà d'obra no especialitzada si les condicions són favorables, oficis i comerços molt especialitzats —de vegades amb bons sous o ingressos alts— i altres fonts d'inserció. La dimensió classista, la comunitària i la cultura, en canvi, coincideixen en la

28. Sobre l'existència d'una cultura moral nuclear i hegemònica (contra les pretensions dels multiculturalistes) en les societats modernes, cf. S. GINER (2003).

consolidació en forma de mosaic de tota la societat, i aquesta, com he insinuat abans, no solament es reforça mitjançant la discriminació que li dedica cada classe o col·lectivitat social de la societat receptora, ja fosa en bona part, al llarg de batalles històriques sense conte, en una sola politeia de ciutadans diferents i desiguals però acomodats en una comunitat cívica compartida. Es reforça també per la seva pròpia insistència a reconstruir-se a si mateixa com a comunitat de paisans, posseïdors d'un carisma compartit, intransferible, al qual s'atribueix una qualitat numinosa, la de la identitat.²⁹ Aquesta resistència a la fusió —no sempre, ni la major part de les vegades— sol obeir a forces objectives i poderoses, com ara la necessitat de comunitat en un entorn aliè potencialment hostil. (Per bé que pot resultar afavorida per factors aliens del tot als valors civils republicans; la religió, per exemple.) Un dels costos d'aquesta resistència natural a la fusió és el manteniment de la diferència i, per tant, de la desigualtat.

L'extensió de la ciutadania topa, doncs, amb la tendència centrípeta de la comunitat existent de ciutadans a no incloure-hi els qui són percebuts com a essencialment estranys i amb la tendència centrífuga de cada comunitat a romandre fora del nucli cívic hegemònic.

Mantenir i cultivar la diferència serà, possiblement, bo i desitjable;³⁰ però no podem oblidar que *diferència* i *desigualtat*, encara que són dos fenòmens oposats, es reforcen l'una a l'altra, llevat de condicions molt excepcionals. L'única en què, tal vegada, no s'engendrin mútuament més del que seria tolerable per a la pervivència d'una societat decent és la representada per la presència vigorosa d'una ciutadania universal i compartida per tothom, no solament en un sentit jurídic, sinó també, i molt principalment, en el del contingut moral de les persones. M'explicaré.

V. Integració social i ciutadania pública

Els avenços de la mundialització, juntament amb l'afirmació de la cultura política liberal democràtica, han afavorit la noció, inspirada per una lloable bona voluntat, que és possible i desitjable viure en societats multiètniques, plurals religiosament i

29. Cf. S. GINER (2003) i E. SHILS (1970).

30. Cf., respecte d'aquesta qüestió, l'àmplia literatura sobre *feminisme de la diferència*; per bé que no tota és prou conscient que darrere de qualsevol diferència hi ha el cost de la desigualtat. Per a una matissació d'aquesta afirmació, cf. la meva argumentació al final d'aquesta mateixa lliçó.

ideològica, unides per sentiments de tolerància, respecte mutu i àdhuc interès i curiositat genuïnes pels estils de vida, concepcions i normes dels que no pertanyen als nostres grups o col·lectius particulars. Ningú que no estigui fora de seny pot discutir la immensa vàlua d'aquestes nocions.

No obstant això, la tendència a consolidar la permanència (o a intensificar-la) de la societat mosaic, en condicions de modernitat és, a la llarga, perniciososa. La plataforma de civilitat d'una democràcia republicana només pot arrelar profundament si existeix una cultura política i moral compartida. Les societats mosaic són pròpies de certs imperis premoderns i d'alguns despotismes paternalistes.³¹ La seva permanència actual pateix la constant erosió sota l'embat de les forces econòmiques, polítiques i culturals de la modernitat i, particularment, les de la mundialització. Topa també amb els principis universalistes que han d'inspirar la convivència en tota societat alhora moderna i decent.

Tanmateix, el camí vers la *ciudadania pública compartida* en plenitud no és simple ni unidireccional: així, la intensificació i revitalització dels moviments comunitaris vers la diferència no són avui menors. La reacció contra els estralls de l'homogeneïtzació progressiva és tot sovint vigorosa. No solament són moltes les comunitats que es resisteixen a ser absorbides per les cultures predominants o a sucumbir en el mar de sincretismes en què se sumeix la societat moderna en aquesta nostra cruïlla històrica,³² sinó que també es creen comunitats —neoètniques, neoreligioses, neoideològiques— basades en afinitats electives o subcultures que van adquirint independència a poc a poc. Això genera, en gran part, el relatiu retorn del que és tribal en el si del que algun autor continua encara anomenant «societat massa».³³ Els corrents secundaris o reactius, per potents que siguin, no han d'obnubilar la visió crítica general.

