



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

Freijeiro Varela, Marcos

¿HACIA DÓNDE VA LA CIUDADANÍA SOCIAL? (DE MARSHALL A SEN)

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 5, núm. 9, diciembre, 2008, pp. 157-181

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62811466008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿HACIA DÓNDE VA LA CIUDADANÍA SOCIAL? (DE MARSHALL A SEN)

Marcos Freijeiro Varela*

RESUMEN. La noción de ciudadanía social, tal y como fue formulada por Marshall a mediados del siglo pasado, se encuentra en una situación de crisis cuya señal más evidente es el impacto de las políticas privatizadoras iniciadas por los gobiernos neoliberales en 1980. En el presente trabajo, se plantea la necesidad de abrir un espacio de debate sobre su futuro, que va ligado a la revisión de lo que entendemos por bienestar. En la obra del economista Amartya Sen, es posible encontrar patrones que permiten ir en esta dirección para preguntarse, en última instancia, si ha llegado el momento de pasar de hablar de un bienestar orientado a cubrir necesidades a otro cuyo objetivo sea la creación de capacidades.

PALABRAS CLAVE: Bienestar, capacidades, ciudadanía social, Marshall, Sen.

En el célebre e influyente ensayo *Ciudadanía y Clase Social*, el historiador de formación y sociólogo de profesión T. H. Marshall realizó una contribución esencial a la socialdemocracia británica: presentar un modelo coherente de relación de convivencia entre las instituciones del capitalismo, la democracia y el bienestar. O lo que es lo mismo, elaborar un modelo de ciudadanía en el que las dimensiones civil y política —los derechos necesarios para la libertad individual y el derecho a participar en el poder político, respectivamente— no estuviesen reñidas con la dimensión social —el derecho a un bienestar material “mínimo” universalmente reconocido.

* Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración. Correo electrónico: mfreije@polsoc.uc3m.es

Las razones de Marshall para añadir una dimensión social a la ciudadanía son bien conocidas: no se puede disfrutar de una ciudadanía plena en los planos civil y político en ausencia de determinadas condiciones previas, las cuales están ligadas, directa o indirectamente, a los recursos materiales que hacen posible una vida digna. Primero, porque es innegable que el ejercicio de la ciudadanía política estaría cerca de ser meramente nominal si no se garantiza a todos los ciudadanos una educación básica, un mínimo de seguridad económica y ciertos servicios sociales; segundo, porque la propia legitimidad del sistema democrático estaría siempre en cuestión, en ausencia de esas mismas condiciones; y tercero, porque la validez del modelo universal e integral de ciudadanía del proyecto liberal depende —como lo ha apuntado Dahrendorf (1997: 145)— de que el disfrute de los derechos cívicos se extienda a todas las capas de la sociedad, sin excepciones de ningún tipo.¹

Si bien el propio Marshall reconoce que la ciudadanía social tiene sus límites, en el sentido de que no puede revertir la lógica antiigualaria del modelo de producción capitalista, defiende que, en última instancia, produce “un enriquecimiento general del contenido concreto de la vida civilizada” (Marshall y Bottomore, 1998: 59).

Las compensaciones y prestaciones del Estado de bienestar implantaron las condiciones capaces de hacer factible este planteamiento. Durante casi treinta años, el desarrollo paulatino de un modelo de ciudadanía basado en el reconocimiento de derechos sociales en áreas como la sanidad, la educación o el empleo, dentro de un marco general de crecimiento económico sin precedentes, contribuyó a que se expandiera la sensación de que era posible compatibilizar las desigualdades generadas por el modelo de producción capitalista con la promesa formal de la igualdad política de la democracia. El viejo sueño de los teóricos del liberalismo tenía visos de hacerse realidad por medio de la acción de un Estado garante del bienestar social y de la universalización

¹“Si permitimos que se niegue el acceso a nuestra comunidad cívica a, digamos, un cinco por ciento de la población, no deberíamos sorprendernos de que se difundieran dudas acerca de la validez de nuestros valores a lo largo de todo el tejido social”.

de los derechos cívicos, no sólo civiles y políticos, sino también, y principalmente, sociales.

Conforme este proyecto —el denominado “consenso socialdemócrata” u “ortodoxia de posguerra”—, manifiesta indicios de agotamiento, un nuevo conjunto de propuestas intelectuales surgidas desde distintas perspectivas ideológicas fue tomando cuerpo para, finalmente, cuestionar sus principios fundamentales.

Como ha señalado Peña (2000), la revisión contemporánea del concepto de ciudadanía comenzó por su dimensión social, acusada de esconder toda una serie de disfunciones que, más que enriquecer la vida civilizada —como pretendía Marshall—, acaban por empobrecerla. El neoliberalismo o “Nueva Derecha”, pero también la “Nueva Izquierda”, llevan ya más de dos décadas dándole vueltas al modo de finiquitar la ciudadanía social —los primeros— o de adaptarla a una nueva realidad política, social y económica, eminentemente fragmentada tras la aceleración de la globalización —los segundos—. Y uno de los puntos que ambos han puesto en cuestión es si la idea que los ciudadanos tienen de lo que es el bienestar es la misma en las sociedades contemporáneas que en aquella en la que Marshall realizó su contribución al pensamiento político liberal.

Marshall daba por sentada una idea de democracia en la que todos los miembros de la comunidad compartían una misma concepción de la justicia (Giddens, 1996 y Barbalet, 1988). ¿Sigue siendo esto una realidad? Y si no lo es, ¿es posible precisar una idea de bienestar con la que todos estén, dentro de sus diferencias, de acuerdo? En cualquier caso, y como se argumentará más adelante, es posible encontrar en su discurso elementos que permiten intuir que, llegado a un punto, él mismo fue consciente de que éste era uno de los callejones sin salida a los que se enfrentaba el proyecto socialdemócrata.

Durante este tiempo, y en relación con esta cuestión, han surgido propuestas interesantes, acompañadas de preguntas que también lo son, partiendo casi siempre de la noción *marshalliana* de ciudadanía social.² De todas ellas, una de la más interesantes es la planteada por el

² Para una visión global de la literatura reciente sobre este debate, véase Kymlicka y Norman (1997).

economista Amartya Sen, en cuya extensísima obra es posible encontrar elementos que permiten abrir un espacio de discusión realmente interesante sobre el tema.

