
Humanismo, participación y ciudadanía cívica. Elementos para una democracia de calidad

Fernando Fernández-Llebrez González

Desde una perspectiva teórico-política se estudia el concepto de ciudadanía con la intención de desarrollar una democracia de calidad, en el sentido de una profundización de la misma. La idea central del artículo es que una *ciudadanía activa* es un elemento clave a la hora de definir y pensar la calidad de nuestras democracias. Para demostrarlo se estudiarán algunas tradiciones democráticas (*libertaria, culturalista y cívica*), señalándose que es la *tradición humanista-cívica, de origen retórico*, la que mejor puede fundamentar dicha democracia de calidad. Tirando de dicha tradición se analizará, críticamente, la clásica distinción entre participación política convencional y la no convencional, así como el concepto de capital social, lo que nos llevará a una definición de *participación cívica y de ciudadanía cívica* como pilares desde los que articular una democracia de calidad donde la dimensión social y cívica ocupe un lugar destacado.

Palabras claves: ciudadanía, participación, humanismo cívico, retórica, calidad.

INTRODUCCIÓN: CIUDADANÍA Y CALIDAD DE LA DEMOCRACIA

Desde hace más de una década la reflexión sobre la teoría democrática se vincula con la cuestión de la calidad de la democracia. Bien es cierto que este no es el único enfoque disponible dentro de la teoría política contemporánea, pero también lo es que la calidad democrática se ha convertido en uno de los ejes principales de reflexión a la hora de enjuiciar el estado de nuestras democracias liberales. Nuestro trabajo asume esta consideración insertándose dentro de aquellas aproximaciones teóricas para las que ahondar en la calidad de la democracia es un ejercicio central si queremos pensar las democracias del siglo XXI.

El presente artículo pretende llevar a cabo una reflexión teórica que profundice en dicha perspectiva con la intención de exponer algunos conceptos que, desde nuestro punto de vista, desarrollen la categoría de la calidad de la democracia. Como dice acertadamente Guillermo O'Donnell: “un régimen democrático es un componente fundamental de la democracia, pero no agota su significado” (O'Donnell, 2003: 28). En este sentido, si queremos hablar de la calidad de la democracia, además del *régimen*, hemos de apelar también a “los diferentes grados de democraticidad” (O'Donnell, 2003: 52) que se dan en las distintas dimensiones que caracterizan a un orden democrático determinado. Es cierto que la “democraticidad” es un concepto general y básico y que las dimensiones que definen la calidad de las democracias son variadas apelando a aspectos tales como el Estado, el régimen democrático, la ciudadanía, los derechos humanos, etc. (Tilly, 2010).

En este sentido, Marcel Gauchet ha señalado que la democracia liberal se ha constituido, a lo largo de la historia moderna, como consecuencia de la interrelación de tres vectores: la instauración del Estado moderno (democrático), la extensión de los derechos individuales y la proyección de la “autoproducción colectiva” (Gauchet, 2010: 180). No obstante, Gauchet también señala que, en la actualidad, estos tres vectores ya no tienen el mismo peso en nuestras democracias consolidadas. Si bien hay un altísimo desarrollo de su dimensión jurídica y en concreto en lo relativo a la extensión de los derechos individuales, el vector referido a la capacidad de autoproducción colectiva no ha tenido el mismo recorrido, yendo más lenta. Que hayamos aumentado nuestros derechos individuales en las democracias avanzadas es algo que debe ser visto como positivo. Positividad, además, que está acorde con la propia tradición democrático liberal. Pero conviene recordar que la capacidad de autoproducción colectiva también forma parte de la tradición democrático liberal, de ahí que si queremos un desarrollo más completo de dicha experiencia, parece oportuno apuntalar mejor dicha capacidad para eludir la descompensación que puede estar dándose. Y no porque esta descomposición conlleve una ausencia de democracia, sino porque nos dibuja una democracia de mínimos y de menor calidad (Gauchet, 2010: 191). Este es el propósito del presente artículo: definir categorías teórico-políticas que permitan desarrollar mejor la capacidad (Nussbaum, 2012: 37) de autoproducción cívica y así alcanzar un mayor equilibrio entre ambos vectores lo que nos dará una democracia liberal de más calidad.

De forma general, podemos destacar cinco dimensiones a la hora de establecer la calidad de la democracia: democracia y legitimidad, Estado de derecho, representación política, capacidad efectiva del gobierno y sociedad civil (Gómez *et al.*, 2010: 23-34). En este artículo no nos centraremos en todas ellas, sino que —partiendo del concepto de legitimidad— nos adentraremos en aquellos aspectos relativos a la cuestión de la sociedad civil y en concreto a las categorías de ciudadanía y participación.

Esta elección viene motivada por una consideración de carácter teórico-político: compararemos la opinión de que la piedra angular que sustenta al conjunto del pensamiento democrático es la concepción que se tenga de la ciudadanía como agente cívico y de su participación

cívica en la vida democrática¹. Tener un concepto normativo de ciudadanía permite “proyectar la democracia más allá del régimen (democrático)” (O’Donnell *et al.*, 2003: 13) y dirigirla hacia otros ámbitos de la sociedad civil que actúan sobre el poder político. Esto no significa que desconsideremos la centralidad que tiene el *régimen democrático* para una democracia, pero sí que “es necesario pensar acerca de los complejos espacios de la democracia que exceden del ámbito” (O’Donnell *et al.*, 2003: 13) institucional; espacios en los que la democracia queda conectada con el compromiso cotidiano de la acción ciudadana.

Si bien nuestro punto de partida es común al de O’Donnell, también es preciso señalar que nos distanciamos de él, en parte, al considerar que es necesario decir algo más sobre qué tipo de ciudadanía es de la que estamos hablando si pretendemos que la calidad de la democracia sea un bien efectivo a conseguir. En la búsqueda de una mayor profundización democrática estimamos que, tal tarea, es más satisfactoria si abordamos la ciudadanía desde la *tradicción cívico-humanista* en la que la *retórica* democrática ocupa un lugar destacado². Como dice José Luis Ramírez: “La Retórica es el arte de la expresión en su doble sentido: arte de expresarse y medio de obtener un resultado adecuado. Como tal, es esta necesaria en la formación del ciudadano moderno que pretenda ser dueño de su propio desarrollo personal” (Ramírez, 2008: 37).

No creemos que tal invite sea incompatible con lo expuesto por O’Donnell (de hecho su planteamiento es, como él mismo dice, abierto), pero sí consideramos que la inserción en la *tradicción humanista-cívica* nos permite ir *más allá* (no más acá) de la idea de O’Donnell de ciudadanía como “portador de derechos” (O’Donnell *et al.*, 2003: 17). Con esto tampoco pretendemos decir que la democracia se agote con la categoría de ciudadanía, supuesto que sería erróneo, sino más bien que la ciudadanía y la sociedad civil son categorías centrales para la *democratización* de nuestras democracias (Tilly, 2010).

Es cierto que esta aproximación debería contener una dimensión teórica y empírica y que, para que sea más satisfactoria, tendría que atender ambas realidades. No obstante, en nuestro caso y debido a motivos de adecuación a un espacio determinado, hemos optado por hacer una aproximación centrada en sus aspectos teóricos. Somos conscientes de que dicha elección requiere ser complementada con aspectos empíricos, los cuales serán abordados en otros trabajos, pero en este artículo limitaremos nuestra reflexión a los aspectos teóricos relativos a la *ciudadanía* y la *participación cívica* como vectores para la calidad democrática.

EMERGENCIA DE LA SOCIEDAD CIVIL Y LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA

La ambigüedad y polisemia del concepto de sociedad civil es un hecho notorio; y no solo en el presente, sino también en el pasado. Su renacer y florecimiento tiene mucho

1. Para un recorrido reciente por la historia de la ciudadanía, véase Magnette, 2005. Y para el caso español: Pérez Ledesma, 2007.

2. Para un acercamiento clásico a la cuestión de la retórica, véase Quintiliano, 1997. Para un recorrido reciente por dicha tradición se puede acudir a Skinner, 1993; Ramírez, 2001; Roiz, 2003 y 2008; y Alonso, 2010.

que ver con los cambios políticos acaecidos a finales del siglo pasado en la Europa del Este. Fue al calor de dichas transformaciones cuando este concepto, y su práctica, se tornó en una herramienta central para el estudio de la teoría democrática. Esto no significa que no haya tenido peso específico a lo largo de la historia moderna. De hecho, su historia es densa y prolija dentro del recorrido del pensamiento político (Kaviraj y Khilnani, 2003).

