

Ciudadanía de la Unión y Educación para la Ciudadanía

Rosa del Mar Moro González.

Resumen: El objetivo de este artículo es el de intentar conciliar los distintos modelos de ciudadanía que existen hoy en día en la teoría política contemporánea e intentar ajustarlos a la nueva concepción de ciudadanía que se crea con la constitución de la Unión Europea para hacer posible, desde ahí, la creación de una “educación para la ciudadanía (europea)” que refleje un acuerdo mínimo entre estas posturas y haga posible la creación de una ciudadanía activa y comprometida con el proyecto europeo.

Para ello, dividiremos el trabajo fundamentalmente en tres partes. En un primer apartado hablaremos de tres modelos fundamentales de ciudadanía, seguidamente reflexionaremos sobre el cambio fundamental que supone la creación de una ciudadanía de la Unión, para pasar a ver seguidamente en qué consistiría una educación para la ciudadanía a nivel europeo y qué se podría enseñar en ella.

Palabras clave: *modelos de ciudadanía.*, educación para la ciudadanía, transnacionalidad, Unión Europea, comunitaristas vs liberales,

Introducción:

El objetivo de este artículo es el de intentar conciliar los distintos modelos de ciudadanía que existen hoy en día en la teoría política contemporánea e intentar ajustarlos a la nueva concepción de ciudadanía que se crea con la constitución de la Unión Europea para hacer posible, desde ahí, la creación de una “educación para la ciudadanía (europea)” que refleje un acuerdo mínimo entre estas posturas y haga posible la creación de una ciudadanía activa y comprometida con el proyecto europeo.

Para ello, dividiremos el trabajo fundamentalmente en tres partes. En un primer apartado hablaremos de tres modelos fundamentales de ciudadanía, seguidamente reflexionaremos sobre el cambio fundamental que supone la creación de una ciudadanía de la Unión, para pasar a ver seguidamente en qué consistiría una educación para la ciudadanía a nivel europeo y qué se podría enseñar en ella.

En la ciudad holandesa de Maastricht, el día 7 de febrero de 1992 se firma el *Tratado de la Unión Europea* (TUE). Un tratado que entra en vigor el 1 de noviembre

de 1993 y creará una forma única de ciudadanía, una ciudadanía transnacional que modificará la concepción clásica de ciudadanía que hasta entonces se había mantenido. El tratado estipula, en su artículo 8 (actual artículo 17 del Tratado constitutivo de la Comunidad Europea), que: “será ciudadano de la Unión toda persona que ostente la nacionalidad de un Estado miembro.” Mientras que el *Tratado de Ámsterdam* (firmado en la ciudad holandesa en junio de 1997 y en vigor el 1 de mayo de 1999) añade: “La ciudadanía de la Unión será complementaria y no sustitutiva de la ciudadanía nacional” y “la Unión respetará las identidades nacionales de sus Estados miembros”. Así, claro, no se habrá de entender la ciudadanía europea como una sustitución de las distintas ciudadanía nacionales de la UE, o una pérdida de soberanía de los Estados miembros, que siguen siendo los únicos actores decidores respecto a quién es ciudadano de la Unión y quién no¹, sino que habría que entenderlo como una forma de trascender los límites nacionales por medio de pertenecer de forma simultánea a una comunidad político-nacional y a una comunidad política más amplia.

El concepto de ciudadanía de la Unión incluiría la idea de una comunidad que abarca tantos contextos locales, nacionales, regionales e internacionales a los que las personas pertenecen simultáneamente. Este concepto, afirma Georgi (2005, pág. 4) no debe, en este sentido, entenderse sólo como un estatus o como un conjunto de derechos y deberes sino también como una forma de constituir una comunidad transnacional y una identidad europea.

Se constituye así un nuevo tipo de ciudadanía no-nacional que no contradice la ciudadanía nacional de los distintos estados miembros, sino que complementa y añade derechos a los ciudadanos de los estados miembros.

¹ Es interesante observar con Bauböck (2006) la tensión que se deriva del hecho de que, por una parte la ciudadanía de la Unión dependa en exclusiva de la ciudadanía de los Estados miembros (y en este sentido cada Estado sería libre de decidir quiénes quiere que vivan de forma legal en su territorio y quiénes no) y por otra parte, haya libre circulación y residencia entre los Estados miembros (y en este sentido, las leyes de ciudadanía de un Estado afectan a otros Estados miembros sin que tengan ya la prerrogativa exclusiva de decidir quiénes viven legalmente en su territorio y quienes no. (Bauböck, 2006, pág. 7)

Tres modelos de ciudadanía

Los modelos de ciudadanía que veremos son tres las formas clásicas y fundamentales de entender el concepto de ciudadanía. Los tres modelos parten de diferentes presupuestos y perspectivas, aunque los tres derivan la idea de ciudadanía de una cierta concepción de justicia siguiendo la tendencia clásica de considerar los conceptos de justicia y democracia como conceptos normativos primarios desde los que se sigue una concepción de ciudadanía². (Kymlicka y Norman, 1994, pág. 25).

Siguiendo esta idea podemos observar cómo el modelo de ciudadanía liberal que veremos en primer lugar es un modelo que se basa principalmente, y desde la fecha de su publicación, en la *Teoría de la Justicia* (1971) de Rawls. Cómo el modelo republicano de Habermas se basa fundamentalmente en su teoría de democracia deliberativa y acción comunicativa. Y cómo el modelo comunitario surge en los años ochenta inicialmente como crítica y alternativa a la teoría liberal de la justicia de Rawls.

El modelo liberal de ciudadanía

En teoría política contemporánea, el modelo liberal de ciudadanía parte en un primer momento de la propuesta que T. H. Marshall hiciera en su trabajo *Ciudadanía y Clase Social* (1979). Marshall explica en esta obra el aumento de derechos asociados al estatus de ciudadano y cómo este estatus fue paulatinamente extendiéndose a todas las esferas de la sociedad inglesa. En primer lugar ser ciudadano se asociaba al disfrute de una serie de derechos civiles (siglo XVIII en Inglaterra), posteriormente se añadieron los derechos políticos (siglo XIX) y finalmente los derechos sociales en el siglo XX (Marshall, 1949 [1998]), págs. 22- 23). Consideraba así que se había llegado a la formulación final de ciudadanía: un estatus que confiere derechos a todos los miembros plenos de una comunidad política. Todos los ciudadanos son, en este sentido, iguales respecto a los derechos y deberes que acompañan al status.