Sen, tal y como se examinará, considera que hablar de bienestar es hablar de dignidad, de integridad y, por encima de todo, de autonomía. La ciudadanía social debe ampliar sus límites más allá de la provisión de bienes materiales porque no es en ellos donde radica exclusivamente el bienestar. No hay bienestar posible si los individuos no pueden transformar esos bienes en verdaderas capacidades. Para gozar de autonomía, es decir, de libertad para decidir qué hacer con sus vidas, los individuos deben disponer de determinadas oportunidades sociales, desde las más básicas (alimento, vivienda, salud, educación, etcétera), hasta otras más complejas (como la inclusión en el mercado laboral, las garantías de justicia, la participación política o la redistribución de recursos). Es, por tanto, en la igualdad de estas oportunidades hacia donde debe encaminarse el objetivo de lo que conocemos como ciudadanía social, y a la acción de los poderes públicos corresponde orientarse hacia su maximización.

Antes de analizar la propuesta de Sen, conviene aclarar qué es lo que la “vieja socialdemocracia”, en los términos de Marshall, entendía por dimensión social de la ciudadanía (primero), y en qué consisten (y dónde están los límites, después) de las tentativas de la Nueva Izquierda para repensarla desde la responsabilidad y la participación pública de los ciudadanos.

LA CIUDADANÍA SOCIAL SEGÚN MARSHALL

No es fácil alcanzar a comprender el verdadero sentido de la dimensión social en el discurso de Marshall. Numerosos revisores de su obra apuntan a la vaguedad de su definición, que falla al especificar el nivel, la forma y el contenido de los derechos sociales.³

³En este sentido, véase Twine (1994).

Al mismo tiempo, como ha señalado Rees (1995), su posición respecto a la ciudadanía social no es lineal, sino que evoluciona paulatinamente hacia un menor convencimiento en la justificación de los derechos sociales, de tal modo que es posible identificar dos propuestas muy distintas de ciudadanía en Marshall, en función del énfasis en su dimensión social: una fuerte localizada en *Ciudadanía y Clase Social* y otra más débil en su obra posterior. Las razones de esta evolución pueden encontrarse en un giro de enfoque: de una aproximación a la ciudadanía social como valor en *Ciudadanía y Clase Social* al análisis institucional del bienestar y de su relación con la democracia y el capitalismo en *The right to Welfare and other essays*.

El “primer Marshall” mostraba los derechos sociales como el elemento que completa la ciudadanía. La realización plena de este ideal sólo es posible en el momento en que el Estado pueda garantizar “[...] el derecho universal a una renta que no está en proporción con el valor de mercado de quien lo disfruta” (Marshall y Bottomore, 1998: 23), que alcance a la salud y a la educación para, finalmente, hacer posible que todos los individuos estén en condiciones de llegar a vivir la vida como un ser civilizado “[...] conforme a los estándares predominantes en la sociedad” (Marshall y Bottomore, 1998: 52).

La razón normativa de Marshall para vincular el bienestar con la ciudadanía social es la equiparación de estatus entre ciudadanos, y no la redistribución de ingreso (redistribución vertical). Los derechos sociales proporcionan una igualdad de acceso a servicios comunes (redistribución horizontal), tendiendo con ello a reducir la desigualdad a un nivel admisible. Pero su finalidad última no es eliminar la diferencia de clases, sino modificar el modelo de desigualdad capitalista en su dimensión cualitativa, no en la cuantitativa (rentas) (Powell, 2002). En sus propias palabras: “La igualdad de estatus es más importante que la igualdad de rentas” (Marshall y Bottomore, 1998: 59).

Las desigualdades del sistema de clases capitalista, siempre que no sean muy profundas y se produzcan en el seno de una población culturalmente cohesionada, son consideradas por Marshall como tolerables e incluso valoradas positivamente, pues proporcionan “[...] un incentivo para el cambio y la mejora” (Marshall y Bottomore, 1998: 75). La contradicción entre la ciudadanía social y el capitalismo quedaría

entonces resuelta integrando a la primera dentro de la dinámica del mercado. En este sentido, concluye:

Los derechos sociales en su forma moderna suponen una invasión del contrato por el estatus, la subordinación del precio de mercado a la justicia social, la sustitución de la libre negociación por la declaración de derechos. Pero ¿se trata de principios tan ajenos a la práctica del mercado actual, o se encuentran ya atrincherados dentro del sistema del contrato? Yo creo que, evidentemente, lo están (Marshall y Bottomore, 1998: 75).

Esta es, en suma, la propuesta principal de *Ciudadanía y Clase Social*: la legitimación de la sociedad liberal por medio de la ciudadanía social, instrumento del Estado para reducir el impacto de la desigualdad económica. La pregunta pertinente es si ese deber estatal atañe a un derecho previo de los individuos; es decir, si el derecho a la educación o a una pensión por invalidez tiene la misma naturaleza que los derechos civiles y políticos, o si, por el contrario, son concebidos como concesiones. Esta cuestión apunta directamente a la coherencia de su discurso social (y por extensión, al de la socialdemocracia). ¿Es coherente hacer parte a los derechos sociales en una propuesta eminentemente liberal y universalista? ¿Habla Marshall de verdaderos *derechos*, o más bien de deberes del Estado cuyo cumplimiento depende de la disponibilidad de recursos para la distribución de bienestar?

Al igual que en la obra de los autores que más directamente influyeron en su pensamiento —liberales igualitarios como Mill (hijo), Tawney y, muy especialmente, Hobhouse—, late en las tesis de Marshall un conflicto entre el reconocimiento de los derechos civiles y políticos, por un lado, y los derechos sociales por otro.

Mientras que los primeros están basados en la protección de las libertades individuales, los segundos lo están en la conquista de la igualdad colectiva. Una lectura atenta de *Ciudadanía y Clase Social* manifiesta que este “primer Marshall” era ya consciente de esta divergencia, de la “naturaleza aparte” de los derechos sociales respecto de los derechos tradicionales del liberalismo. En su argumentación

general sobre la evolución del estatus de ciudadanía, los califica como universales, pero al tratarlos con detalle parece mostrar que su postura es que están lejos de serlo. Refiriéndose, por ejemplo, a los subsidios al desempleo, la enfermedad y la vejez, subraya:

Los derechos del ciudadano no pueden definirse con precisión porque el elemento cualitativo es inacabable. Se puede garantizar un pequeño cuerpo de derechos ejecutables, pero lo vital para el ciudadano es la superestructura de las aspiraciones legítimas (Marshall y Bottomore, 1998: 23).