Como señalan Cohen y Arato, una primera versión del concepto de sociedad civil aparece ya en Aristóteles bajo la fórmula *politike koinonia*, que será la expresión que los latinos traduzcan como *societas civilis* (Cohen y Arato, 2000). A partir de aquí han sido muchas las interpretaciones y aproximaciones que ha habido sobre este término. Desde las más típicamente premodernas, pasando por las humanistas, las “protoliberales” y llegando hasta la actualidad. El desarrollo de las sociedades democrático-liberales se va a caracterizar, entre otros asuntos, por la diferenciación que se establece entre Estado moderno y sociedad civil; una disyuntiva que viene marcada por un doble proceso.

Por un lado, se encuentra la distinción realizada entre la institucionalización del poder político —a través de su instancia máxima que es el Estado y con capacidad para reconocer la pluralidad de la sociedad, así como la formulación de las relaciones de poder en el entramado jurídico del Estado de derecho—, y las relaciones sociales que se forjan en la sociedad —una realidad más informal, o no necesariamente formal, que apela a la capacidad de (auto)organización de la propia sociedad y que no tiene que corresponderse, ni reflejarse, con la estructuración política del poder—. De este modo, la política moderna se va configurando como una esfera autónoma que dibuja un terreno propio de actuación y conceptualización (Camps, 2010) caracterizado (en las sociedades democráticas del siglo XX) por un alto proceso de institucionalización que no se puede ni debe despreciar ni desconsiderar.

Pero, por otro lado, junto a esta separación de esferas (política, economía, moral, religión...)³, se ha dado también un proceso de interdependencia entre el Estado y la sociedad civil. Desde el siglo XIX, pero sobre todo a partir del XX y más aún con el advenimiento del Estado del bienestar, las democracias liberales se caracterizan por establecer vínculos de conexión entre dichos ámbitos, por lo que la relación de la política con otras esferas no se ha roto completamente (Roseblum y Post, 2002). En este sentido, tiene razón John Dunn cuando señalaba que “la democracia representativa ha demostrado con cierta insistencia que era muy capaz de combinar la viabilidad práctica de un sistema relativamente coherente de autoridad política (un Estado moderno) con los atractivos más insinuantes de la idea de autogobierno popular” (Dunn, 1995: 302)⁴. Esto significa que la autonomía de la política moderna va acompañada de una interrelación con otras esferas (ética, sociedad civil...) entre las que se dan ciertas tensiones y conflictos (con sus avances y retrocesos).

3. Para un recorrido reciente por este proceso, puede acudir a Walzer, 1993.

4. Para una aproximación reciente al concepto de “autogobierno” en un sentido democrático, véase Sánchez-Cuenca, 2010.

Forma parte del *background* de la democracia liberal contemporánea la alusión a una serie de ideales compartidos (liberales, humanistas, ilustrados...), pese a que estos puedan ser vagos y etéreos, así como entenderla, cuanto menos (Sartori, 2007), como una forma de organizar el poder político que se institucionaliza a través de los Estados democráticos de derecho, en los que la legalidad democrática actúa como referente último. Tanto estos ideales como dicha institucionalización forman parte de la experiencia y la teoría democrático liberal. Pero de todo este legado a una categoría que conviene destacar por su relevancia histórica: la que remite a las justificaciones sobre la legitimidad democrática.

Las reflexiones sobre la legitimidad democrática, tanto contemporáneas como pasadas, suelen apelar a la conceptualización que Max Weber hizo sobre este menester. Como es bien sabido, de las tres formas de legitimidad de las que Weber habló, es la de carácter racional la que queda identificada con la legitimidad democrática. Para Weber la legitimidad racional “descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal)” (Weber, 1984: 172).

Este concepto de legitimidad remite a un orden político normativo de carácter legal que debe ser “normalizado” en los comportamientos y que requiere del consentimiento ciudadano. Habitualmente dicho consentimiento se sustenta en una teoría contractual, como es el caso de Weber. Pero tal requisito ya no es algo común ni imprescindible para apelar a la legitimidad democrático-liberal, tal y como Martha Nussbaum, recientemente, nos ha demostrado Nussbaum (2007: 29 y ss.).

Sea su justificación contractualista o no, podemos destacar tres elementos que conforman el bagaje común de la legitimidad democrático-liberal. Por un lado, que remite a cierto orden normativo concreto y no a cualquier tipo de orden normativo. Un orden jurídico-político que, en nuestro caso, lo denominamos como Estado democrático de derecho. Por otro, que hablamos de una creencia sobre el orden político que apela a ciertos valores, fines, que pueden ser justificados de manera racional. Y, por último, que conlleva una aceptación y valoración de dicho orden de tal modo que la legitimidad requiere de cierta validación para ser tal, aunque dicha validez no tenga que ser ni total ni completa porque la legitimidad es una “probabilidad”; una probabilidad, no una totalidad, que hace que la legitimidad sea vista como una realidad imperfecta, no absoluta, sujeta a la contingencia y al devenir histórico.

Esta legitimidad democrática es lo que Marcelo Gauchet ha denominado como el “*hecho* liberal” (Gauchet, 2010: 182). Pero va a ser a partir de aquí cuando empiecen a surgir los interrogantes, pues si bien para algunos autores la referencia a la legitimidad democrática será suficiente para evaluar la democracia, para otros no será así, siendo necesario ir más allá. Este segundo planteamiento es en el que nos situamos, lo que nos lleva a desarrollar una mirada más profunda de la democracia, teniendo como punto de referencia a la sociedad civil y la ciudadanía.

TRADICIONES DEMOCRÁTICAS: LIBERTARISTA, CULTURALISTA Y CÍVICA

Según indican Cohen y Arato, la esfera de la sociedad civil se puede delimitar como el campo de posibilidades en el que habita la ética moderna (desde la ley natural secular hasta la ética del discurso) (Cohen y Arato, 2000: 457) y que queda relacionado con el Estado moderno. Este planteamiento abre todo un abanico de posibilidades de las que emergerán consideraciones más ideales, puras y normativas, y otras de carácter más descriptivo, aunque casi siempre interrelacionadas entre sí.

Que la sociedad civil quede identificada con ese “campo de posibilidades” del que hablan Cohen y Arato no impide señalar que las diferencias, los conflictos, la heterogeneidad o las relaciones de poder son rasgos que también la configuran. Tal es esa realidad, que nos encontramos en la teoría política contemporánea con una variedad de tradiciones de discurso⁵ que despliegan diferentes definiciones de sociedad civil y de democracia moderna. En relación al asunto que queremos tratar, en la actualidad podemos distinguir tres tradiciones⁶: la “libertaria”, la “culturalista” y la cívica (o republicana).

Para la perspectiva libertaria⁷ la sociedad civil es identificada con el sector privado del mercado, con un “territorio de individuos libres que se asocian de forma voluntaria en varias agrupaciones de carácter económico y social de naturaleza contractual” (Barber, 2000: 26), incluida la familia. Es una concepción política que parte de una determinada justificación moral en donde el bien es, y solo es, de carácter individual. Uno de sus autores más característico, Robert Nozick, lo plantea de la siguiente manera: “No hay nada que moralmente prepondere sobre una de nuestras vidas en forma que conduzca a un bien social general superior. No hay ningún sacrificio justificado de alguno de nosotros por los demás. Esta idea básica [...] sirve de fundamento para la existencia de restricciones morales indirectas, pero también, creo yo, conduce a restricciones libertarias indirectas que prohíben agresión contra otros” (Nozick, 1990: 45).

Junto a ello, esta perspectiva teórica parte de una idea de ciudadanía definida a modo de consumidores de servicios gubernamentales que más que participar en estos, actúan

5. Una tradición de discurso es una categoría desarrollada dentro de la historia intelectual. Alude a una manera de aproximarse al pensamiento político que “ofrece un vínculo de continuidad entre pasado y presente”, con un “vocabulario político común” y que ha aceptado “un cierto número de problemas comunes”. Pero que, a la vez, va cargada de cierta originalidad y creatividad “enfocando la experiencia política común desde un ángulo distinto del predominante, presentando de manera novedosa una cuestión” o “rebelándose contra las tendencias conservadoras del pensamiento y el lenguaje”. Para una profundización de este concepto, véase el texto clásico de (Wolin, 1974: 31-33). Las frases entrecomilladas en la presente nota corresponden a la citada obra de Sheldon S. Wolin.