² Según estos autores, en el periodo de posguerra un ciudadano es simplemente “alguien que tiene derechos democráticos y exigencias de justicia” (Kymlicka y Norma, 1994, pág. 25) y estaríamos en la necesidad de elaborar específicamente una teoría de la ciudadanía.

A esta concepción suele denominársela ciudadanía "pasiva" o "privada" porque concibe la ciudadanía como un estatus que comporta más una serie de derechos que de obligaciones. Precisamente el énfasis en los derechos liberales (predominantemente la libertad –negativa-) y en la vida privada impide forzar a alguien a llevar una vida pública activa y a tener una serie de deberes. Esto sería una imposición que privaría a una persona de su libertad. Esta definición de la ciudadanía como "ciudadanía-como-posesión-de-derechos"³ (Kymlicka y Norman, 1994, pág.7) fue defendida en la teoría política contemporánea por autores liberales hasta que en 1971 John Rawls, el más importante representante del "liberalismo igualitario", la modifica parcialmente.

El ciudadano sigue siendo principalmente un sujeto de derechos con Rawls (1971 [1993]) pero añade a su condición de sujeto libre e igual que disfruta predominantemente de derechos la "obligación" (no es tanto obligación por cuanto se supone que ya es así) de ser una persona razonable y tener un sentido del deber. Estas condiciones llevarían a todo ciudadano o ciudadana a comportarse *cívicamente*, a ser tolerante, equitativo y a cooperar a lo largo de toda su vida en una sociedad bien ordenada.

Así, el *deber de civilidad* impone a los ciudadanos ciertos límites (que ya se supone que tienen por su condición cuasi-innata de razonabilidad) cuando deciden o votan cuestiones políticas fundamentales, pues siempre hemos de decidir teniendo en cuenta que nuestras posturas han de ser razonables y con las que toda otra persona libre e igual puede concordar. Por tanto, los ciudadanos disfrutan de «libertades básicas iguales», de igualdad de oportunidades, y de una serie de bienes primarios -ingresos y

³ "A esta concepción suele denominársela ciudadanía "pasiva" o "privada", dado su énfasis en los derechos puramente pasivos y en la ausencia de toda obligación de participar en la vida pública. Se trata de una concepción que sigue contando con grandes apoyos, y esto por buenas razones: los beneficios de la ciudadanía privada no se deben menospreciar, ya que ponen ciertos bienes humanos básicos (seguridad, prosperidad y libertad) al alcance de casi todos." (Kymlicka y Norman, 1994, pág.8)

riqueza- distribuidos estratégicamente⁴ para que cada ciudadano pueda desarrollar su plan de vida.

Aunque en Rawls siempre sean prioritarias las libertades básicas, intenta combinar la libertad y la igualdad a través del concepto de ciudadanía.

La ciudadanía republicana (de Habermas)

Como el liberal, éste es un modelo procedimentalista, un modelo que parte también del pensamiento ético formal de Kant pero que lo transforma sustituyendo la razón práctica-solipsista kantiana y, hasta cierto punto también rawlsiana, por una razón intersubjetiva y en constante diálogo con las demás. Una racionalidad comunicativa que presupone, a la vez que exige, una situación ideal de habla libre de dominaciones, imposiciones y desigualdades. Una situación ideal que sirve de ideal regulativo y en la que se pueda llegar a un entendimiento mutuo y a acuerdos. Acuerdos que podrían responder, de esta forma, a criterios de rectitud y de veracidad.

El modelo de ciudadanía de Habermas pone especial énfasis en la vida pública y activa de los ciudadanos. Por lo que, necesariamente, los deberes de ciudadanía aumentan. Según Habermas, para ser verdaderamente libres (en el sentido de autónomos⁵), además de poder regir nuestra vida en el ámbito privado, también hemos de poder regir (intersubjetivamente) nuestra vida en la esfera pública. Necesitamos también poder ir constituyendo, a través del diálogo y la deliberación intersubjetiva, las condiciones jurídico-políticas en que vivimos (con-vivimos), pues sólo a través de nuestra autonomía pública podremos ser autónomos en nuestra vida privada. Y viceversa: sólo siendo autónomos “privadamente” podremos llegar a ser autónomos en la esfera pública. Autonomía pública y privada se presuponen y “cooriginan”. Uno “legisla” (*auto-nomos*) simultáneamente su vida privada y su vida pública. Su poder

⁴ En beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

⁵ En sentido etimológico, autónomos significa autos-yo, nomos-ley.

legislar o regir su propia vida según sus propios criterios supone poder legislar (co-legislar⁶) el tipo de medio social en el que quiere vivir. Y el hecho de poder legislar (co-legislar a través de la deliberación) el tipo de sociedad en la que vive hace posible, precisamente, que pueda llevar, en la esfera privada, el tipo de vida moral que quiera. Como explica Habermas: “surge una concepción procedimental del derecho según la cual el proceso democrático debe asegurar simultáneamente la autonomía privada y la autonomía pública” (Habermas, 1999, pág. 197). En este sentido, no son suficientes los derechos liberales, si no que deben completarse con derechos de participación y comunicación en la esfera pública de tal forma que podamos ir constituyendo discursivamente nuestro propio medio de vida social. La idea de *autolegislación* ciudadana, de que los destinatarios del derecho sean a su vez sus autores, resuelve, según Habermas, la aparente tensión entre autonomía pública y privada.

También Rawls creía haber resuelto esta tensión entre autonomía privada y autonomía pública, o entre libertad e igualdad, pues tan importante es una como otra para poder desarrollar nuestra concepción particular de bien y para ser capaces de tener un sentido del deber y de lo correcto. Sin embargo, es cierto que en Rawls, en caso de tener que elegir, siempre primaría el principio de libertad (entendido como libertad negativa, principalmente) sobre el de igualdad. Como también es cierto que, en Habermas, parece primar el principio de autonomía pública sobre el de autonomía privada, o al menos así piensan muchos pensadores liberales que consideran su insistencia en una vida públicamente activa como un atentado contra la libertad (negativa-privada-liberal).