Es decir, que los derechos sociales faciliten o posibiliten el ejercicio de la ciudadanía, o que incluso puedan llegar, en un momento histórico concreto, a formar parte de ella, no implica que, si las condiciones económicas o sociales cambian, esa inserción pueda ser renegociada.

Al pasar al “segundo Marshall”, se aprecia que este cuestionamiento deja de latir para hacerse patente. Los derechos civiles, defiende ahora, son directamente universales porque la igualdad formal ante la ley puede garantizarse para todos los ciudadanos a través del establecimiento de instituciones legales, con independencia de las circunstancias individuales. Del mismo modo, los derechos políticos pueden ser también derechos universales porque el acceso formal a la participación política se certifica con la aprobación del sufragio universal.

Sin embargo, los derechos sociales no pueden proveer seguridad económica y bienestar universalmente porque sólo tienen sentido cuando cubren necesidades. *Y las necesidades de los individuos no son universales.* Además, al contrario de los derechos civiles y políticos, los derechos sociales requieren que el Estado recaude y distribuya recursos entre sus ciudadanos, quienes son consumidores en relación con los derechos sociales, y no actores, como son en relación con los primeros (Marshall, 1965 y 1969).

Si los derechos sociales *no son tan derechos* como los civiles y políticos, se transforma el modelo de ciudadanía social; primero, porque Marshall la bosqueja más en términos de obligación de la sociedad para con sus miembros que como derechos previamente reconocidos

a los individuos que la conforman; segundo, porque no hay un modelo de ciudadanía social válido para todas las sociedades, ni tampoco un tipo ideal para una sociedad concreta, y tercero, porque el principio de universalidad que caracteriza a los derechos de ciudadanía no es aplicable a los sociales, pues sus titulares no son todos los ciudadanos, sino sólo aquellos grupos minoritarios que se distinguen por sus carencias materiales.

Por todo ello, hablar de derechos sociales en Marshall es hablar de expectativas legítimas de los ciudadanos en relación con su bienestar, y el Estado (de bienestar) no sería sino un “[...] modelo de ayuda mutua de los privilegiados a los no privilegiados basado en el estatus compartido de ciudadanía (de sus dimensiones universales, la civil y la política), cuyo espíritu impregna toda la vida social” (Marshall, 1965: 71), y provoca una especie de “reacción natural” que “[...] impulsa la solidaridad dentro del grupo” (Marshall, 1965: 73).

Este sistema de redistribución de responsabilidades necesita, para su funcionamiento y supervivencia, de la existencia de un amplísimo grado de consenso entre los miembros de la sociedad, pues sin él ninguna política de bienestar sería factible. Al romperse el consenso es cuando Marshall cuestiona su vigencia y valor: “¿Podemos honestamente postular que una parte suficiente del espíritu y práctica de aquella época (posguerra) ha sobrevivido para justificar la identificación de nuestro actual orden social con aquel concepto (el de Estado de bienestar)?” (Marshall, 1965: 98). Parece preguntarse: ¿cómo juzgar una determinada política de bienestar si ya no estamos de acuerdo con lo que significa ese concepto? Una vez desaparecidos los patrones éticos compartidos, las expectativas legítimas se multiplican, y el aparato del Estado no es capaz de responder eficazmente a las reclamaciones de los ciudadanos de ser tratados discrecionalmente, por lo que sus políticas se vuelven amenazantes para los individuos al no respetarlos en sus diferencias, al tratarlos, en definitiva, como “más o menos, parte de la misma muchedumbre” (Marshall, 1965: 63).

El Estado de bienestar de Marshall, liberal, comprometido con el individuo y el respeto de las diferencias, debe distribuir un servicio lo más individualizado posible y alentar el libre desarrollo de la

personalidad. Si este fin no es posible, el Estado habrá fallado y su identidad se habrá perdido.

CÓMO RECUPERAR EL CONSENSO. LA PROPUESTA PARTICIPATIVA DE LA NUEVA IZQUIERDA FRENTE A LOS ARGUMENTOS DE LA NUEVA DERECHA.

Según lo visto hasta ahora, puede afirmarse que Marshall no necesitó que nadie le avisase que su propuesta haría aguas en el momento en que se rompiera el consenso sobre el significado y contenido de la ciudadanía social. Siguiendo a Bottomore (1998), el Marshall de *Ciudadanía y Clase Social* contemplaba, en plena sintonía con el espíritu de la época, cómo en Gran Bretaña la extensión de los derechos del ciudadano parecía ser una tendencia irrefrenable del propio desarrollo del capitalismo, una vez que la socialdemocracia había logrado domesticarlo.

El impulso hacia la igualdad era percibido como una consecuencia directa del progreso de las sociedades democráticas, cuyas estructuras políticas, económicas y sociales se situaban en la vía del socialismo democrático, a lo que contribuyó la nacionalización de algunos sectores de la economía y la creación de sistemas nacionales de sanidad y educación. En las décadas siguientes, sin embargo, un conjunto de cambios debilitaron esta aquiescencia, y la preocupación por las políticas sociales dio paso a un interés renovado por el crecimiento económico como base del bienestar social. En este nuevo contexto, uno de los argumentos más poderosos de las nuevas corrientes de pensamiento conservador, etiquetado como “Nueva Derecha”, fue el de cuestionar la validez de la ciudadanía social como mecanismo integrador de los individuos en la vida civil y política.

Bebiendo directamente de las aportaciones de Hayek y Friedman, entre otros, la Nueva Derecha defendió que había llegado el momento de abandonar, de una vez por todas, la utopía igualitaria de los derechos sociales, cuya expansión había incrementado hasta tal punto las demandas y expectativas de los ciudadanos que éstos acabaron por generar una situación de ingobernabilidad, al no poder los poderes

públicos hacer frente a dichas demandas y expectativas sin poner en peligro los derechos civiles.