La ciudatania requereix una cultura moral i política única. Amb el necessari tacte i el respecte degut per la diversitat, ciutadans i autoritats republicans (laics, racionalistes i, sobretot, proactius, és a dir, solidaris) han de saber que la creació d'aquest espai públic comú, aquesta *llicia republicana* és una condició necessària per a l'exercici de la virtut pública, és a dir, de la fraternitat i el bon govern democràtics. Per això l'educació de la població en l'esperit de la ciudatania, l'ensenyament de la ciudatania, ha de ser un objectiu prioritari en tota politeia democràtica i avançada.³⁴

31. Cf. S. GINER (1998).

32. Per a una comparació entre els sincretismes del final de l'antiguitat i els nostres, cf. el *locus classicus* J. FERRATER MORA (1952).

33. M. MAFFESOLI (1988).

34. J. RUBIO CARRACEDO *et al.* (2003).

L'exercici de fusió respectuosa i indolora en la politeia republicana s'exerceix, sobretot, en i des de la ciutat. És el millor àmbit, en termes pràctics, per a la conducta cívica proactiva. Sense prendre al govern nacional (o supranacional, en el cas europeu) la missió de desenvolupar la seva funció decisiva i insubstituïble en la creació de la ciutadania pública: l'educació estatal sol dependre'n, i també les lleis, la sobirania de les quals (i no la dels ciutadans amb els seus interessos diversos) ha de ser suprema, per damunt de la voluntat de cadascú, tal com diu un principi crucial de tot republicanisme.

No es tracta de socavar de cap manera, directament, la diferència ni els àmbits de cada comunitat. Al contrari: la politeia, estatal o urbana, ha de protegir i fins fomentar la llengua minoritària, les festes sacres, la indumentària, l'educació cultural, de cada comunitat. Però també els ha de donar accés a l'àmbit del que és compartit, a l'àmbit de la ciutadania pública. Cal donar-los l'opció que s'incorporin de grat, i sense violència de cap mena, a una *koiné* composta de gent tan lliure i igual com sigui possible.

Hi ha una molt bona raó perquè això hagi de ser així: tornant a un tema nuclear d'aquest assaig, la ciutadania proactiva és factible en qualsevol àmbit d'una societat mitjanament lliure i democràtica. (I fins i tot, ara ho és sota certes dictadures, que estimulen la indignació moral de gent decent sense aconseguir silenciar-les ni domesticar-les del tot.) En contrast amb això, constatem que el món de les tribus o de les neotribus, el de les comunitats ètniques, religioses o ideològiques no és gaire favorable a la proactivitat cívica. De vegades fins i tot li és obertament hostil. La solidaritat interna de sectes, esglésies, associacions nacionals i moviments socials tancats en si mateixos acostuma a ser absorbent per als seus membres.

Davant aquest plantejament, l'altruisme extragrupal, i no l'intern, és el que està en joc en el cas d'una politeia democràtica moderna, per definició. La ciutadania és la pertinença jurídica, política i moral a la humanitat per mitjà seu. És la qualitat oposada al clan. La comunitat té els seus furs que cal respectar: és font també de dignitat i ètica, com va ensenyar al seu dia Ferdinand Tönnies.³⁵ Tanmateix, la invasió comunitària de l'espai públic no pot augurar res de bo per a la classe d'esfera pública que avui necessitem. El regne republicà del que és públic és el de la llibertat i l'autonomia, el que fomenta la participació cívica més enllà de la delegació del poder. Per això cal articular la *proactivitat cívica* en la democràcia. No s'exhaureixen mútuament: pretendre que la democràcia sigui absorbida per ciutadans altruísticament motivats a

35. F. TÖNNIES (1979).

l'acció solidària és tan utòpic com ho pot ser l'exigència de democràcia assembleària radical sota condicions de modernitat avançada.³⁶ El que és crucial quan emetem el nostre judici sobre la qualitat d'una politeia específica és que el component cívic solidari i participatiu sigui substancial, no merament residual ni decoratiu.

A la llarga és molt possible que el cost —si n'hi ha— del procés democràtic que es recomana signifiqui l'atenuació de les identifications comunitàries circumscrites. No altra cosa és el que ensenya la història: no hi ha cap gran civilització que no hagi presentat, en ésser forjada, aquesta pal·liació de distàncies, identitats i diferències. No pot ser d'una altra manera en la civilització democràtica de la modernitat. Una civilització inextricablement unida a la promoció de la ciutadania mundial (és a dir, a la mundialització de la ciutadania) i a la consolidació del cosmopolitisme. D'un *cosmopolitisme crític*, això és, l'únic acceptable per a una *koiné* de gent lliure i mínimament fraterna.³⁷

El govern local, que freqüentment és l'urbà i afecta un gran volum de ciutadans, ha de tenir present que la vella tasca de destribalització que en altres temps van emprendre les ciutats jòniques en la lluminosa Grècia és, de bell nou, la tasca fonamental a què s'enfronta avui la ciutat. També ho han de tenir present els governs regionals o d'àrees ètnicament diferents de les que els envolten. L'increment progressiu de la diferenciació etnicocultural interna a què totes plegades es veuen sotmeses amb l'afluència permanent i el desenvolupament paral·lel de comunitats diferents de les prèviament establertes no fa sinó posar de manifest la necessitat moral d'aquesta empresa. Com a mínim, si aspirem a erigir la morada digna que mereixen els éssers humans del nostre temps, transformats en ciutadans.