En un proceso *autolegislativo* y deliberativo como el que plantea Habermas todos los ciudadanos *habrían de querer*⁷ participar en la discusión y negociación de normas de una convivencia social justa. Y el derecho habría de ser la institucionalización de los acuerdos alcanzados en esos procesos. Y válidas habría de ser todas aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que pudieran

⁶ Legisla con otros, en una comunidad de sujetos idealmente libres e iguales.

⁷ Por el hecho mismo (el *factum* de partida) de que somos “animales con lenguaje” buscamos el acuerdo y entendimiento comunicativo-lingüístico.

verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentamiento como participantes libres e iguales en discursos racionales.

Así, Habermas vuelve a un tipo de ciudadanía similar al de la antigüedad clásica en el que al ciudadano se le va a exigir más que una mera orientación estratégica hacia su propio interés privado y tendrá un genuino compromiso y preocupación por lo común.

Ciudadanía comunitaria (de Taylor y Kymlicka)

El modelo comunitario surge en los años ochenta como respuesta crítica a la teoría liberal de la justicia de Rawls. Es un movimiento que, a diferencia de los dos anteriores, reivindica políticamente el concepto de comunidad⁸ y la idea de bien sobre la idea de lo justo. O con otras palabras, una ética sustantiva-comunitaria y no una ética procedimental-individual o intersubjetiva.

Para los comunitarios, la ciudadanía no sólo responde a valores políticos universales, como ocurre en los otros modelos que hemos estudiado, sino también a identificaciones culturales particulares y a una idea concreta de bien. Encontrar el equilibrio entre estos dos tipos de identificaciones será uno de los objetivos de Taylor y Kymlicka.

Taylor reivindica la vuelta a una sociedad cohesionada bajo una idea determinada de bien que dé sentido y oriente nuestras vidas. La vuelta a una ética sustantiva que sustituya a las éticas procedimentales que predominan actualmente en teoría política. El contenido, la “sustancia” de esta ética sustantiva consistiría en ser fiel a uno mismo, a nuestra propia originalidad y unicidad. Lo que Taylor denomina el

⁸ Una comunidad se puede definir como un grupo humano con ciertas características comunes, que pueden ir desde una misma cultura, nacionalidad, etnia, religión, lengua, género, adscripción sexual, etc.

“ideal de autenticidad”⁹ y que sólo tiene sentido considerando que nuestra identidad personal es una identidad que se va haciendo y constituyendo en diálogo continuo con *otros significativos* y en un determinado contexto social-comunitario. El “yo mismo”, el ser auténtico a uno mismo no significa que uno sea un “yo mismo” aislado que surge de la nada, sino un producto común de muchos “yoes” en diálogo e interacción en el marco de una comunidad de sentido. “La génesis de la mente humana no es dialógica –no es algo que cada persona logra por sí mismo-, sino dialógica.” (Taylor, 1995, pág. 299.). Según Taylor, necesitamos el reconocimiento de los demás para constituir nuestra propia identidad individual (y colectiva), es un error muy propio del pensamiento moderno representar a la persona construyendo su propia identidad y originalidad de forma aislada, independientemente de sus relaciones con otros significativos. Necesitamos de los otros, de su mirada y *reconocimiento* para construir nuestra propia identidad pues nuestra identidad personal “depende decisivamente de mis relaciones dialógicas con los demás” (Taylor, 1995, pág 301). Se da así una conexión básica entre identidad, (mi identidad), autenticidad (mi autenticidad) y reconocimiento, (el reconocimiento que obtengo de los demás). Es en este sentido que la corriente comunitaria reivindica el reconocimiento político de los diferentes grupos culturales minoritarios que componen una sociedad: el reconocimiento de su diferencia e igual valor (al menos en principio). Y el derecho a participar en pie de igualdad en el espacio público.

Pues si no se reconoce de manera significativa la comunidad de la que una persona forma parte y la constituye, esa forma de vida, en principio tan valiosa como la forma de vida de la comunidad predominante en una sociedad, puede desaparecer y el horizonte de sentido de esa persona desaparecer con ella, por lo que si no se reconocen políticamente las diversas comunidades que conforman una sociedad plural y no se reconocen derechos diferenciados para ellas, estaríamos vulnerando un derecho fundamental para las sociedades modernas: el derecho a la libertad e igual dignidad de

⁹ Este ideal va unido a lo que Taylor denomina “principio de originalidad” que es el reconocer que “cada una de nuestras voces tiene algo único que decir” (Taylor, 1995, pág. 297)

los ciudadanos, que sólo se realiza en el marco de sentido que proporciona la comunidad de pertenencia.

Por tanto, el ideal de autenticidad requiere, para Taylor, del reconocimiento político de estas comunidades definitorias de la identidad de las personas. Este ideal de autenticidad se sustenta sobre dos pilares o principios que en principio podrían parecer contradictorios pero que se necesitan mutuamente: a) el principio de la dignidad igualitaria; que establece una serie derechos iguales y universales y b) el principio del reconocimiento de la diferencia, que afirma la especificidad y originalidad de toda identidad, individual o colectiva, pero que exige el mismo grado de reconocimiento político para todas.

Así, según Taylor, este ideal de autenticidad mostraría la artificialidad del conflicto entre comunitarismo y liberalismo. Pues ni habría que sostener una posición liberal extrema, excesivamente obcecada con los derechos individuales, ni una posición comunitaria obsesionada con la exclusividad de derechos colectivos. La forma de liberalismo que propone Taylor (“liberalismo 2”) sería un punto intermedio entre estas dos posturas extremas pues al mismo tiempo que permitiría una forma de organización política que reconociese derechos individuales (“liberalismo 1”) estaría en condición de reconocer derechos a las diferentes comunidades y horizontes de sentido posibilitando, así, la pervivencia y desarrollo de estas igualmente valiosas (al menos a priori) formas de vida. El “liberalismo 2” no supondría ni una identificación absoluta con valores políticos supuestamente neutrales¹⁰ ni una identificación fundamentalista con determinadas ideas de bien, si no que representa un intento de solución de compromiso.