La solución, según sus tesis, pasaba por descargar al Estado de las obligaciones mal asumidas y por restaurar el orden propio de la sociedad liberal, con el mercado como principal proveedor de bienestar, y la responsabilidad, el mérito y la competitividad individual como distribuidores de justicia social. Los derechos sociales, una vez abandonados, podrían en su caso ser sustituidos por políticas asistenciales para actuar en ámbitos y situaciones concretas, pues su constitucionalización sólo servía para violentar la necesaria sumisión de los ciudadanos al orden liberal (Dwyer, 2000).⁴

Uno de los primeros y más influyentes críticos de la concepción pasiva de ciudadanía ofrecida por Marshall fue Lawrence Mead. Centrado en el fracaso de las políticas sociales, su argumento, marcadamente moralizante, pivota sobre las perversas consecuencias que tiene sobre los individuos el sentirse liberados de la obligación de satisfacer sus

⁴ Como señala Held (2001: 287), el compromiso de la Nueva Derecha, tanto en lo político como en lo económico, es con la libertad y con la iniciativa individual, incompatibles con un Estado sobrecargado en lo social, lo cual se traduce “[...] en un programa político que incluye la extensión del mercado a más y más áreas de la vida; la creación de un estado despojado de compromiso ‘excesivo’ tanto en la economía como en la provisión de oportunidades; la restricción del poder de ciertos grupos (los sindicatos, por ejemplo) para hacer valer sus metas y objetivos, y la afirmación de un gobierno fuerte que aplique la ley y el orden”. Ahora bien, como toda etiqueta, la de Nueva Derecha no alcanza a comprender la multitud de variantes en que se expresa. Resulta especialmente llamativo comparar las diferencias entre las propuestas *neo* elaboradas en Estados Unidos y en Gran Bretaña. Los autores norteamericanos añaden a ese compromiso con la libertad económica al que hace referencia Held una gran dosis de moral y tradición precapitalista que lleva a que, en ocasiones, la libertad pueda quedar sometida a principios fuertemente conservadores basados en la defensa de lo que entienden por “comunidad”. Y es precisamente por esa defensa por lo que terminan rechazando cualquier prestación, intervención o ayuda del Estado: porque puede corromper los principios en los que se sustenta la comunidad, que ha de ser, en cierto sentido, “autosuficiente”. En Gran Bretaña, por el contrario, los autores de la Nueva Derecha se ocuparon básicamente de cuestiones de política económica, dejando a un lado estos aspectos morales, por lo que, desde una posición más neutral, aceptaron la necesidad de que el Estado, ante determinadas situaciones, debiese intervenir con políticas de corte social (Sanmartín Barros, 2003).

propias necesidades. Según su tesis, una sociedad exitosa requiere ciudadanos competentes, capaces de cumplir con sus obligaciones sociales, entre las que están las de aprender, trabajar, sustentar a la familia y respetar los derechos de los otros (Mead, 1986). Un número cada vez más creciente de ciudadanos —observa— carecen de las aptitudes necesarias para cubrir estas obligaciones, razón principal y última del incremento del número de *underclass*, individuos que combinan bajos ingresos económicos con toda una serie de “problemas funcionales” que, o bien les impiden entrar en el mercado laboral, o bien mantener un empleo por un período largo de tiempo.

Estos “problemas funcionales”, retratados como la incapacidad personal de desempeñar su rol social, no pueden superarse mediante la “caridad estatal”. De hecho, Mead concibe las ayudas no condicionales como una de las causas principales de la exclusión social, no por la ayuda en sí misma, sino por su carácter de derecho inalienable no dependiente del comportamiento de los “receptores estatales”, quienes, al estar totalmente eximidos del cumplimiento de cualquier tipo de obligación, no acaban nunca de integrarse plenamente en la sociedad. Y dado que el Estado de bienestar desalienta a la gente de todo esfuerzo para autoabastecerse, conviene cortar la red de seguridad que proporciona, debiendo conllevar cualquier beneficio social su correspondiente obligación (Levitas, 1986).

Estas tesis no intervencionistas orientaron las principales reformas del sistema de seguridad social en Estados Unidos y Gran Bretaña durante las décadas de 1980 y 1990, cuando se introdujeron los polémicos programas *workfare*, que exigían una actividad como contrapartida de los beneficios aportados por las políticas sociales con un objetivo último: reforzar la idea de que los individuos deben ser capaces de mantenerse a sí mismos.⁵

De esta forma, el aspecto más relevante de las propuestas políticas de la Nueva Derecha, orientadas a la activación de la ciudadanía, fue la de devolverla al terreno económico, de donde la revolución social-

⁵ Para un análisis crítico del contenido e impacto de los programas de *workfare* en Estados Unidos y Europa Occidental véase Handler (2004).

demócrata la había rescatado con la universalización del sufragio universal, el reconocimiento del derecho a la asociación y la consideración de la ciudadanía como estatus incondicional de pertenencia a la sociedad.

El sentido último del *workfare*, al enlazar los derechos sociales con la disposición de trabajo de sus beneficiarios, es el de transformarlos en mercancías intercambiables en el mercado. Y si bien puede que existan buenas razones para enfatizar las obligaciones tanto como los derechos, incluso para una definición más frugal de los derechos de ciudadanía, una vez que pierden su naturaleza incondicional, queda abierta “[...] no sólo la mano invisible del mercado (que puede ser benevolente), sino sobre todo [para] que intervenga la mano invisible de gobernantes que dicen a la gente qué hacer y cuándo” (Dahrendorf, 1997: 142-143). Es lo que Crouch (2003) ha denominado acertadamente la “comercialización de la ciudadanía”.

Frente al *workfare*, la izquierda reaccionó reconociendo algunas de las disfunciones generadas por la ciudadanía social y admitiendo que su replanteamiento debería pasar necesariamente por balancear el peso entre los derechos y las obligaciones de los ciudadanos. En Marshall, y por extensión en la socialdemocracia clásica, los deberes aparecen como meras derivaciones, vagamente formuladas, del reconocimiento de los derechos sociales.

Según Roche (1992), esta concepción del ciudadano social como un “reclamador de derechos” (*rights-claimer*) no fue gratuita, sino que atendió a razones históricas y políticamente bien definidas. El énfasis en los derechos que se les reconoció a los individuos y la escasa contrapartida que se les exigía a cambio puede explicarse, en el caso de la generación que participó en la Segunda Guerra Mundial (o padeció sus consecuencias económicas y sociales), como compensación a los esfuerzos realizados. El problema surgió en el momento en que se institucionalizó este modelo; es decir, cuando se transmitió a las generaciones posteriores el que la visión pasiva de la ciudadanía no era algo excepcional, sino un modelo absolutamente natural.