6. Que se hable de tres tradiciones no significa que no haya más, ni que no sean plural en su seno. De hecho, las tres mencionadas lo son.

7. El liberalismo es demasiado amplio como para reducirlo a una sola vía. De ahí que optemos por la expresión más norteamericana de “libertaria”, en el sentido que usa Robert Nozick, que no hay que confundirla con la de origen europeo cercana al anarquismo, ni con el liberalismo igulitarista de John Rawls, que contiene no pocos elementos republicanos. Vid Nozick, 1990. Para un recorrido sobre algunos de los autores más representativos de este planteamiento libertarista puede acudirse a Nozick, 1990; Hayek, 2003; Friedman, 2008 y Oakeshott, 2003.

como “guardianes de los representantes políticos que han adquirido una responsabilidad con él” (Barber, 2000: 29), apostando por un Estado mínimo (Nozick, 1990). De este modo, las asociaciones civiles que surjan son, en el mejor de los casos, cooperativas de consumo o alianzas de derechos que sirven para protegernos de las injerencias públicas. Representan una forma específica de “libertad”, pero vista solo desde un punto de vista privatizado en donde la participación y la cooperación actúan como bienes externos a su propio desarrollo. Como señaló otro de sus representantes más significativo, remiten a un orden, contrapuesto a cualquier de dimensión colectiva, en el que se alcanzan los fines de la sociedad a través de “los intereses egoístas del individuo” (Hayek, 2003: 189).

Por su parte, el concepto culturalista o comunitarista de sociedad civil es un intento de respuesta a los vacíos que la perspectiva libertaria contiene. Para el comunitarismo los ciudadanos pertenecemos al algún tipo de comunidad, definida normalmente de manera “natural” (etnia, familia...). Esta es la base sobre la que se desarrolla su planteamiento. Se concibe la sociedad civil como una mezcla de relaciones sociales ineludibles que unen a las personas, en donde las familias y ciertas comunidades (y/o concepciones) religiosas tienen un protagonismo destacado en su definición de la sociedad civil, dándole a esta un dimensión moral y cultural notablemente densa⁸. Es una idea de sociedad civil en la que la solidaridad mecánica de la que nos hablara Durkheim (Durkheim, 1987) es su protagonista, pudiendo tener, incluso influencia sobre la propia configuración del Estado como depositario de su identidad comunitaria (Etzioni, 2001).

Cuando esta traslación se da, ocurre que una de sus consecuencias es el intento de colonización del espacio público con sus identidades privadas, lo que conlleva situaciones de identificación fuerte entre el bien estatal y el bien concreto de la correspondiente comunidad. Realidad esta que puede entrar en conflicto con algunos de los principios característicos de la perspectiva democrático liberal, como es el pluralismo, al establecer un *continuum* entre Estado y sociedad civil.

No obstante, es cierto que las comunidades son realidades diversas, es decir, que las puede haber no democráticas —cosa que, por cierto, también le ocurre a la perspectiva libertaria—, pero también democráticas. Ejemplos de esta índole son las propuestas llevadas a cabo, entre otros, por Amitai Etzioni (Etzioni, 2001).

Como acabamos de ver hay diferencias entre ambas perspectivas, pero también es preciso indicar la existencia de ciertas coincidencias (y no pequeñas) entre ellas. De hecho, son estas últimas las que nos van a llevar a plantear una alternativa diferente a los modelos libertarios y culturalistas.

Entre estas concomitancias hay una que destaca de forma notoria y que es clave para nuestra reflexión. Tanto la perspectiva libertaria como la culturalista comparten la creencia de que el mundo sociopolítico está dividido en dos, y solo dos, dominios: uno público (y estatal) y otro privado (mercado o comunidad). Concebir nuestra vida privada y pública

8. Para una concepción más profusa de este planteamiento, véase MacIntyre, 2008. Para un recorrido por la obra de MacIntyre y su evolución intelectual, puede acudirse a Fernández-LLebrez, 1999 y 2010.

como si fueran dos “radicales opuestos” sugiere que ambos ámbitos son rivales e incompatibles; una polarización que hace que cualquier desarrollo de una de las partes se haga a costa del debilitamiento del otro. Ya sea a través de la contraposición “Estado *versus* individuo” o “Estado *versus* comunidad”, ambas versiones de la sociedad civil tienen en común el dualismo como su eje vertebrador. Un eje que actúa externamente (público *versus* privado), pero también internamente (dentro de cada grupo y de cada ciudadano), conformando identidades excluyentes y robustas para cada “contendiente”. Así emergerán o bien “individuos racionales” cortados por un mismo patrón; o bien comunidades no diferenciadas entre sí y homogéneas; o bien un espacio civil definido por la ausencia de la pluralidad, el conflicto y las contradicciones, donde cada espacio tiene y desarrolla su propia “lógica” y donde no se podrá eludir el intento colonizador de cada una sobre su contraria. De ahí la creencia de que “todo es mercado”, o “todo es Estado”, o “todo es comunidad”, quedando pocos lugares para la emergencia de una sociedad civil y una teoría de la democracia ajena a dichas pautas.

Esta coincidencias entre ambas tradiciones nos permiten decir que comparten una concepción *romántica* en donde se anhela y se busca una especie de “solución final” capaz de acabar con todas y cada una de las contradicciones que la política y la democracia moderna contienen. Esta perspectiva *dialéctico romántica* (Roiz, 2003: 13 y ss.) conforma un discurso de la democracia para la cual esta es, básicamente, Estado democrático más mercado (o comunidad) y en donde la democratización de la ciudadanía o bien no forma parte de los bienes internos inherentes a su propia normatividad, o bien queda identificada con una (re)distribución cuantitativa del poder.

A esta concepción dualista de la democracia se le pueden encontrar, cuanto menos, dos fallas. Una de carácter normativo, en donde las propuestas cívicas, participativas y de profundización de la democracia quedarían aparcadas de antemano o, en el mejor de los casos, supeditadas a las lógicas que le preceden; y otra de carácter descriptivo, pues está por ver que los actuales Estados sociales y democráticos de derecho, que son la normatividad jurídico-política que reconocen las democracias avanzadas, se puedan entender satisfactoriamente desde este dualismo tradicional.

Son estos problemas los que nos llevar a plantear la *tercera tradición* que aquí vamos a denominar como *cívica*, tomándola en su sentido amplio, siendo consciente de la diversidad de sus denominaciones, así como de las distintas corrientes que la componen⁹. Por ahora no será necesario establecer estas diferenciaciones, aunque, como más tarde veremos, algo diremos sobre este menester.

Para la tradición *cívica* lo característico de la sociedad civil es que remite a un espacio que contiene discursos propios diferenciados del Estado, el mercado y la comunidad. De forma

9. Hemos optado por denominarla como *cívica* porque engloba mejor la pluralidad de corrientes que la conforman, incluso en lo que afecta a los republicanismos, que sería la otra opción de denominarla. Para un recorrido por la(s) tradición(es) republicana(s) y su relación con la democracia, véanse Vargas-Machuca, 2006: 67-102 y Francisco, 2007. Para la relación entre humanismo cívico o latino y republicanism, véase Godbarge, 2005: 85-111. Tomamos la expresión tradición *cívica* de Salvador Giner, en Giner, 1995: 24.

general, podría decirse que es un espacio vinculado a lo que Habermas denominó como el *mundo de la vida* y del que emergen “espacios públicos internos” (Roiz, 1992: 11). Según el pensador alemán “el mundo de la vida constituye, considerado en su conjunto, una red de acciones comunicativas. Bajo el aspecto de coordinación de la acción, su componente sociedad viene formada por la totalidad de relaciones interpersonales ordenadas en términos de legitimidad” (Habermas, 1998: 434). Aquí la sociedad civil se diferencia tanto del sistema económico como de la administración pública, siendo su núcleo característico “esa trama asociativa no-estatal y no económica, de base voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública en la componente del mundo de la vida” (Habermas, 1998: 447).

Esta autonomía de la sociedad civil requiere, para su validez, de su concatenación con el Estado de derecho y con los bienes democráticos que este conlleva (Boje, 2009: 245). No tiene como propósito el aspirar a un tipo de sociedad que se autoorganice. De hecho, esta definición de sociedad civil ni conceptual ni políticamente debe ocupar el lugar del Estado democrático de derecho, aunque sí tiene capacidad para actuar sobre la autotransformación del sistema democrático. Así, “esta compleja relación de autonomía y dependencia hace que la sociedad civil tenga legitimidad para influir sobre el poder político institucionalizado, en términos de Estado de derecho” (Habermas, 1998: 453), pero, a la vez, no pueda ser su sustitutivo. Como dice Michael Walzer: “solo un Estado democrático puede crear una sociedad civil igualmente democrática; solo una sociedad civil democrática puede sustentar a un Estado democrático” (Walzer, 2010: 197).