Que una sociedad llegue a reconocer la diferencia requiere que se comparta algo más que una idea de lo justo (Rawls) o un punto de vista moral (Habermas), lo que necesitamos es compartir una determinada idea de bien; que compartamos ese ideal de

¹⁰ Para Taylor y para los comunitaristas en general no es cierto que haya o pueda haber valores puramente neutrales, pues todos adquieren sentido dentro de un determinado marco de referencia que les da sentido. Como tampoco consideran cierto que pueda haber una ética puramente procedimental-universal, sin contenido alguno.

autenticidad que hace que queramos que toda persona y comunidad pueda expresar su verdadero ser y originalidad. Es compartir ese ideal el que puede mantener unida a una sociedad, de lo contrario, las sociedades plurales del siglo XXI caen en el riesgo de fragmentarse¹¹.

Los derechos colectivos o de grupo también son la base de la ciudadanía multicultural que nos propone *Kymlicka* (1995a-b). Éstos, los derechos grupales, según este autor, son tan necesarios como los derechos individuales para el buen desarrollo y cohesión interna de una sociedad plural. Pues, entiende, no hay ninguna contradicción necesaria entre derechos individuales (universalizables) y derechos colectivos (particulares-diferenciados) sino todo lo contrario; se necesitan mutuamente para mantener el buen ritmo y armonía social. Es más, afirma, es precisamente el reconocimiento de estos derechos diferenciados lo que finalmente vincula (“vínculos que unen”¹²) entre sí a los distintos grupos culturales de sociedades multiculturales que de otra forma caerían en el riesgo de entrar en conflictos internos y/o de fragmentarse. Ahora bien, habría que distinguir dos formas de *ciudadanía diferenciada*: por una parte a) los derechos de representación y los derechos poliétnicos y, por otra, b) los derechos de autogobierno, pues son sólo estos últimos los que podrían representar una amenaza a la cohesión social y a los que habría que atender con especial precaución, pero no los otros. (Kymlicka, 1995b)

Así, no sólo el reconocimiento de estos derechos no tiene porqué suponer la quiebra de la unión social de un Estado multinacional o multicultural, sino que sería la única forma de asegurarla y de mantener la igualdad, libertad y cooperación pacífica entre los ciudadanos, pues los derechos individuales solos no consiguen “proteger las minorías culturales y (de) regular los conflictos potenciales entre las culturas

¹¹ La cohesión social y el sentimiento de pertenencia son factores muy importantes dentro de la corriente comunitarista.

¹² No hay ninguna contradicción entre derechos individuales-universales y derechos colectivos-particulares como suponen muchos liberales. Es más, afirma, es precisamente el reconocimiento de estos derechos diferenciados lo que *vincula* entre sí a los distintos grupos dentro de las sociedades multiculturales de la actualidad. Ahora bien, habría que distinguir dos formas de ciudadanía diferenciada: por una parte los derechos de representación y los derechos poliétnicos y, por otra, los derechos de autogobierno, pues son sólo estos últimos los que representan un reto a la cohesión social. (Kymlicka, 1995b)

mayoritarias y las minoritarias.” (Kymlicka, 1995a, pág 14.) Por eso ambos tipos de derechos se necesitan y complementan mutuamente. Si los derechos individuales son el marco en el que tendrían que inscribirse los derechos colectivos, pues el límite es siempre la libertad individual; la igual dignidad de todos los ciudadanos y los valores democráticos. Los derechos colectivos serían el marco que aseguraría la cohesión social y convivencia pacífica entre los diferentes grupos culturales. Pues el simple hecho de compartir una serie de valores políticos no asegura que dos grupos sociales quieran llevar a cabo esos principios de forma conjunta y no más bien separadamente. Como explica Kymlicka, “el hecho de que se compartan los mismos valores no explica, por sí mismo, si es mejor que en esa parte del mundo haya un Estado o dos” (Kymlicka, 1995b, pág 256.) “El que dos grupos nacionales compartan los mismos valores o principios de justicia no les da necesariamente ninguna razón de peso para unirse (o para seguir unidos), ni para seguir siendo (o convertirse en) dos países separados.” (Kymlicka, 1995b, pág. 257.) Con un ejemplo similar al que pone Kymlicka: el hecho de que norteamericanos e ingleses compartan los mismos principios políticos no significa que los norteamericanos vayan a lamentar la guerra de independencia que los constituyó como nación. Compartir los mismos valores políticos no implica necesariamente ni asegura la unidad social. Tampoco la “diversidad profunda”¹³ de la que habla Taylor (1991)¹⁴, garantizaría la unidad social, “a menos que los ciudadanos la valoren por sí misma, y quieran vivir en un país con diversas formas de pertenencia cultural y política.” (Kymlicka, 1995b, pág 261.). Sólo una identidad compartida explicaría y aseguraría la unidad social. La identidad refleja un sentimiento de solidaridad que “deriva de la historia, de la lengua y, tal vez, de la religión común” (Kymlicka, 1995b, pág 257.)¹⁵ pero que también se puede construir (“artificialmente”) y enseñar de la manera que lo han hecho los EE.UU.: transmitiendo “la veneración de

¹³ La diversidad profunda contempla la posibilidad de que no todas las personas tengan siquiera la misma forma de pertenecer a la figura política más amplia que es el Estado. Según Taylor, el reconocimiento de esta diversidad profunda sería una condición necesaria de la cohesión social pero quizá no una condición suficiente.

¹⁴ “Este tipo de diversidad profunda es la única forma a partir de la cual se puede construir un Estado poliétnico y multicultural unido”, según Taylor (Kymlicka, 1995b, pág. 260.).

¹⁵ Y en la nota 12 de la misma página afirma, siguiendo a Paris (1991) [Nota: lamento no haber encontrado la referencia bibliográfica de esta obra de Paris.] que “la unidad social se fundamenta en creencias compartidas sobre las virtudes “sólidas” apropiadas para prácticas muy específicas y localizadas.” (Kymlicka, 1995b, pág 257.)

símbolos compartidos o de mitos históricos” (Kymlicka, 1995b, pág 258, nota 14.) de tal forma que se desarrolle el “orgullo y afecto” por la comunidad política.