Esta institucionalización o naturalización derivó en dos consecuencias fundamentales. Por un lado, los ciudadanos se fueron convirtiendo en una suerte de clientes del Estado, ya que, si bien los derechos sociales pueden razonarse como la base jurídica de la

autonomía social que se hace efectiva en la realización de los derechos políticos (tal fue, como ya se señaló en la introducción, la razón última de su inclusión en el proyecto socialdemócrata), también pueden significar la quasi-renuncia privatista de la idea misma de ciudadanía. Una lógica que, según Habermas “[...] viene inscrita en el propio *status* de los ciudadanos de las democracias de masas, articuladas en términos de Estado social”, al ser el resultado de la combinación de una economía de mercado con una administración estatal fuertemente burocratizada, dos sistemas que “[...] tienen la tendencia a cerrarse contra sus propios entornos”, puesto que obedecen sólo a los imperativos del dinero y del poder administrativo, para, en última instancia, hacer añicos “[...] el modelo de una comunidad jurídica que se autodetermina a través de la práctica común de los ciudadanos mismos” (Habermas, 2001: 143-145).

La segunda consecuencia fue la de alejar al ciudadano de la participación política. La socialdemocracia, al asumir las exigencias liberales de competencia de representantes, dejó vía libre al mercado para que se encargase de crear unas mínimas pautas de comportamiento (individualismo, búsqueda del propio provecho, libre elección, etcétera), que son la garantía para forjar un mínimo de cohesión social; sistema de compromisos mínimos que terminó por ser un mal cimiento para las responsabilidades públicas de los ciudadanos, al pasar a entender la vida pública como una tarea costosa. Mejor es dejarla en manos de profesionales, quienes son los responsables de ofrecer, como en el mercado mismo, unos productos atractivos, esperando que sus demandas sean atendidas sin que ello les suponga ningún coste; es decir, sin que se les exija su colaboración en el mantenimiento del sistema.⁶

⁶ Para Ovejero, este trasfondo de irresponsabilidad cívica y personal en el que los ciudadanos reclaman permanentemente derechos (incluso en ámbitos derivados de decisiones tomadas de forma autónoma) tiene un fundamento y un mecanismo de activación. El fundamento, “[...] la puerilidad del ciudadano-consumidor que, reducido a un depósito de satisfacciones, no entiende su vida como su responsabilidad. Su mecanismo: el sistema de competencia política que alienta el cultivo de promesas a unos ciudadanos que entienden la política como una delegación de responsabilidades y como la simple manifestación de unas preferencias que no admiten ni requieren justificación” (Ovejero, 1997: 99).

Desde lo que se viene conociendo como “Nueva Izquierda”,⁷ se ha planteado la necesidad de encontrar fórmulas que atraigan a los ciudadanos al ámbito público, desde donde puedan definir, gestionar y revisar las necesidades que tienen como colectivo y recuperar así el principio igualitario según el cual “la vida digna de cada uno es tarea de todos” (Gargarella y Ovejero, 2001: 26). Este objetivo pasaría, como primer paso, por elaborar una teoría de la ciudadanía que vaya más allá de la idea de ciudadano como mero titular de derechos, y que sirva también de foro desde el cual los procesos de inclusión política y social puedan ser renegociados. No pretenden superar las tensiones entre lo universal y lo colectivo en favor de lo segundo, sino favorecer una competencia de discursos en la que, sin eliminar las diferencias, pueda construirse una identidad política compartida, capaz de reconocer la existencia de intereses comunes a todos los ciudadanos (Mouffe, 1999).

En la práctica, y en lo que respecta a la dimensión social de la ciudadanía, esta idea de la “radicalización de la democracia”⁸ traslada a la sociedad civil la responsabilidad de asumir ciertas tareas que hasta el momento eran exclusivas del Estado. Si la política socialdemócrata se

⁷ Otra etiqueta en la que se agrupa a toda una serie de teóricos que, entre sus diferencias tienen, volviendo a Held, una serie de premisas comunes, entre las que destaca el optimismo respecto a la participación ciudadana. La democracia participativa —considera la Nueva Izquierda— “[...] fomenta el desarrollo humano, intensifica un sentido de eficacia política, reduce el sentido de enajenación respecto a los poderes centrales, nutre una preocupación por los problemas colectivos y contribuye a la formación de una ciudadanía activa y sabia, capaz de tomar un interés más perspicaz por las cuestiones de gobierno”. De esta forma, su propuesta pasa por incrementar los incentivos a la participación: “Si las personas saben que existen oportunidades para una participación efectiva en la toma de decisiones es probable que crean que la participación merece la pena, que participen activamente y que, además, defiendan la idea de que las decisiones colectivas deban ser obligatorias. Por el contrario, si las personas son sistemáticamente marginadas y/o pobemente representadas, es probable que crean que rara vez se tomarán en serio sus opiniones y preferencias [...]. Por lo tanto, es probable que encuentren pocas buenas razones para participar en los procesos de toma de decisiones que afectan a sus vidas, y que consideren este proceso autoritario” (Held, 2001: 302).

⁸ Uno de los autores que más ha tratado la cuestión de la reactivación de la sociedad civil desde los postulados propios de la Nueva Izquierda es Barber (2000).

había quedado anclada en los viejos esquemas del conflicto de clases, ahora el centro de las preocupaciones colectivas se ha trasladado a nuevas áreas, como la ecología, los derechos de las minorías étnicas, la igualdad de género, etcétera, asuntos que son territorio de nuevos colectivos que se integran en el juego de la política y cuyo papel abre diferentes posibilidades de democratizar la vida pública. En este sentido, Rosales (1998) distingue tres aportaciones compartidas por los denominados Nuevos Movimientos Sociales: primero, que han recuperado “[...] el efecto emancipador que trae consigo su exigencia de moralizar la política”; segundo, que su impulso ha servido para “[...] repolitizar la esfera pública de las democracias liberales”, y tercero, que su estrategia, entre la autonomía y la adopción de estrategias sistémicas, “[...] permiten optimizar su capacidad de incidencia en la sociedad” (Rosales, 1998: 244-245).

Autores como Rosanvallon (1995) han elaborado propuestas de flexibilización y desburocratización de las prestaciones redistributivas del Estado precisamente mediante la reintegración de la solidaridad en la sociedad. Los Nuevos Movimientos Sociales y las asociaciones de la sociedad civil en general deben asumir algunas de las obligaciones que hasta el momento eran responsabilidad exclusiva de un Estado cuya crisis se justifica precisamente al presentarse como el único agente válido en la creación de redes de solidaridad.

El problema de estas propuestas participativas es que no están exentas de cierta simplicidad. Como apunta Held (1991), parece que la Nueva Izquierda trata de disolver el problema de los derechos de la ciudadanía en los problemas de la democracia, lo cual puede resultar atractivo en muchos sentidos, pero no deja de ser bastante vulnerable a la complejidad de las relaciones en las sociedades modernas, entre la libertad individual, cuestiones distributivas de justicia social y el propio proceso democrático.