Esta concepción de la sociedad civil supone aceptar lo inadecuado que es seguir hablando de una realidad dual en nuestra vida pública, ya se ubique esta entre el Estado y el mercado o entre el Estado y la comunidad. La *tradición cívica* apela a una teoría de la democracia que debe reconocer su carácter tridimensional; es decir, una teoría en la que emerjan, cooperativa y conflictivamente, el Estado, el mercado y la sociedad civil. Esta tridimensionalidad tiene como primera consecuencia reconocer que en la sociedad civil se desarrollan discursos y prácticas con una lógica propia. En ella, el “mecanismo coordinador de la interacción comunicativa tiene prioridad fundamental” (Cohen y Arato, 2000: 462), permitiendo democratizar la esfera civil en términos de participación y publicidad en un grado que no ocurre, o difícilmente ocurre, en la esfera político-institucional y económica, donde la eficacia y la eficiencia limita dichos procesos. Es, por ello, por lo que es preciso atender esta especificidad civil a la hora de pensar y definir la democracia y su calidad (Norris, 2002: 135).

De forma más concreta, para la *tradición cívica*, una sociedad civil moderna y democrática se caracteriza por los siguientes rasgos (Cohen y Arato, 2000: 462 y ss.). El *pluralismo* caracterizado por la existencia de grupos informales, familias, o asociaciones voluntarias que debido a su diversidad interna nos permiten hablar de una variedad de formas de vida y de procesos de democratización. La existencia de *autonomía* entre las distintas esferas como expresión del conflicto, la diferenciación y la relación que se da entre el Estado, el mercado y la sociedad civil; una autonomía que se desarrolla de la mano de la pluralidad democrática que se da en el seno de las democracias liberales. La necesaria *publicidad* de

las instituciones de la cultura y de la comunicación societal, como un bien a desarrollar. La defensa de la *privacidad* como espacio referido al dominio del autodesarrollo y la elección moral de las personas. Y la existencia de cierta *legalidad*, de determinadas leyes y normas, que son necesarias para demarcar los anteriores elementos señalados.

Estos rasgos expresan una estructura social diferenciada tanto interna como externamente. Internamente porque no presupone su unidad teleológica y externamente porque no está centrada ni en el Estado ni en la economía, aunque se den relaciones con ambas. No obstante, para que estas diferencias adquieran sentido colectivo deben ser articuladas públicamente, ya sea por el conjunto de la sociedad o por una parte de la misma (Mouffe, 2002: 71). Una articulación cívica que implique la posibilidad efectiva de profundizar democráticamente en la sociedad civil como un rasgo normativo intrínseco a la democracia. De este modo, la sociedad civil apela a una realidad *centrada en la sociedad* (Cohen y Arato, 2000: 456) que, partiendo de principios procesales comunicativos, conlleva reciprocidad y reflexividad, reconociéndose dentro del marco normativo del Estado de derecho y en donde la participación ocupa un lugar destacado.

Por todo ello, entendemos por *sociedad civil democrática* aquel espacio —no estrictamente político (en su sentido institucional), ni de mercado— de participación, plural y diferenciado, donde se puede desarrollar el tejido cívico de una sociedad a través de la puesta en escena de organizaciones, colectivos, entidades, grupos informales, redes, movimientos, ciudadanos...¹⁰.

Este concepto de sociedad civil es el que caracteriza a la tradición cívica, de ahí que si queremos ahondar en su dimensión democrática sea necesario tomar, como referencia, dicha tradición de discurso y no las otras dos. Una concepción que permita *capacitar* (Nussbaum, 2012; Sen, 2010 y Maiz, 2010) a la sociedad civil para desarrollar una forma de *participación activa* como elemento central para una democracia de calidad. Sobre este concepto de ciudadanía, y su relación con el capital social, es sobre el que ahondaremos en el siguiente apartado.

PARTICIPACIÓN CÍVICA Y CAPITAL SOCIAL

Es ya habitual, en los estudios sobre participación política, entender esta de forma plural y laxa. Con la loable y necesaria intención de no identificar participación política

10. En un sentido parecido se expresa Walzer cuando afirma que la sociedad civil designa “tanto el espacio de la asociación humana no coaccionada como el conjunto de redes relacionales [...] que llenan ese espacio” (Walzer, 2010 : 177). Un ejemplo de estas redes informales y relacionales lo tenemos en las palabras de John Dewey cuando señalaba que “la base y la garantía última de la democracia se halla en las reuniones libres de vecinos en las esquinas de las calles, discutiendo y rediscutiendo las noticias del día leídas en publicaciones sin censura, y en las reuniones de amigos en los salones de sus casa, conversando libremente. La intolerancia, los abusos, los nombres apuntados en listas negras por diferencias de opinión en temas religiosos, políticos o económicos, y también por diferencia de raza, color, riqueza o nivel cultural, son una traición al modo de vida democrático” (Dewey, 1996: 203).

con participación electoral, se ha instalado en las ciencias sociales, como algo habitual a la hora de su caracterización, partir de la clásica distinción entre participación convencional y no convencional, actualmente reformulada como participación institucionalizada y no institucionalizada.

La primera, que soporta el peso de la historia desde el inicio de la era moderna, se refiere básicamente a los ítems relacionados y vinculados al proceso electoral (que aunque es un elemento fundamental, no es el único que la caracteriza). Sobre esta modalidad se han escrito muchas páginas, y muchas de ellas interesantísimas, estableciéndose hoy un debate sobre la dimensionalidad de dicha participación. Por una parte, autores como Sidney Verba y Lester Milbrath señalan que el modelo de participación convencional o institucional no es unidimensional, ya que recoge aspectos de la actividad comunitaria, es decir, los contactos con la administración, las campañas políticas y el voto. Por otro lado, otros autores como Alan Marsh y Max Kaase sugieren que sí hay tal unidimensionalidad, siendo la cuestión del voto el único factor independiente, quedando los demás en un lugar de dependencia respecto de este. Esta divergencia no debe llevarnos a la conclusión de que ambos enfoques son opuestos sino, más bien, a tener en cuenta, como señala José Manuel Sabucedo (Sabucedo, 1996 y Leighley, 2010), que el contexto social, histórico y cultural en el que esté inmerso cada estudio (como les ocurre a los citados aquí, ya que cada uno habla de diferentes países) influye notablemente a la hora de analizar dicha participación (Dalton, 2002).

Por su parte, la participación no convencional, o no institucional, se caracteriza por una serie de actividades que recogen otra amplia amalgama de fenómenos como las manifestaciones, las huelgas ilegales, los boicots, etc. Admite, por tanto, actividades que se mueven dentro de la legalidad como las que no, actuando sobre aspectos que pueden estar directamente vinculados o no con el espacio político-institucional. Si bien esta distinción ha sido, y es, muy oportuna para incorporar toda una serie de manifestaciones públicas y cívicas despreciadas por una parte de las ciencias sociales, es menester señalar cuatro limitaciones para nuestro caso.

La primera, como han señalado recientemente Ronald Inglehart y Christian Welzel (Inglehart y Welzel, 2006: 157), le afecta de forma general y se refiere a su relatividad histórica, pues lo que en un momento determinado pudo ser concebido como no convencional con el pasar de los años pueden quedar insertado dentro de lo convencional, lo que hace difícil su operativización (Brady, 1999).

La segunda tiene que ver con su dificultad para incorporar otras formas de participación ciudadana que no se ajustan bien a lo conocido como convencional o no convencional y que hoy cobran cierto protagonismo dentro del mundo asociativo. Ejemplo de esto son las actividades destinadas a ayudar a terceros de forma continuada que, teniendo una mayor o menor influencia sobre la vida política, despliegan ciertas organizaciones no gubernamentales. De hecho, no es casual que cuando hoy se quiere hablar de esa realidad asociativa la expresión que mejor la sintetice no sea la de participación política, sino la de participación social (Morales y Mota, 2006: 79 y Montero *et al.*, 2006). Esta distinción

expresa las limitaciones de la categorías de “participación política no convencional” y la necesidad de pensarla de forma más inclusiva para que pueda recoger la pluralidad de formas de participación.