Bibliografia

- BÉJAR, H. (2001). *El mal samaritano*. Barcelona: Anagrama.
- BERKING, H. (1999). *Sociology of giving*. Londres: Sage. [Trad. de *Schenken: Studien zur Anthropologie des Gebens*, Frankfurt, 1996]
- BIER, A. G. (1980). *Crecimiento urbano i participación vecinal*. Madrid: CIS.
- CAMPS, V.; GINER, S. (2004). *Manual de civismo*. 5a ed. Barcelona: Ariel.

36. No obstant això, cf. els estimulants arguments de G. MONBIOT (2003).

37. Per a unes consideracions sobre el cosmopolitisme en la teoria sociològica, R. FINE (2003), tot i que aquest autor no es planteja la qüestió de la promoció d'un esperit cosmopolita essencialment crític.

- CHUA, A. (2003). «Vengeful majorities». *Prospect*, núm. 93 (desembre), p. 26-32.
- CONSTANT, B. (1819). *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. París.
- FERRAROTTI, F. (2003). *La convivenza delle culture*. Bari: Dedalo.
- FINER, E. (2003). «Taking the “ism” out of cosmopolitanism». *Europ. Jnl. Soc. Theory*, vol. 6, núm. 4, p. 451-469.
- FISHMAN, R. M. (2004). *Democracy's voices: Social ties and the quality of public life in Spain*. Ithaca (Nova York); Londres: Cornell University Press.
- GINER, S. (1979). *Sociedad masa*. Barcelona: Península.
- (1996a). «Sociedad civil». A: DÍAZ, E.; RUIZ MIGUEL, A. *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*. Vol. II: *Filosofía política II*, p. 117-146.
- (1996b). «Altruismo y politeya democrática». A: RUBIO CARRACEDO, J.; ROSALES, J. M. [comp.]. *La democracia de los ciudadanos*. Màlaga: Universidad de Màlaga, p. 259-282. (Contrastes; I)
- (1998). «Verdad, tolerancia y virtud republicana». A: CRUZ, M. [comp.]. *Tolerancia o barbarie* Barcelona: GEDISA, p. 119-140.
- (2000). «Cultura republicana y política del porvenir». A: GINER, S. [comp.]. *La cultura de la democracia*. Barcelona: Ariel, p. 137-172. (1a versió, a *Claves*, 1998).
- (2002). «La estructura social de la libertad republicana». A: RUBIO-CARRACEDO, J.; ROSALES, J. M.; TOSCANO, M. [comp.]. *Retos pendientes en ética y política*. Madrid: Trotta, p. 65-86.
- (2003). *Carisma y razón*. Madrid: Alianza.
- (2006). «Hannah Arendt. La primacía moral de la política». *Claves*, núm. 168, p. 14-20.
- GINER, S; PÉREZ YRUELA, M. (1979). *La sociedad corporativa*. Madrid: CIS.
- GINER, S.; SARASA, S. [comp.]. (1997). *Buen gobierno y política social*. Barcelona: Ariel.
- GINER, S.; TÀBARA, J. D. (2004). «Diversity, civic virtues and ecological austerity». *International Review of Sociology*, vol. 14, núm. 4, p. 261-283.
- GRACIÁN, Baltasar (1651-1657). *El Criticón*.
- KALDOR, M. (2003). *Global civil society: A answer to war*. Cambridge: Polity.
- LOCKWOOD, D. (1964). «Social Integration and System Integration». A: ZOLLSCHAN, G. K.; HIRSCH, H. W. [ed.]. (1964). *Explorations in social change*. Londres: Routledge.
- MAFFESOLI, M. (1988). *Le temps des tribus*. París: Livre de Poche.
- MONBIOT, G. (2003). *The age of consent: a manifesto for a new world order*. Londres: Harper Collins.
- MONTAGUT, T. (2000). *Política social*. Barcelona: Ariel.
- MORENO, L. (2000). *Ciudadans precarios: La «última red» de protecció social*. Barcelona: Ariel.

- OVEJERO, F. [et al.] (2004). *Nuevas ideas republicanas*. Barcelona: Paidós.
- PHARR, S. J.; PUTNAM, R. D. [ed.] (2000). *Disaffected democracies*. Princeton: Princeton University Press.
- RAVENTÓS, D. (1999). *El derecho a la existencia*. Barcelona: Ariel.
- RUBIO CARRRACEDO, J.; ROSALES, J. M.; TOSCANO, M. [comp.] (2003). *Educación la ciudadanía*. Màlaga: Universidad de Màlaga. (Contrastes; suplement 8).
- SÁNCHEZ MEJÍA, M. L. (1992). *Benjamin Copnstant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*. Madrid: Alianza.
- SHILS, E. (1997). «Primordial, personal, sacred and civil ties». A: SHILS, E. *The virtue of civility: Selected essays on liberalism, tradition, adn civil society*. Indianapolis: Liberty Fund.
- TÖNNIES, F. (1979). *Comunidad y asociación*. Barcelona: Península.
- VIDAL BENEYTO, J. [comp.]. *Hacia una sociedad civil mundial*. Madrid: Taurus.