También pasan por alto el complicado asunto de dónde deben situarse los límites de la democracia, algo que toca de lleno aspectos tan delicados como si, por ejemplo, las minorías deben ser protegidas de intentos de asimilación o si, por el contrario, deben aceptar las decisiones mayoritarias si es que quieren disfrutar de los derechos sociales de la ciudadanía.

Al mismo tiempo, la fe en la función educativa de la participación resulta algo quimérica. Es decir, no existen argumentos de peso que permitan afirmar que los ciudadanos, participando políticamente, lo harán de forma responsable, esto es, con espíritu de servicio a lo público. ¿Por qué no pensar que quienes se benefician de nuevas cuotas de poder lo ejercerán de forma irresponsable, por ejemplo, votando a favor de los recortes a los programas sociales? La Nueva Izquierda parece haber asumido antes de tiempo que cualquier incremento de los ámbitos de participación ciudadana redundará en beneficio de la ciudadanía social, tal y como ellos la comprenden (Kymlicka y Norman, 1997).

Este mismo argumento puede aplicarse al entusiasmo con que se está tratando la cuestión de la revitalización de la sociedad civil. Como recuerda Crouch (2004), si bien la existencia de un elevado número de grupos que defienden, por medio del activismo político, causas concretas, puede ser una prueba del enriquecimiento de la democracia y de que el número de ciudadanos críticos o reflexivos, deseosos de encontrar nuevos canales de participación, va en aumento, hay que ser cautelosos a la hora de analizar el uso que dan esas nuevas fuerzas a las oportunidades de participación. De hecho, no se debe obviar que la mayor parte de estas iniciativas desestiman la participación política, lo que supone, por una parte, un alejamiento de la democracia (que por naturaleza es política), y, por otra, una reafirmación del argumento neoliberal, según el cual los ciudadanos, hoy en día, ya no necesitan de la política ni del Estado para alcanzar sus objetivos, puesto que con el mercado y con su libertad para decidir en qué ámbitos de cooperación desean emplear su tiempo y recursos se bastan para realizarse socialmente.

AMARTYA SEN: REPENSAR EL BIENESTAR

Llega el momento (en este nuevo apartado) de retomar el argumento planteado en la introducción.

La Nueva Izquierda, antes, durante y después del triunfo de la socialdemocracia, se ha centrado en exceso en la apertura a la participación

en todos los ámbitos la vida pública (previamente incluso de haber adoptado el lenguaje de la ciudadanía) como bandera para recomponer un proyecto que trata de hacer frente a la privatización del Estado (Kymlicka y Norman, 1997). Lo que aquí se plantea es la necesidad de impulsar la apertura de este debate a otras cuestiones que, sin tratar directamente aspectos relativos a su futuro, sí pueden ayudar, por así decirlo, a expandir sus contornos desde planteamientos más abstractos. Quienes defienden la ciudadanía social como una conquista irrenunciable hablan de la necesidad de adaptarla a un nuevo entorno, a una nueva realidad más plural e individualista, a un escenario muy diferente al de la sociedad cohesionada en cuyo contexto se elaboró su discurso, cuando las necesidades básicas de los individuos eran fácilmente identificables y el bienestar se entendía, “a secas”, como la cobertura de un mínimo material. Es evidente que ese mínimo material sigue estando ahí, pero, ¿es sólo eso, o se trata de una idea más amplia que sobrepasa el cálculo objetivo de las necesidades primarias de los individuos?

Desde su crítica al utilitarismo, buena parte de la obra del economista Amartya Sen gira en torno al cuestionamiento de la evaluación del nivel de vida en función de las mercancías que posee la gente y de la utilidad que les otorgan como base para determinar y/o medir el bienestar. Los seres humanos son concebidos por Sen no sólo como consumidores en busca de la satisfacción de los deseos que conducen al logro de la felicidad, sino también como agentes dotados de un poder de decisión sobre sus propias vidas, algo que diferencia su discurso de otras teorías sobre el desarrollo, centradas casi exclusivamente en la determinación de las necesidades básicas.

Sen, sin rechazar la existencia de esas necesidades, focaliza su atención en el potencial del ser humano para definir, luchar y alcanzar sus propias metas.

Junto a ello, y frente a la retórica de la “igualdad del hombre” que domina buena parte de las propuestas sobre el orden o la justicia social, considera que la valoración de las demandas de igualdad desde cualquier tipo de variable (ya sea desde los ingresos, la riqueza, la felicidad o la utilidad), han de partir del examen de la diversidad humana como realidad que acompaña a nuestra existencia, tanto por características externas

(el entorno en el que hemos elegido vivir o en el que nos ha tocado vivir), como internas (edad, sexo, propensión a padecer enfermedades, condiciones físicas y mentales, etcétera). No reconocer esta diversidad conduce a una simplificación del problema de la igualdad a la mera comparación de las condiciones específicas de una persona con las mismas condiciones de otra con base en una determinada variable, pasando por alto que la igualdad en términos de una variable puede no coincidir con la igualdad en la escala de otra disímil.⁹

A pesar de ser cierto que la credibilidad de una doctrina ética se consigue difícilmente, a no ser que se considere a todos los individuos “iguales” en algún espacio relevante, Sen juzga que la cuestión de la diversidad no debe ser subestimada, ya que hacerlo suele conducir a consecuencias muy poco igualitarias en forma de tratos desiguales hacia quienes se encuentran en una posición desfavorable.

Partiendo de estas premisas, construye una teoría sobre el bienestar, que puede ser resumida en cuatro puntos esenciales.

Primero. Las motivaciones humanas son muy complejas, por lo que en la elaboración de los planes de vida de los sujetos no sólo entran en juego las preferencias materiales, sino también, y de forma fundamental, los sistemas de valores de cada individuo, esto es, su concepción particular sobre la justicia. Por ello, elaborar políticas desde el supuesto de satisfacer a un individuo egoísta que toma todas sus decisiones persiguiendo su propio interés, excluyendo cualquier otro tipo de consideración, “[...] no es un modelo particularmente útil para comprender los problemas de la elección social” (Sen, 1976: 20-21).