La tercera limitación es de tipo normativo y afecta a que da entrada sin más a actividades ilegales. Si bien desde el punto de vista empírico y descriptivo tal cuestión tiene la virtud de recoger una realidad, es necesario indicar que, normativamente hablando, dicho propósito es un problema a la hora de categorizar una sociedad civil democrática.

Y la cuarta consideración tiene que ver con que no siempre la participación política no convencional queda relacionada con los bienes públicos democráticos (Inglehart y Welzel, 2006: 190), siendo necesario una mayor precisión en este terreno.

No obstante, todo esto no significa que la distinción entre participación convencional y no convencional no sea válida, sino que es preciso adaptarla a los tiempos contemporáneos.

Teniendo en cuenta estas consideraciones proponemos un concepto de participación, que vamos a denominar *cívica*, que, desde un punto de vista normativo, se caracteriza por ser una forma de participación política no convencional, pero de carácter legal, que despliega un tipo de actividad social (cotidiana y/o esporádica; a través de grupos formales, informales y/o de forma individual; que puede conllevar “ayuda a terceros”, aunque no necesariamente) y que pretende repercutir, en su acción colectiva, sobre el conjunto, o una parte significativa, de la comunidad cívica (Boje, 2009: 257).

Este concepto de *participación cívica* es más reducido que el de participación no convencional ya que, siendo parte de esta, queda limitado al campo de la legalidad y requiere de algún grado de relación con el espacio público democrático. Pero, a la vez, es más inclusivo pues incorpora formas de participación social que habitualmente quedan fuera del concepto de participación política no convencional (como asociaciones, redes sociales...).

No obstante, este concepto normativo de *participación cívica* es deudor de la concepción que se tenga sobre el capital social y la ciudadanía. Y será abordando dichos aspectos como podremos adentrarnos mejor en este entramado teórico.

El debate sobre el significado del capital social es algo de notoria actualidad y de profusa pluralidad¹¹. Robert Putnam, uno de los creadores de dicha categoría, denomina como capital social las “redes sociales y las normas de reciprocidad asociadas a ellas” (Putnam, 2003: 14), en donde estas adquieren significado porque, al igual que el capital físico y humano, el capital social también crea *valor*, tanto individual como colectivo, pudiéndose “invertir” en construir una red de relaciones. De hecho, cada vez parece ser “más evidente que las características de la sociedad civil afectan a la salud de nuestras democracias y comunidades y a la de nuestras personas, [así como que] las redes sociales importan” (Putnam, 2003: 13). De ahí

11. Dos buenos recorridos por los distintos debates en relación al capital social se encuentran en Herreros y Francisco, 2001 y Maloney y Van Deth, 2008. Para una mirada rica y pormenorizada sobre el capital social en España Torcal y Montero, 2000: 79-121.

que en esta concepción se afirme que “aquellas comunidades con recursos variados en redes sociales y asociaciones cívicas se encuentran en una posición más sólida para hacer frente a la pobreza y la vulnerabilidad, resolver disputas y sacar partido ante nuevas oportunidades” (Woolcock y Narayan, 2000: 226).

Pero si bien es cierto que el capital social puede ser un factor importante para el desarrollo democrático de la sociedad civil, es necesario señalar que para que esto sea algo más que una posibilidad, el concepto de capital social requiere de cierta clarificación (Pérez Díaz, 2003: 429), así como su interdependencia para con la democracia (Inglehart y Welzel, 2006: 199).

Lo primero que conviene reconocer es que dar una definición muy específica de capital social no es tarea fácil (Zimmer y Freise, 2008: 12). Pero aun así, la reciente literatura especializada se ha esforzado mucho en ello y ha dado pasos significativos que ayudan a aclarar tanto el propio concepto como el tipo de relación que se da entre capital social y democracia. La preocupación de dicha literatura suele ser doble. Por un lado, atisbar las conexiones entre la pluralidad de capitales sociales y la existencia o no de un buen gobierno; y por otro, conceptualizar el capital social de tal manera que pueda ser operativo desde el punto de vista empírico e histórico (Encarnación, 2003: 28-29).

En ambos casos los avances no han sido definitivos, sino más bien prudentes, aunque sí han marcado toda una serie de consideraciones que hacen más accesible y concreto dicho término. Un ejemplo de ello son los trabajos de Boix y Posner para quienes el capital social “no es más que la existencia de expectativas de cooperación, sostenidas por redes institucionales (asociaciones), en las que cristalizan estas expectativas en pautas de cooperación continuadas” (Boix y Posner, 2000: 164). El capital social se caracteriza por vertebrar dos ejes interrelacionados: la existencia o no (o su grado) de confianza social y que haya o no (o grado de) redes cívicas y asociaciones dentro de una comunidad cívica (Arendt, 2008: 84). De este modo, como señalan Boix y Posner, puede ocurrir que la “densidad de participación asociativa en una comunidad” (Boix y Posner, 2000: 164) sea la que termine definiendo la calidad de la vida política, lo que implica evaluar la calidad de una democracia principalmente por criterios cuantitativos.

No se puede negar que, en lo que concierne a la confianza social, sí parece factible desplegar una mirada cuantitativa, puesto que su medición, a través de ciertos indicadores, está ya bastante estandarizada. Pero, aún así, es preciso reconocer que no estaría mal volver a pensar esos ítems de confianza interpersonal con el propósito de definirlos de forma más adecuada ya que, precisamente, por estar tan estandarizados muchas veces no recogen la fluidez de la propia realidad.

Es verdad que la existencia de cierta cantidad de asociaciones es un elemento significativo que indica ciertas pautas culturales (privatismo, primacía interés individual...) que han de ser tenidas en cuenta a la hora de conceptualizar la calidad de una democracia y su capital social. Pero también lo es, y hay cada vez más acuerdo sobre este menester entre los especialistas, que la mera suma de asociaciones no es un dato suficiente como para poder emitir un juicio profundo y sereno sobre la calidad de la democracia ni del capital social,

requiriéndose una mejor y más honda reflexión. Una reflexión que nos lleva a relacionar el capital social con la concepción de la ciudadanía que se tenga¹².

Es preciso reconocer que la problemática de la ciudadanía es, en la actualidad, un asunto sumamente complejo. La teoría de la ciudadanía está atravesada por una pluralidad de aspectos (su dimensión global, ecológica, activa...) que hacen de esta una realidad múltiple cargada de diversas aristas¹³. En nuestro caso no abordaremos toda esa complejidad, sino que nos centraremos en su dimensión activa y cívica.

Tirando de este hilo, estimamos que una parte de la respuesta a dicha cuestión se encuentra, precisamente, en la propia tradición intelectual de la que bebe Putnam, aunque, bajo nuestro punto de vista, este no le saca la profundidad que de ella se pudiera desprender. De ahí la necesidad de hacerlo nosotros.

HUMANISMO CÍVICO, RETÓRICA DEMOCRÁTICA Y CIUDADANÍA CÍVICA

La *tradicción cívica* es, como ya se indicó, plural en su seno. Lo es en su denominación, pues no hay ni acuerdo sobre la palabra (ya que unas veces queda nominada como republicanismo, otras como republicanismo cívico...). Pero también lo es en su conceptualización pudiéndose hablar de la existencia de diferentes corrientes dentro de sí (democracia deliberativa, democracia radical, republicanismos...). Una de ellas tiene, como punto de referencia, al *humanismo cívico o grecolatino*. De esta en concreto, y no de la que encarna Jean-Jacques Rousseau, es de la que, en un principio, Putnam parte a la hora de definir el capital social.

No es casual que la referencia empírica de la que parte Putnam sea Italia y, menos aún, que evoque el desarrollo del *humanismo cívico* como fuente de inspiración. Es cierto que el planteamiento histórico de Putnam peca de idílico y de historicista al querer establecer una conexión directa entre lo ocurrido en las repúblicas italianas del renacimiento con lo acaecido hoy, pese a la ineludible continuidad geográfica existente.

Pero lo que más llama la atención es la forma que tiene Putnam de acercarse al legado que parece habernos dejado el *humanismo cívico o grecolatino*. Para él, este no es tanto una forma de definir la vida pública, la ciudadanía, la participación, la libertad..., como, más bien, el hecho histórico y empírico de la cantidad de asociaciones que hay en un territorio o comunidad. Es justamente esta perspectiva la que le lleva a plantear a Putnam, como señalan Boix y Posner, que “es el mismo acto de asociarse, más que los objetivos de las asociaciones, lo que facilita la cooperación social que hace avanzar la democracia”

12. Como señala Sheldon S. Wolin, en alusión al modelo de Putnam, “la democracia no tiene que ver con ir a jugar a los bolos juntos sino con administrar juntos esos poderes que afectan de manera inmediata y significativa a las vidas y las circunstancias de los otros y de uno mismo” (Wolin, 2008: 362).