Así, para Kymlicka, el reconocimiento de derechos colectivos sería un complemento necesario de los derechos individuales que reforzaría la cohesión social y profundizaría la democracia. Como él mismo expresa: “en un Estado multicultural, una teoría de la justicia omniabarcadora incluiría tanto derechos universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo, como determinados derechos diferenciados de grupo, es decir, un “estatus especial” para las culturas minoritarias.” (Kymlicka, 1995a, pág, 19.)

En conclusión podríamos decir que todos los comunitaristas en general mantienen que el reconocimiento de iguales derechos individuales para todos no es suficiente para que las diferentes comunidades que componen una sociedad moderna puedan subsistir y florecer y que la sociedad pueda mantenerse cohesionada y en armonía. Incluso, muchos comunitaristas afirman que los derechos de ciudadanía individuales, originalmente definidos por y para hombres blancos, no pueden dar respuesta a las necesidades específicas de los grupos minoritarios y a las exigencias¹⁶ de las sociedades multiculturales de la actualidad. Y mantienen que bajo la aparente neutralidad de esos derechos liberales, en realidad se está manteniendo una posición claramente favorecedora de los grupos mayoritarios y en el poder. Así, los objetivos de igualdad, libertad y democracia vendría sólo de la mano de un tipo de ciudadanía diferenciada (Taylor, 1995) o multicultural (Kymlicka, 1995a-b). Sólo la formulación de este tipo de ciudadanías reconoce y puede resolver la discriminación que algunas personas sufren por su pertenencia a ciertos grupos sociales discriminados o que tradicionalmente han sufrido graves desventajas.

¹⁶ Como la exigencia principal de evitar la fragmentación social.

Debates interesantes que podemos resaltar en relación a estos tres modelos:

El debate ética procedimental vs. ética sustantiva: la primacía dada a la idea de justicia sobre la idea de bien o viceversa, divide a liberales y republicanos por un lado, y a comunitaristas por otro. Tanto Rawls como Habermas rechazan que a nivel institucional y político pueda afirmarse una concepción sobre la vida buena pues el Estado ha que mantenerse al margen de estas consideraciones y no inmiscuirse en la vida privada de cada cual e imponerle su propia idea de la vida buena. En este sentido, mantienen la necesidad de un Estado neutral respecto a los diferentes versiones de lo bueno que pueden tener los ciudadanos. Los comunitaristas, en cambio, sostienen que la idea de bien es inseparable de la idea de justicia, que la neutralidad del Estado es imposible, que siempre se está manteniendo una idea de bien determinada. Por lo que, argumentan, todo procedimiento aparentemente neutral no hace sino reflejar una determinada concepción de la vida buena, que puede llegar a discriminar (si no se reconocen los derechos colectivos necesarios) a las comunidades sociales que no la compartan.

El debate política “indiferenciada-universalista” vs. política de la diferencia separa también a republicanos y liberales de los comunitaristas. Pues mientras los primeros defienden una política “indiferenciada o de la neutralidad” a través del reconocimiento exclusivo de derechos individuales, los comunitaristas añaden a estos derechos los derechos colectivos diferenciales en función del grupo que serían los que, según ellos, garantizarían una sociedad más cohesionada e igualitaria (en términos de estatus).

Las ideas de pluralismo razonable y de cosmovisiones razonables serían suficientes, según liberales y republicanos, para garantizar esa cohesión social que los comunitaristas ven peligrar en democracias multiculturales.

El debate ciudadanía pasiva vs ciudadanía activa. El mayor o menor énfasis que ponen unos y otros en una vida política participativa divide también las posiciones. Por

un lado, muchos liberales, siguiendo la estela de Marshall¹⁷, entienden la ciudadanía primariamente como un estatus legal (más que un estatus político o identitario), como una ciudadanía que disfruta de iguales libertades básicas y sobre la que no se puede imponer una forma de vida activamente política. La vida política sólo se contemplaría como un medio para alcanzar y garantizar estas libertades básicas, y no como un fin en sí mismo. En cambio, comunitaristas¹⁸ y republicanos parecen converger en un tipo de ciudadanía activa. Pues, una vida políticamente activa podría reforzar los vínculos sociales-afectivos (comunitaristas, especialmente) y promover la autonomía pública necesaria para la autonomía privada (Habermas). En este sentido, los derechos de comunicación (sin dominación), libertad de pensamiento y participación política son prioritarios para una ciudadanía activa, pues los derechos fundamentales de libertad (libertad negativa) son insuficientes para mantener una democracia multicultural. Por supuesto, son pocos los que mantienen hoy en día una posición “pasiva” extrema, en general se admite la necesidad de una ciudadanía activa que refuerce y vigorice las democracias contemporáneas. De hecho, el Consejo de Europa promociona un modelo de ciudadanía activa y responsable.

Ciudadanía de la Unión:

Desde que el Tratado de la Unión Europea¹⁹ (TUE) (Maastricht ,1992) estableciera el concepto de ciudadanía europea²⁰ se ha avanzado significativamente en el proceso de integración europea y se ha roto con la concepción tradicional de ciudadanía que siempre se había considerado ligada en exclusiva al Estado-nacional (Rostek y Davies, 2006, pág. 3).

¹⁸ Según Kymlicka y Norman (1994), una de las críticas esenciales a esta concepción pasiva de la ciudadanía “se centra en la necesidad de complementar (o sustituir) la aceptación pasiva de los derechos de ciudadanía con el ejercicio activo de las responsabilidades y virtudes ciudadanas (entre las que se incluyen la autosuficiencia económica, la participación política e incluso la civilidad).” “Si faltan ciudadanos que posean estas cualidades, las democracias se vuelven difíciles de gobernar e incluso inestables. Como observa Habermas, “las instituciones de la libertad constitucional no son más valiosas que lo que la ciudadanía haga de ellas” (Habermas, 1992, pág. 7).”

¹⁹ También llamado “Tratado de Maastricht”.

²⁰ Como ya indicamos en la primera página del trabajo, el artículo 17 del Tratado dispone que: “será ciudadano de la Unión toda persona que ostente la nacionalidad de un Estado miembro.”