Segundo. Sen entiende las aspiraciones personales como un conjunto de “funcionamientos” que representan lo que la persona logra ser o hacer al vivir (Sen, 1996). Los funcionamientos son múltiples, y su relevancia, más que en su propia definición, reside en la realidad de la

⁹ Por ejemplo: la misma cantidad de riqueza puede coexistir con muy diferentes niveles de felicidad.

ponderación que sobre éstos realizan.¹⁰ En esta idea se aprecia que concibe el bienestar en términos de actividades que se valoran en sí mismas (y no como medios para alcanzar el placer o la felicidad) que conducen a la realización de la persona.

Tercero. La posibilidad de alcanzar funcionamientos valiosos depende de las capacidades de las que cada persona disponga o a las que pueda acceder, entendidas como el conjunto de vectores de funcionamientos que reflejan la libertad de un individuo para llevar un tipo de vida u otro; es decir, las combinaciones de funcionamientos que una persona puede aspirar a alcanzar.¹¹ La noción de capacidad entraña directamente con la libertad personal, en el sentido de que la capacitación depende del grado de libertad del que se disponga en el entorno en que cada individuo está ubicado. La libertad es entonces el principio fundamental del enfoque de las capacidades, y Sen apunta directamente al Estado como garante de ésta. Un Estado será justo si garantiza a los individuos una sustancial libertad de bienestar; es decir, si garantiza que cada cual pueda elegir en libertad qué clase de funcionamientos desea alcanzar (Sen, 1996).

Y cuarto. Por lo que respecta a la igualdad, a la que reconoce como el “caballo de batalla” de su propuesta, cree que no debe ser reducida a la simple satisfacción de las necesidades, sino que debe aproximarse a la promoción de capacidades, esto es, a que todos los ciudadanos

¹⁰ “Por ejemplo, en el contexto de algunos tipos de análisis social, al tratar con la pobreza extrema en las economías de desarrollo, podemos avanzar mucho con un número relativamente pequeño de funcionamientos [... (la habilidad para estar bien nutrido y tener buena vivienda, la posibilidad de escapar de la morbilidad evitable y de la mortalidad prematura, y así sucesivamente). En otros contextos, que incluyen problemas más generales del desarrollo económico, la lista puede ser mucho más larga y diversa”. (Sen, 1996: 56).

¹¹ “La ‘capacidad’ se define en términos de las mismas variables focales que los ‘funcionamientos’. En el ámbito de los funcionamientos, cualquier punto representa un múltiplo n de funcionamientos. La capacidad es un conjunto de tales n -múltiplos de funcionamientos que representan las diversas combinaciones alternativas de funcionamientos, entre las cuales una persona puede elegir una opción”. (Sen, 1996: 64).

“[...] sean capaces de hacer ciertas cosas básicas” (Sen, 1988: 152). La diferencia entre la igualdad orientada a necesidades y la orientada a capacidades radica nuevamente en que la primera no considera la diversidad humana y, por lo tanto, no tiene en cuenta que la gente tiene necesidades muy distintas.

La propuesta de bienestar de Sen ofrece así el pluralismo informacional que le falta a las tesis utilitaristas sobre las que se asienta la noción de ciudadanía social. Pero su reflexión va más allá. Sen se centra en el análisis de la conexión entre lo que la persona considera valioso y el valor del bienestar de la persona, aspecto en el que entra en juego otra serie de valoraciones de las acciones, además de la persecución del bienestar personal (libertad de bienestar). La consideración de las personas como agentes responsables implica la aceptación de que no todas sus actividades se dirigen a maximizar el bienestar. Y esto le conduce a un concepto clave: la libertad de agencia.

Además de la búsqueda de bienestar, Sen considera que hay otros aspectos que es necesario considerar a la hora de valorar las elecciones y acciones de la persona. De hecho, cree que el no eximir al máximo la faceta de la libertad de bienestar no tiene por qué ser reflejo de un error de valoración del sujeto.

El agente (el individuo), dada su autonomía, o, utilizando su propia terminología, su “condicionalidad abierta”, puede perseguir cualquier tipo de finalidad en sus elecciones y acciones, siendo el bienestar sólo una de las finalidades posibles. Realiza así una crítica constructiva del *bienestarismo* utilitarista, basada en lo limitado de la información que maneja. La inclusión de la agencia supone un rechazo absoluto de sus tesis, en tanto y en cuanto deja atrás la idea de la persona como ser en constante búsqueda de un objetivo último (su bienestar) para entrar en un terreno más amplio, complejo y casi indefinible: su noción del bien.

Aunque en la obra de Sen no encontramos referencias directas a la cuestión de la ciudadanía social ni un método decisivo concreto sobre los principios que deben guiar la intervención del Estado en este ámbito, su apuesta por una versión dilatada del bienestar y orientada a la “libertad para” permite abrir un espacio reflexivo sobre los límites y

disfunciones del modelo tradicional de ciudadanía socialdemócrata, tal y como fue descrito con anterioridad.

CONCLUSIONES

La idea de ciudadanía social sigue manteniendo hoy en día muchos de los condicionantes polémicos que la acompañaron en su formulación y posterior evolución dentro del proceso de integración de los derechos sociales en los postulados liberales. Básicamente, su significado sigue siendo el mismo que el sostenido por la socialdemocracia: los ciudadanos tienen un derecho al bienestar, independientemente de su posición en la estructura social y de su relación con los medios de producción económica, al tiempo que ese bienestar se manifiesta como una condición indispensable para su plena participación en la vida política de la sociedad de la que forman parte (Dwyer, 2004).

Sin embargo, tal y como se ha sostenido, no parece haber dudas respecto a la crisis de su planteamiento inicial. Si la ciudadanía social surgió como una suerte de complemento al proyecto liberal para extender la democracia a todas las capas de la sociedad y evitar el peligro de revoluciones de tinte socialista, hoy en día —alejado (aparentemente) ese fantasma, porque nadie (tampoco la Nueva Izquierda) cuestiona la necesidad de convivir con el mercado—, su futuro está más en duda que nunca.

En 1950, Marshall defendió que, proporcionando unos mínimos materiales a toda la población, los problemas de convivencia del liberalismo y la democracia quedarían resueltos. Él mismo percibió posteriormente que esos mínimos no eran suficientes. El capitalismo, la democracia y el bienestar son instituciones que pueden funcionar complementariamente si las circunstancias económicas, políticas y sociales así lo propician. Pero, ¿qué sucede cuando estas condiciones cambian? En la década de los setenta, una crisis económica cuestionó la asistencia estatal en favor del bienestar y florecieron modelos alternativos. Para la Nueva Derecha, el dictamen fue claro: ningún Estado es capaz de sostener políticas destinadas a desarrollar los derechos

sociales porque, más que favorecer la integración social de los ciudadanos, acaban por crear pasividad, desafección e indiferencia.