13. Quisiera agradecer a Ángel Valencia esta advertencia conceptual relativa la dimensión múltiple de la ciudadanía.

(Boix y Posner, 2000: 164). Una conclusión que conlleva quedarse en la epidermis del *humanismo cívico* que se pretende evocar.

La cuestión será ver qué aporta dicha corriente *humanista* a la hora de definir la calidad de la democracia. No es este el lugar, ni el momento, para hacer un repaso pormenorizado de esta corriente de pensamiento, ya que excedería en mucho el propósito de este artículo. Pero sí estamos obligados a dar algunas pinceladas que nos permitan delimitar ciertas pautas teóricas que nos posibiliten medir la calidad de la democracia desde el punto de vista de su ciudadanía y de su capital social.

El *humanismo cívico o grecolatino* es una corriente de pensamiento que tiene su apogeo a lo largo del renacimiento latino, con un origen anterior, y que más tarde alumbrará de forma *discontinua* otras experiencias sociales y corrientes políticas¹⁴.

Siguiendo la obra de Maquiavelo, aunque no solo, Quentin Skinner ha rastreado un concepto de libertad que es característico del *humanismo cívico o grecolatino*. Según Skinner, Maquiavelo define la libertad como libertad negativa, es decir, como la “ausencia de constricción, en especial, ausencia de toda limitación impuesta por otros agentes sociales a la propia capacidad de actuar de manera independiente en la prosecución de los objetivos que uno ha empleado” (Skinner, 1993: 242). En esto Maquiavelo no se separa de los demás humanistas, entroncando incluso con aquellos autores clásicos defensores de la “libertad negativa”.

La novedad humanista y maquiaveliana se encuentra en otro lugar: en la conexión que se establece entre este concepto de libertad y la implicación del ciudadano en el bien público, al plantear que el disfrute de la libertad personal y privada solo es posible para los miembros de las sociedades o comunidades en las que la voluntad política quede determinada por sus propias acciones. Es decir, “a no ser que se mantenga una organización política en un estado de libertad (en el sentido negativo corriente de hallarse libre de toda constricción para actuar de acuerdo con la propia voluntad), los miembros de tal cuerpo político se verán despojados de su libertad personal (en el sentido negativo corriente de perder la libertad de perseguir los propios fines)” (Skinner, 1993: 250). Así, el mantenimiento y disfrute de la libertad personal es dependiente del “establecimiento de una ciudadanía activa, capaz de crear y recrear con sus acciones el devenir democrático” (Riba, 2010: 147). O dicho de otra forma: que el precio que tenemos que pagar para gozar de cierto grado de libertad personal es el de servir voluntariamente a un cierto tipo de bien público (cívico) porque, de lo contrario, perderemos tanto nuestra libertad como la libertad de la república.

14. El humanismo cívico es una tradición intelectual que pretende dar un sentido humanista a la configuración de la vida social en la que la libertad y la participación ciudadana en los asuntos públicos ocupa un lugar destacado. Para Skinner, uno de sus representantes, es un enfoque que considera que “si los hombres son virtuosos, la salud de las instituciones será cuestión de importancia secundaria” (Skinner, 1993: 65). Esto no significa que la dimensión institucional no sea relevante, pero sí que la dimensión cívica ciudadana tiene un papel central a la hora de hablar de una “buena democracia”, o si se prefiere, una democracia de calidad. Entre sus autores clásicos más conocidos podemos destacar: Leonardo Bruni, Nicolás Maquiavelo, etc.; y entre los contemporáneos: Quentin Skinner, John Pocock, etc.

Es desde esta compleja mirada desde donde se construye, y define, la verdadera dimensión humanista de la libertad. Así, la defensa de la libertad (negativa) no es incompatible, más bien al contrario, con la participación cívica de la ciudadanía en cierto bien público, siendo preciso establecer alguna relación entre las distintas formas de libertad (la personal y la de la república). Ahora bien, esta relación lo que no requiere es la existencia de una misma concepción de eudaimonía (de vida buena) sino, más bien, que la realización de los servicios públicos, y el cultivo de virtudes que se requieren para ellos, se justifique por su capacidad para evitar la coerción y la servidumbre.

De esta definición de la libertad (personal y de la república) se deriva una concepción de la *participación cívica* que queda claramente alejada de la movilización política, es decir, de aquel tipo de participación (en el supuesto que sea adecuado usar dicha palabra) inducida, heterónoma, “que refleja el intento de los detentadores del poder político de organizar, con los instrumentos a su disposición, el consenso y el apoyo” (Pasquino, 1996: 183). Es, precisamente, porque la *participación cívica* se construye de la mano de la libertad, en el sentido humanista del término, por lo que esta participación ha de ser definida como un proceso “relativamente espontáneo y autónomo y sobre todo cuando nace desde abajo, de los propios ciudadanos y tiende a influir sobre los detentadores del poder político” (Pasquino, 1996: 183). Es un tipo de participación que emana de la sociedad civil, que requiere de establecer cierta conexión entre sus propias motivaciones y las del conjunto de la comunidad. En definitiva, es una forma de participación en la que la categoría de ciudadanía, y su manera de concebirla, ocupa un lugar central.

Para el *humanismo cívico*, el concepto de ciudadanía no se reduce al mundo de los derechos. Es preciso reconocer la importancia y la validez para la teoría democrática de la ciudadanía como estatus legal. Esta trayectoria ha dado uno de los frutos políticos más satisfactorios que se conoce. Pero la ciudadanía no tiene por qué quedarse ahí. Es más, para poder asentar ese marco jurídico y profundizarlo es preciso señalar que la ciudadanía también puede, y debe, ser vista de otra manera más rica.

La ciudadanía democrática, además de conllevar derechos, es también una forma de identificación; un tipo de vínculo cívico que nos permite estar asociados en función del reconocimiento de principios democrático-liberales y humanistas. Pero la dimensión cívica de la ciudadanía puede darse de muchas maneras. De hecho, no toda ciudadanía será igual a la forja de *ciudadanía cívica*, *comprometida con lo público*, y de *participación cívica*. Para que la ciudadanía se convierta en *ciudadanía cívica* es preciso que actúe como un interlocutor válido; esto es, que busque la transformación de mecanismos y dinámicas de expresión de la arena pública “traspasando el localismo y particularismo clásico de las asociaciones (Funes, 1996: 223) y expandiendo valores universalizables mediante redes de interconexión de carácter participativo (Pérez Ledesma, 2007: 29). Y, para ello, resulta crucial que la ciudadanía se defina por su vinculación con el pensamiento retórico.

La relación entre retórica, democracia y ciudadanía viene de lejos tal y como Skinner y Roiz, entre otros, han demostrado (Skinner, 1993, y Roiz, 2003). Pese a que hoy parezca devaluada, la ciudadanía retórica ha sido un rasgo constitutivo de las democracias

modernas. Es más, los cambios producidos a finales del siglo pasado y principios de este, relativos al tipo de compromiso cívico (Funes, 1995: 214), la hacen más necesaria y actual ya que estos entroncan mejor con una *ciudadanía retórica* que con el *ciudadano total* de origen roussoniano.

La concepción del *ciudadano total* encaja mal con la denominada “libertad negativa” y, por tanto, con la “tópica de los derechos” característica de nuestras democracias liberales (Ramírez, 2002: 35). Sin embargo, la *ciudadanía retórica* sí puede hacer suya dicha tópica porque la concepción retórica de la libertad humanista sí reconoce esa dimensión “negativa”. Y, junto a ello, ocurre que la *ciudadanía retórica*, a diferencia del pensamiento liberal, también va más allá de la “tópica de los derechos” al incorporar lo que Ramírez denomina como la “tópica de la responsabilidad”; una tópica que, tirando del hilo de la libertad humanista, se caracteriza porque los ciudadanos, además de reclamar sus derechos, “están dispuestos a aceptar libremente, sin coacción, su responsabilidad por el bien común y están dispuestos a contribuir a él” (Ramírez, 2002: 36), forjándose así ciudadanos creativos, activos, responsables y cooperadores para los que la *palabra democrática* ocupa un lugar destacado.