En este sentido, Zapata-Barrero (2003, pág. 175) habla de la amenaza que este nuevo concepto de ciudadanía (que entenderemos a partir de este momento, un tanto atrevidamente, como “ciudadanía transnacional”²¹) supone a la “*Santísima Trinidad*”, esto es, al *vínculo sagrado* entre Estado-Nación-y -Ciudadanía, que ha caracterizado hasta ahora a nuestras democracias liberales europeas. Bajo esta concepción tradicional, es el Estado quien tiene *necesariamente* la potestad exclusiva de decidir quién es ciudadano y quién no lo es dentro del territorio estatal. Y la nación la entidad simbólica que vincularía necesariamente el territorio estatal con la ciudadanía creando la lealtad y cohesión social necesaria para que el vínculo entre Estado y ciudadanía se mantenga imperturbable a lo largo del tiempo

El proceso de construcción de la Unión Europea y de una ciudadanía de la Unión sería uno de los contextos de multiculturalidad, según Zapata-Barrero (2003, pág. 194), que cuestionaría esta vinculación necesaria entre Estado, Nación y Ciudadanía. En el contexto de la Unión Europea se darían múltiples nacionalidades, múltiples Estados y una única ciudadanía por lo que el lenguaje predominante en la UE sería el de la transnacionalidad, que es un lenguaje que impide la fácil reproducción del esquema de la *santísima Trinidad* al supranivel de la UE. La ciudadanía europea transnacional sería así el “resultado de la interacción de las diferentes tradiciones nacionales de cada uno de los Estados Miembros” (Zapata-Barrero, 2003). Una ciudadanía que traspasaría los límites del Estado-Nación pues englobaría e integraría tanto lo local como lo nacional.

Habermas (2001) está entre los pensadores que dispuestos a aceptar la disolución de este *vínculo sagrado* (Zapata-Barrero, 2003) por cuanto considera que no es sólo posible, sino incluso necesaria por razones pragmáticas que la distinción ciudadanía-nación-estado sea efectiva y no sólo conceptual. Como veremos con más detenimiento y como ya hemos esbozado, lo importante es compartir una serie de valores universales,

²¹ Mannitz (2002, pág. 10) menciona a Bogdandy (Bogdandy, 1993) para afirmar que el término ‘transnacional’ no se reduce a designar de forma genérica los conceptos de ‘supranacionalidad’ e ‘internacionalidad’ si no que designa un concepto nuevo que surge de combinar ambos términos. En este caso, la UE y la ciudadanía de la Unión no serían, pues, entidades supranacionales ni internacionales, si no transnacionales.

una misma *cultura política* (expresada en principios universales y constitucionales²²) y no una cultura o forma de vida particular. Por lo que la ciudadanía no habría que tener que constituirse en virtud de una entidad nacional particular, sino en virtud de unos principios democráticos comunes. Autores comunitaristas como Kymlicka estarían poco dispuestos a aceptar una postura transnacionalista²³ de este tipo pues, como hemos visto, compartir una serie de valores político-universales no es suficiente para mantener unida o unir a una comunidad política.

Podríamos aventurarnos a afirmar, siguiendo en parte el modelo comunitarista, que este tipo de ciudadanía europea transnacional necesitaría también apoyarse en una *identidad europea*²⁴ que se afirmara en la pertenencia múltiple a identidades cívicas en diferentes niveles. Lo que Marín llama “modelo de la múltiple pertenencia” (Marín, 2002, pág. 85). Según Marín, este modelo de construcción de identidad europea subraya la necesidad de tener en cuenta el multiculturalismo étnico y nacional que caracteriza Europa. Una unidad que va más allá de una nación y que se caracterizaría por lo que Gómez-Chacón (2002, pág. 181) llama, siguiendo a Camilleri (1997), identidad crítica y no identidad fusional. Pues, mientras que la identidad crítica sería un tipo de identificación “abierta y más o menos reflexiva”, la identidad fusional sería irreflexiva, cerrada y cuasi-absoluta.

²² Según Habermas, adoptar una constitución europea tendría un “efecto catalítico” (Habermas, 2001, pág. 16) sobre el proceso de construcción de una “mejor” Unión Europea (más democrática y capaz de sostener el Estado de Bienestar y nivel de vida que ha caracterizado a los países europeos desde la II Guerra Mundial). “No se trata de inventar nada, sino de conservar los grandes logros democráticos de los Estados-nación europeos, más allá de sus propios límites. Estos logros incluyen, no solo las garantías formales de los derechos civiles, sino niveles de bienestar social, educación y ocio que son la condición previa tanto de una autonomía privada real como de una ciudadanía democrática.” (Habermas, 2003, pág. 6.)

²³ No sabría decir cómo autores comunitarios estarían dispuestos a aceptar una “educación para la ciudadanía de la Unión”, por mucho que mantengan la importancia de una “educación para la ciudadanía (nacional)”.

²⁴ Hay que tener en cuenta que la misma creación de una ciudadanía de la Unión construye ya identidad europea, de hecho, uno de los motivos principales de crear una ciudadanía de la Unión, según Rostek y Davies (2006, pág. 6) fue la de formar una base sólida para la construcción de la identidad europea... Aunque el tener una ciudadanía compartida esté mostrando no ser una condición suficiente para crear identidad sí es cierto que la “ciudadanía europea se constituye en elemento de cohesión a partir del cual se fragua una identidad colectiva común que se superpone y que integra las distintas ciudadanía nacionales. Se crea así una ciudadanía supranacional, que congrega a las diversas ciudadanía estatales en un proyecto político común” (de Julios-Campuzano, 2003, pág. 13)

Sin embargo, Marín considera que este modelo de construcción de identidad europea (y por tanto también de ciudadanía) no es el modelo que potencia el Parlamento y Consejo Europeos, si no un modelo de “herencia cultural” (Marín, 2002, pág. 84.). Modelo que define la identidad europea en función de una herencia cultural común, de un substrato de civilización común e historia compartida. Y que, siguiendo el artículo de Marín (2002) es una postura objeto de múltiples críticas en tanto que muchos la tachan de esencialista, uniformadora y excluyente. Marín nos trae de ejemplo de estas críticas a Rea (1998), para quien esta forma de afirmar la identidad europea es incluso racista²⁵.