Lo más interesante de este debate es que quienes defienden la ciudadanía social, su significado y contenido como una conquista irrenunciable, reconocen esas mismas críticas. La pasividad es el núcleo central del problema, por lo que es necesario encontrar fórmulas que devuelvan a los ciudadanos a la vida pública para redemocratizar el Estado, fundamentalmente en lo que concierne a la elaboración, desarrollo y evaluación de las políticas destinadas a generar bienestar. Pero llama la atención que ese concepto (el de bienestar) parece haber quedado al margen.

El enfoque de las capacidades de Sen, sin ofrecernos “[...] una ordenación completa de situaciones en relación con el bienestar efectivo”, nos invita a pensar sobre “[...] qué funcionalidades forman parte del concepto de vida buena en nuestra cultura y en otras, y a investigar qué libertad efectiva de lograr estas funcionalidades tienen diversos grupos de personas en una variedad de situaciones” (Putnam, 2004: 78).

El éxito de una sociedad ha de valorarse en función de las libertades fundamentales de las que disfrutan sus miembros, las cuales no sólo son un importante determinante del grado de iniciativa individual, sino que son también la base para evaluar la eficacia de los proyectos sociales (Sen, 2000). Es evidente que promover la democratización de todas las estructuras del Estado es un camino por el que se debe avanzar, pero quienes creen en la irrenunciabilidad de la propia idea de bienestar deben, por encima de todo, debatir sobre su significado.

Hablar de bienestar es hablar de dignidad, de integridad y, por encima de todo, de autonomía. La ciudadanía social, en este discurso, debe ampliar sus límites más allá de la provisión de bienes materiales. El bienestar radica en la posibilidad de cada individuo para transformar esos bienes en verdaderas capacidades, en una libertad entendida como control sobre sus propias vidas. Por ello, del discurso de Sen, puede extraerse una lección clara: debemos pasar de una ciudadanía social centrada en la igualación material mínima frente a las desigualdades generadas por el mercado, a una ciudadanía social orientada a la creación de oportunidades sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- BARBALET, J. M. (1988), *Citizenship. Rights, Struggle and Class Inequality*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BARBER, B. (2000), *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil*. Barcelona: Paidós.
- BOTTOMORE, T. (1998), "Ciudadanía y Clase Social, Cuarenta Años Después", en Marshall, T. H. y T. Bottomore (1998), *Ciudadanía y Clase Social*. Madrid: Alianza, pp. 85-137.
- CROUCH, C. (2003), *Commercialisation or Citizenship. Education policy and the future of public services*. Londres: The Fabian Society.
- _____ (2004), *Posdemocracia*, Madrid: Taurus.
- DAHRENDORF, R. (1997), "La naturaleza cambiante de la ciudadanía", en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, núm. 3, pp.139-149.
- Dwyer, P. (2000), *Welfare rights and responsibilities: Contesting social citizenship*. Bristol: Policy Press.
- _____ (2004), *Understanding Social Citizenship*. Bristol: Policy Press.
- GARGARELLA, R. y Ovejero F. (2001), "El socialismo, todavía". Introducción a Gargarella, R. y F. Ovejero (comp.), *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós, pp. 11-62.
- HABERMAS, J. (2001), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- HANDLER, J. F. (2004), *Social citizenship and welfare in the United States and Western Europe: the paradox of inclusion*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
- HELD, D. (1991), "Between State and Civil Society: Citizenship", en Andrews, G. (ed.) (1991), *Citizenship*. Londres: Lawrence & Wishart, pp. 19-25.
- _____ (1997), "Ciudadanía y autonomía", en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad* núm. 3, pp. 41-68.
- _____ (2001), *Modelos de Democracia*. Madrid: Alianza.

- KYMLICKA, W. y W. Norman (1997), "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, núm. 3, pp. 5-40.
- LEVITAS, R. (1986): *The Ideology of the New Right*. Cambridge: Polity Press.
- MARSHALL, T. H. (1965), "The Right to Welfare", en Marshall, T. H. (1981): *The Right to Welfare and other Essays*. Londres: Heineman, pp. 83-94.
- _____, (1969), "Reflections on Power", en Marshall, T. H. (1981): *The Right to Welfare and other Essays*. Londres: Heineman, pp. 137-153.
- MARSHALL, T. H. y T. Bottomore (1998), *Ciudadanía y Clase Social*. Madrid: Alianza.
- MEAD, L. (1986), *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship*. Nueva York: Free Press.
- MOUFFE, C. (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- OVEJERO, F. (1997), "Tres ciudadanos y el bienestar", en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, núm. 3 pp. 393-116.
- PEÑA, J. (2000), *La ciudadanía hoy: Problemas y propuestas*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- POWELL, M. (2002), "The Hidden History of Social Rights", en *Citizenship Studies*, vol. 6, núm 3, pp. 229-244.
- PUTNAM, H. (2004), *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- REES, A. M. (1995), "The other T.H. Marshall", en *Journal of Social Policy* núm. 24, pp. 341-361.
- ROCHE, M. (1992), *Rethinking Citizenship: Welfare, Ideology and Change in Modern Society*. Londres: Polity Press.
- ROSALES, J. M. (1998), *Política cívica. La experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ROSANVALLON, P. (1995), *La crisis del estado providencia*. Madrid: Civitas.

- SANMARTÍN MARROS, I. (2003), "La New Right en los años 80 y 90", en *Historia Actual*, núm. 1, pp. 39-53.
- SEN, A. (1976), *Elección colectiva y bienestar social*. Madrid: Alianza.
- _____(1988), "¿Igualdad de qué?", en McMurrin, S. M. (ed.), *Libertad, Igualdad y Derecho. Las conferencias Tanner sobre filosofía moral*. Barcelona: Ariel pp. 133-156.
- _____(1995), *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza.
- _____(1996), "Capacidad y Bienestar", en Nussbaum, M. C. y Sen, A. (comp.), *La Calidad de Vida*. México: The United Nations University/Fondo de Cultura Económica, pp. 55-79.
- _____(2000), *Desarrollo y Libertad*. Barcelona: Planeta.
- TWINE, F. (1994), *Citizenship and Social Rights. The Interdependence of Self and Society*. Londres: Sage.

Fecha de recepción: 29/10/2007

Fecha de aceptación: 29/02/2008