Pero la *palabra democrática* no es cualquier *palabra*, sino una que, como sostuvieron los humanistas, conlleva traslación, desplazamiento y capacidad crítica ante el dogmatismo y la ausencia de libertad, abriendo la posibilidad a nuevos encuentros democráticos. Es decir, es un “tropos” con capacidad para trasladar una parte de nuestras vidas de un lugar a otro (Grassi, 1993: 57); es una actividad que queda emparentada con la *retórica* y con la *isegoría* pues esta “requiere de escuchar con imparcialidad a nuestros conciudadanos con los sentidos externos e internos” (Roiz, 2003: 174) bien abiertos.

Pero para que algo se pueda trasladar de un lugar a otro es preciso que haya algo que una esos dos lugares. Es ahí donde aparece la semejanza, la igualdad, siendo esta el puente que nos permite llevar a cabo dicha traslación. Por tanto, la *palabra democrática* es traslación (capacidad crítica), pero también puente (interpelación), de tal modo que para cumplir su función cívica requiere de ser articulada públicamente (Godborge, 2005: 98) o, de lo contrario, no es que la democracia desaparezca, pero sí que se verá erosionada su calidad y su capital social. Es desde este planteamiento retórico desde donde la categoría capital social cobra sentido y profundidad democrática. Pues es esta idea de *ciudadanía cívica* la que debería de sostener al capital social como expresión de la *participación cívica* de una comunidad democrática porque, si no, pudiera ser que el capital social —como estimamos que ocurre en la obra de Putnam— se quede vacío de contenido teórico y normativo, pese a su dimensión cuantitativa.

Esta *ciudadanía cívica* —de carácter *humanista retórica*—, nos habla de un tipo de ciudadanía (cotidiana, concreta, defensora de lo público, de la igualdad, la inclusión social...), centrada en la *palabra* y la *libertad* (humanista retórica), que habita en los patios y las callejuelas (Roiz, 2006: 31), con capacidad para reconocer la complejidad humana, para conectar distintos propósitos sociales e influir sobre el poder político (Moriconi, 2009: 121). De esta manera, la *ciudadanía cívica* y la *participación cívica* se convierten en

elementos que definen el capital social de una democracia, de tal modo que si no se dan, termina repercutiendo sobre su calidad.

Esta *ciudadanía cívica* requiere de algún tipo de relación, aunque sea indirecta, con el espacio público formal, cabiendo dentro de ella formas de participación convencional, pero también las relativas a la *participación cívica*, en el sentido en el que la hemos definido en este artículo (algunos ejemplos de esta *participación cívica* serían, entre otros, las actividades llevadas a cabo por ciertas —no todas— organizaciones no gubernamentales o por determinadas —no todas— plataformas sociales). Todo un reto nada baladí que no necesita del viejo concepto de sujeto, sino, más bien, de otro distinto como es el de *agencia*. La agencia, tal y como señala O'Donnell, remite a la “capacidad para asumir voluntaria, responsable y libremente obligaciones” (O'Donnell, 2003: 60) y, a la vez, el derecho de exigir el cumplimiento de las obligaciones que un sistema democrático tiene para con sus ciudadanos. Ser agente implica tener derechos, pero también nos habla de alguien dotado de razón práctica con capacidad cognitiva y motivacional para emitir juicios.

Que esos juicios sean buenos y justos depende de su capacitación *retórica*, de ahí su vinculación con la *tradición humanista grecolatina*. Como señala Ramírez: “la retórica es sobre todo el arte de razonar y hablar de manera que lleguemos a decisiones justas. Solo el que domina este arte es capaz de percibir los intentos de engaño y de defenderse contra las trampas del lenguaje” (Ramírez, 2002: 32). Y que estos juicios desplieguen una dimensión cívica, y no meramente personal, se debe a la capacidad que tengamos para trasladarnos de “unos” a “otros”, huyendo así de identidades inmutables, dogmáticas y egocéntricas (Fernández-Llebrez, 2008: 85-102). De este modo, *ser agente es ser intermediario*; es ser capaz de tejer, articular y forjar un espacio público democrático donde la libertad (humanista retórica) y la inclusión son bienes a alcanzar.

Es desde esta definición de *agencia* desde la que se debe de entender el concepto de *ciudadanía cívica* aquí propuesto. Pues será haciendo de la ciudadanía un *agente cívico* como podremos profundizar en las democracias. Una *ciudadanía cívica* que, aun con toda su pluralidad —hecho que es incuestionable—, sea capaz de intermediar entre los distintos actores sociales y políticos y esté comprometida con una *participación cívica* que haga de la sociedad civil un lugar para la profundización de la democracia y para la crítica.

CONCLUYENDO: HACIA UNA *DEMOCRACIA CÍVICA*

Si la reflexión que hicimos al inicio de estas páginas en el sentido de la necesaria compensación entre los derechos y libertades individuales y la capacidad de autoproducción colectiva cívica en las democracias liberales es certera, entonces, lo planteado en este artículo sobre la necesidad de una *ciudadanía cívica* y una *participación cívica* como aspectos centrales para una democracia de calidad, tiene su relevancia. Una compensación que no debe verse como un proceso que menoscabe los derechos individuales, sino más

bien como un aumento de nuestra capacidad de autogobierno cívico que, precisamente, enriquezca nuestra libertad, en el sentido en el que plantean Sen y Nussbaum¹⁵.

Es por ello que hemos planteado que la calidad de nuestras democracias requiere de más y mejor ciudadanía, de mayor y mejor capital social, de más y mejor participación; y no de menos. Y que para que ello fructifique es un buen camino teórico-político insertar y comprender dichas categorías desde dentro de la tradición humanista-cívica de origen retórico porque las engrandece.

Es verdad que hay aspectos que afectan a la calidad de la democracia y que no han sido tratados en estas páginas. Cuestiones tales como de qué virtudes cívicas hablamos, o el tipo de asociaciones en el que se desarrolla dicha ciudadanía, o la calidad de la representación política, o el liderazgo político (Robles, 2009: 37-75) son, entre otros, aspectos que deben tratarse para tener una mirada más completa de nuestras democracias y que, de hecho, esperamos abordar en trabajos futuros.

Pero, aun con todo, consideramos que la inserción de estas cuestiones en la *tradición retórico-humanista*, tal y como hemos hecho con las categorías de ciudadanía y participación, es una buena forma de abordar algunos de los retos democráticos del siglo XXI en el sentido de una democracia más viva y rica; una democracia que, tomando prestadas las palabras de Theda Skocpol, podríamos denominar como *democracia cívica* (Skocpol, 2003: 254) y en la que la *ciudadanía cívica* y la *participación cívica* son dos de sus pilares constitutivos (Benhabib, 2006: 109).

Referencias

- Alonso, V. 2010. *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Arendt, H. 2008. *La promesa de la política*, Barcelona: Paidós.
- Barber, B. 2000. *Un lugar para todos. Como fortalecer la democracia y la sociedad civil*, Barcelona: Paidós.
- Benhabib, S. 2006. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona: Gedisa.
- Boix, C. y Posner, D. 2000. "Capital social y democracia", *Revista Española de Ciencia Política* 2: 159-185.
- Boje, Th. P. 2009. "Organized civil society, volunteering and citizenship", en Enjolras, B. y Karl, S. 2009. *Civil society in comparative perspective*, Bingley: Emerald.
- Camps, V. (ed.), 2010. *Democracia sin ciudadanos. La construcción de la ciudadanía en las democracias liberales*, Madrid: Trotta.