Según Rostek y Davies (2006) la creación de la nueva ciudadanía de la Unión se siente muy a menudo como una amenaza a la ciudadanía nacional, que muchos Estados-nacionales consideran “último bastión de la (su) soberanía” (Rostek y Davies, 2006, pág. 6). Y esto a pesar de la insistencia por parte de la Unión Europea en el carácter complementario y no substitutivo de la ciudadanía de la Unión y del hecho de que la ciudadanía de la Unión no incorpora ninguna nueva obligación a sus titulares. Como ya habíamos indicado; el artículo 17 del Tratado estipula que la ciudadanía de la Unión complementa y no reemplaza la ciudadanía nacional de los diferentes países miembros de la Unión. Y que es patrimonio exclusivo de los Estados Miembros decidir quién puede adquirir el estatus de ciudadano de la Unión y quién no, pues es sólo a través de la pertenencia como ciudadano a un Estado miembro como se consigue la ciudadanía de la Unión. (Un tema interesante es cómo estos Estados Miembros influyen mutuamente con sus respectivas legislaciones sobre ciudadanía e inmigración.)

Educación para la ciudadanía de la Unión

Como ya planteamos anteriormente, el Consejo de Europa promueve un modelo de ciudadanía activa y responsable. Pues se reconoce el carácter esencialmente frágil de la democracia, que se concibe como “un proceso dinámico” (Osler, A. & Starkey, H.,

²⁵ Un “nuevo racismo basado en la absolutización de la diferencia cultural” (Marín, 2002, pág. 84).

2005, pág 23²⁶) que necesita del compromiso activo de sus ciudadanos (ciudadanos informados y formados) para poder crear, recrear y mantener una sociedad democrática. “La participación es fundamental para fomentar y reforzar una cultura democrática basada en la sensibilización respecto a valores fundamentales compartidos – tales como los derechos humanos y las libertades, la igualdad a pesar de las diferencias y el Estado de Derecho– y el compromiso con ellos.” (O’shea, 2003, pág. 10). La democracia es “un proceso social donde actúan actores sociales que enriquecen esta forma de gobierno con experiencias y contenidos.” (Valdivieso, 2002, pág. 2.).

Según Rostek y Davies (2006), una de las tres²⁷ razones más importantes para introducir la ciudadanía de la Unión fue la de reducir el déficit democrático de la Unión Europea y, precisamente por ello, la titularidad de la ciudadanía europea no implica ningún tipo de obligación adicional, sino que sólo amplía derechos²⁸. Lo que no significa que no se puedan ir añadiendo posteriormente obligaciones al “concepto *dinámico* de la ciudadanía de la Unión” que tiene vocación expansiva (Rostek y Davies, 2006, págs. 6-7).

Y si el afianzamiento democrático de la Unión (y el buen funcionamiento y estabilidad de los sistemas democráticos en general) necesita de ciudadanos activos y responsables, el papel de la educación se hace fundamental. Pues se necesita una ciudadanía formada y capaz de participar activamente en la construcción democrática de la Europa Comunitaria. Una ciudadanía que tenga la capacidad de asumir la responsabilidad que implica participar en los procesos democráticos y, la habilidad,

²⁶ Punto donde mencionan la conocida tesis de Dewey (1916) de que “la democracia no es sólo un concepto abstracto, sino también un proceso dinámico”.

²⁷ Las otras dos razones fueron: (a) potenciar la libertad de movimientos dentro de la Unión y (b) formar una base para la construcción de la identidad europea. (Rostek y Davies, 2006, pág. 6)

²⁸ “a) El derecho a circular y residir libremente en el territorio de los Estados miembros de la Unión (art. 18 TCE); b) el derecho a ser elector y candidato en las elecciones municipales en el Estado de la Unión en el que se resida, derecho que se hace extensivo a las elecciones al Parlamento Europeo (art. 19, 1 TCE y art. 19, 2 TCE); c) el derecho a disfrutar de la protección diplomática y consular de las autoridades de cualquier Estado miembro de la Unión en terceros países, siempre que en ese país no esté representado el Estado del que sea nacional (art. 20, TCE); d) el derecho de petición ante el Parlamento Europeo y de reclamar ante el Defensor del Pueblo Europeo (art. 21, 1 TCE y art. 21, 2 TCE); e) el derecho a dirigirse a las instituciones europeas en cualquiera de las lenguas de la UE (art. 21, 3 TCE).” (Artículo 17 del Tratado constitutivo de la Comunidad Europea)

entre otras²⁹, de articular ámbitos diversos de identificación (local, nacional, transnacional) y valores democráticos como la libertad, el pluralismo político, “el respeto de la diversidad y los derechos humanos” (“Aprender y vivir la democracia”, 2005, pág. 2). La historia de Occidente nos muestra que la libertad y democracia no admite acomodos ni descuidos, la democracia es un proceso que se está haciendo, no es un estado ya garantizado.

Pero surge la cuestión: ¿dónde han de aprenderse estas habilidades y valores? Según Kymlicka y Norman (1994, pág. 23), varios son los teóricos liberales, republicanos y comunitarios que consideran que es el sistema educativo el que debe asumir predominantemente esta función y no dejarla libre en manos [de la *mano invisible*] del “mercado, la familia o las asociaciones de la sociedad civil” (Kymlicka y Norman, 1994, pág. 23). En muchos casos, a pesar de ciertas reticencias a una asignatura específica de “Educación para la ciudadanía”, esta materia se limitaría a hacer explícitos valores que ya se están transmitiendo de forma implícita³⁰ en las escuelas.

Las escuelas representan un punto de encuentro e interacción “entre generaciones y entre las esferas pública y privada” (Rostek y Davies, 2006, pág. 5). Son espacios primarios de socialización cuya función no tiene que reducirse a reproducir los modelos de sociedad clásicos (por ejemplo la trinidad Estado-nación-ciudadanía), sino que también puede tener una función transformadora de tal modo que se pueda ir profundizando en la democracia y constituyendo “desde abajo” una Europa fuertemente democrática, tolerante, igualitaria y libre.

²⁹ El informe a la UNESCO afirma que la educación a lo largo de la vida se ha de basar en cuatro pilares: aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir juntos y aprender a ser. (Delors, 1996, pág. 34)

³⁰ Esto es lo que se llama en pedagogía el “currículum oculto”. Mantenemos la posición de que la transmisión de valores es concomitante a la transmisión de contenidos. Pues ni hay saberes libres de valores ni valores libres de toda *razonabilidad*. El mismo hecho de considerar los saberes como puramente objetivo-neutrales es él mismo un valor, una creencia sobre la naturaleza misma del saber. En este sentido, hacer explícitos los valores que se están transmitiendo en las instituciones educativas sería una forma de traerlos a la luz y orientarlos hacia valores democráticos.