15. Para la relación entre capacidad de autogobierno y libertades individuales, véanse Sen, 2000 y Nussbaum, 2012.

- Cohen, J. L. y Arato, A., 2000. *Sociedad civil y teoría política*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Dalton, R. J., 2002. *Citizen politics in western democracies: public opinion and political parties in the United States, Great Britain, West Germany and France*, New Jersey: Chatham House Publishers.
- Dewey, J. 1996. *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, Valencia: Edicions Alfons El Magnánim.
- Durkheim, E. 1987. *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Dunn, J. 1995. “Conclusiones”, en Dunn, John (ed.), *La democracia. El viaje inacabado*, Barcelona: Tusquets.
- Encarnación, O. G. 2003. *The myth of civil society: social capital and democratic consolidation in Spain and Brazil*, New York: Palgrave MacMillan.
- Etzioni, A. 2001. *Next: the road to the good society*, New York: Basic Books.
- Fernández-Llebrez, F. 1999. “La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre. El problema de las etiquetas en el debate liberalismo/comunitarismo”, *Revista de Estudios Políticos* 104: 213-231.
- 2008. “Pensamiento retórico y masculinidades: de la dictomía al continuum”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 13: 85-102.
- 2010. “Una lectura interpretativa de *Tras la virtud*, de Alasdair MacIntyre”. *Revista Foro Interno* 10: 29-49.
- Francisco, A. de. 2007. *Ciudadanía y democracia: un enfoque republicano*, Madrid, Libros de la Catarata.
- Friedman, M.. 2008. *Libertad de elegir*. Barcelona: Gota a gota.
- Funes, M° J. 1995. *La ilusión solidaria. Las organizaciones altruistas como actores sociales en los regímenes democráticos*, Madrid: UNED.
- Gauchet, M. 2010. “La democracia de una crisis a otra”, en Camps, 2010.
- Giner, S. 1995. “Introducción”, en Funes, 1995.
- Godbarge, C. 2005. “Brunetto Latini y la reconstrucción del *ethos* republicano”, *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, 5: 85-111.
- Gómez Fortes, B. et al. 2010. *Calidad de la democracia en España. Una auditoría ciudadana*, Barcelona: Ariel.
- Grassi, E. 1993. *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona: Anthropos.
- Habermas, J. 1998. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta.
- Hayek, F. 2003. *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza.
- Herreros, F. y Francisco, A. de (comps.), 2001. *Zona Abierta 94/95* (monográfico sobre “Capital Social”).
- Inglehart, R. y Welzel, C. 2006. *Modernización, cambio cultural y democracia: la secuencia del desarrollo humano*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

- Kaviraj, S. y Khilnani, S. 2003. *Civil society: history and possibilities*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leighley, J. (ed.), 2010. *The Oxford handbook of american elections and political behavior*, New York: Oxford University Press.
- MacIntyre, A. 2008. *Ética y política. Ensayos escogidos II*. Granada: Editorial Nuevo Inicio.
- Magnette, P. 2005. *Citizenship: the history of an idea*, Colchester: ECPR.
- Maiz, R. 2010. “La hazaña de la razón: la exclusión fundacional de las emociones en la teoría política moderna”, *Revista de Estudios Políticos*, 149: 11-45.
- Montero, J. R. et al. (ed.), 2006. *Ciudadanos, asociaciones y participación en España*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Morales, L. y Mota, F. 2006. “El asociacionismo en España”, en Montero et al., 2006.
- Morriconi, M. 2009. “Revisión crítica: la necesidad de incorporar el buen pensar retórico en la construcción de *gobernanza*”, *Revista de Estudios Políticos*, 145: 119-155.
- Mouffe, Ch. 2003. *La paradoja democrática*, Barcelona: Gedisa.
- Norris, P. 2002. *Democratic Phoenix: reinventing political activism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, R. 1990. *Anarquía, Estado y utopía*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. 2007. *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona: Paidós.
- 2012. *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Oakeshott, M. 2003. *On human conduct*. Oxford: Clarendon Press.
- O'Donnell, G. 2003. “Democracia, desarrollo humano y derechos humanos”, en O'Donnell, G. et al. 2003.
- et al. 2003. *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía*, Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Pasquino, G. 1996. “Participación política, grupos y movimientos”, en Pasquino, Gianfranco et al. (comp.), 1996. *Manual de ciencia política*, Madrid: Alianza.
- Pérez Díaz, V. 2003. “De la guerra civil a la sociedad civil: el capital social en España entre los años treinta y los años 90 del siglo XX”, en Putnam, 2003.
- Pérez Ledesma, M. 2007. “La invención de la ciudadanía moderna”, en Pérez Ledesma, Manuel (dir.), 2007. *De súbditos a ciudadanos: una historia de la ciudadanía en España*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Putnam, Robert D. (ed.), 2003. *El declive del capital social. Un estudio internacional sobre las sociedades y el sentido comunitario*, Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- Quintiliano, 1997. *Sobre la formación del orador (Obra completa)*, 5 tomos (edición bilingüe), Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Ramírez, J. L. 2001. “El retorno de la retórica”, *Foro Interno. Anuario de Teoría Política* 1: 65-73.
- 2002. “La libertad: ¿un engaño conceptual?”, *Foro Interno. Anuario de Teoría Política* 2: 15-44.

- 2008. “La Retórica, fundamento de la ciudadanía y de la formación escolar en la sociedad moderna”, *Foro Interno. Anuario de Teoría Política* 8: 11-38.
- Riba, J. 2010. “La educación permanente del ciudadano”, en (CAMPS, 2010).
- Robles, A. 2009. “Elites, liderazgo y democracia. Liderazgo político y calidad de la democracia, en Vargas Paredes, Saúl (coord.), 2009. *Liderazgo, políticas públicas y cambio organizacional*, México: Universidad de Quintana Roo.
- Roiz, J. 1992. *El experimento moderno*, Madrid: Trotta.
- 2003. *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Madrid: Foro Interno.
- 2006. “Maimónides y la teoría política dialéctica”, *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, 6: 11-38.
- 2008. *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Rosenblum, N. y Post, R. (ed.), 2002. *Civil society and government*, Princeton: Princeton University Press.
- Sabucedo, J. M. 1996. *Psicología política*, Madrid: Síntesis.
- Sánchez-Cuenca, I. 2010. *Más democracia, menos liberalismo*, Madrid: Katz.
- Sartori, Giovanni. 2007. *¿Qué es la democracia?* Madrid: Taurus.
- Sen, Amartya. 2000. *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- 2010. *La idea de justicia*, Madrid: Taurus.
- Skinner, Q. 1993. *Fundamentos del pensamiento político moderno*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Skocpol, Th. 2003. *Diminished democracy: from membership to management in American civic life*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Tilly, Ch. 2010. *Democracia*, Madrid: Akal.
- Torcal, M. y Montero, J. R. 2000. “La formación y consecuencias del capital social en España”, *Revista Española de Ciencia Política*, 2: 79-121.
- Vargas-Machuca, R. 2006. “Inspiración republicana y democracia”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 114: 67-102.
- Walzer, M. 1993. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México. Fondo de Cultura Económica.
- 2010. “El argumento pro sociedad civil: un camino hacia la reconstrucción social”, en Walzer, Michael, 2010. *Pensar políticamente*, Barcelona: Paidós.
- Weber, Max, 1984. *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolin, S. S. 1974. *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.
- 2008. *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Buenos Aires: Katz.
- Woolcock, M. y Naravan, D. 2000. “Social Capital: Implications for Development Theory, Research, and Policy”, *The World Bank Observer*, 15.

Zimmer, A. y Freise, M. 2008. "Bringing society back in: civil society, social capital, and the third sector", en Maloney, W. y Van Deth, J. (ed.), 2008. *Civil society and governance in Europe: from national to international linkages*, Cheltenham: Edward Elgar.

Presentado para evaluación: 24 de abril de 2012

Aceptado para publicación: 19 de octubre de 2012

FERNANDO FERNÁNDEZ-LLEBREZ GONZÁLEZ. Universidad de Granada
fernando@ugr.es

Profesor Titular de la Universidad de Granada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Doctor en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad de Granada (1995). Su tesis doctoral versó sobre las "Fluctuaciones e intensidades de la participación política en Andalucía (1982-1991)". Su especialidad es la teoría política, la teoría del género y las masculinidades. Ha estado como *Guest Schollar* en la Universidad de Notre Dame en EE.UU. (1995).

Ha participado en diferentes Proyectos de Investigación desde 1989. Entre los más recientes podemos destacar "La reconstrucción retórica de la teoría democrática actual" (SEJ-2006-14076), "Violencia de género y masculinidad" y "Calidad de la democracia en Andalucía".

Es miembro del Grupo de Investigación sobre "Retórica y Teoría política" (Proyecto Europeo Quing), así como del Grupo de Investigación del Departamento de Ciencia Política y de la Administración de la UGR (SEJ-Cazorla).

Respecto a sus publicaciones destacan los libros *La indiferencia democrática. Democracia y abstención en Andalucía. 1982-1996* (1997), *Textos para una Historia de las Ideas Políticas* (2002) y *La teoría política frente a los problemas del siglo XXI* (2005), estos dos últimos como compilador junto a Santiago Delgado y Ángel Valencia, respectivamente. Recientemente acaba de publicar, junto a M^a Antonia Caro, otro libro titulado: *Buenos Tratos: prevención de la violencia sexista* (Talasa, Sevilla, 2010).