Surge también otra cuestión relevante: qué habría que transmitir o enseñar en esta nueva asignatura. Si conocimientos, valores y/o sentimientos identitarios. Y cuáles. Para intentar resolver a esta pregunta traeremos a colación posiciones liberales y republicanas como las de Habermas (1992), Rawls (1993) y Adela Cortina (1995). Los tres autores, desde distintos presupuestos procedimentalistas tratan de hallar principios de justicia universalizables que transmitir y no ideas particulares de bien. Así, y ahondando en lo ya expuesto respecto a estos dos autores, diremos que mientras que Rawls realiza una interpretación procedimental del imperativo categórico expresada en su *posición original* y en el *velo de la ignorancia*, Habermas realiza una interpretación dialógica del mismo imperativo. Mientras que Rawls da por sentado que todos tenemos ya un sentido del deber y de la justicia (condición trascendental), Habermas fundamenta este sentido de lo correcto en las condiciones pragmáticas de posibilidad de la comunicación. Aquí el dato de partida, el *a priori*, sería el lenguaje; el habla; la acción comunicativa. Pues todo acto de comunicación presupone ya y, a la vez, persigue un trasfondo de racionalidad dialógico-comunicativa y de comprensión intersubjetivas. Otra diferencia importante, como señala Adela Cortina (Cortina, 1995, pág. 57) es que mientras que Rawls procede desde la “«asunción ideal de rol» (ponerse en el lugar de otro)” para determinar principios de justicia, en la ética discursiva de Habermas son las propias personas afectadas quienes deliberan y deciden de forma unánime cuáles habrán de ser esos principios universalizables. “Por lo tanto, para que la norma sea correcta tienen que haber participado en el diálogo todos los afectados por ella, y se tendrá por correcta sólo cuando todos -y no los más poderosos o la mayoría- la acepten porque les parece que satisfacen intereses universalizables.” (Cortina, 1995, pág. 57). Así, mientras que con Rawls hablaríamos de negociaciones y pactos obedeciendo a una Razón subjetiva³¹ y estratégica, con Habermas estaríamos hablando de diálogo y acuerdo que son conceptos propios de una racionalidad intersubjetiva y comunicativa. (Cortina, 1995, pág. 57)

Desde una concepción rawlsiana los valores que habría que enseñar serían, por lo tanto, los principios de “justicia equitativa” resultado (ideal) de una negociación

³¹ En el sentido de no inter-subjetiva o solipsista, hasta cierto punto.

estratégica entre individuos libres e iguales que pactan, en una situación hipotética (“posición original”) en la que ignoran cuál es su situación de partida y cuál será el lugar y la parte que le ha de tocar vivir³², el tipo de normas de justicia y de convivencia que están dispuestos a aceptar razonablemente. En esta posición original de “velo de la ignorancia” cada uno adopta la estrategia de asegurarse para su vida la situación posible menos mala. Como Rawls menciona, este mecanismo es “un procedimiento razonable de construcción en el cual los agentes racionales equitativamente situados [...] seleccionan principios de justicia” (Rawls, 1993, pág. 25).

El principio de *justicia como equidad* quedaría así redactado: “todos los bienes sociales primarios -libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo- han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados.” (Rawls, [1971]1993, pág 341). De esta forma sería posible promover ciudadanos libres e iguales, a la vez que racionales y razonables, y que cooperasen en su sociedad a lo largo del tiempo.

Así, Rawls defiende una concepción “mínima” de educación para la ciudadanía, en la que sólo sería necesario transmitir estos valores y capacidades. Una educación no muy exigente en términos de civismo, pero que tiene la ventaja de ser compatible con un gran número de concepciones de bien dentro de una sociedad democrática y plural bien ordenada.

Desde una concepción *republicana*, esta educación “mínima” no es suficiente para el buen desarrollo democrático deliberativo de una sociedad plural. Aquí, los mínimos exigibles de educación serían los valores democráticos y de justicia propios de la *cultura política* de la que formamos parte y las habilidades de comunicación y autonomía de pensamiento necesarias para participar (*deliberativamente*) en la vida pública de esa sociedad. Lo necesario sería desarrollar y fortalecer una cultura política

³² Esta situación en la cual cada individuo ignora su situación es lo que Rawls denomina “velo de la ignorancia”.

común y ser capaces de transmitirla (transformarla-reforzarla) a través de una educación más exigente cívicamente.

Según Habermas, la *cultura política* de una sociedad, por ejemplo de la Unión Europea, sería la cultura que aparecería reflejada (idealmente) en la Constitución de la Unión y que constituye el “patriotismo constitucional” de una comunidad política: “patriotismo sin patria y (de una) Constitución sin Estado”³³. Un tipo de patriotismo que reemplazaría los nacionalismos de cada Estado miembro y que haría posible una ciudadanía transnacional aparte de las fronteras estatales e identidades nacionales que se enraizara en una constitución democrática más que en un Estado-nacional o en un territorio geográfico o en una tradición cultural particular. De esta forma, no caeríamos en el peligro de imponer una cultura particular mayoritaria sobre otras culturas minoritarias y podríamos vivir dentro de una misma comunidad política sin renunciar a la legítima multiculturalidad de Europa.

Estos principios universales son *universal concretos* en tanto que cada comunidad política particular va desarrollando a través del diálogo y, en este sentido, son muy importantes el aprendizaje y desarrollo de habilidades comunicativas, su propia interpretación concreta del significado de principios universales abstractos que sería la que veríamos reflejada en sus instituciones políticas y legales y conformaría su “cultura política”.

Adela Cortina (2000) sigue esta misma línea de pensamiento cuando habla de una especie de patriotismo enraizado en una determinada sociedad y hace su distinción entre ética de mínimos y ética de máximos.

Con todo, la relevancia de la transmisión de valores no resta importancia a la transmisión o fomento de sentimientos de pertenencia e identidad. Y las instituciones de la Unión no permanecen al margen de esta necesidad, como Ross (2002) expresa: “la Comisión quiere fomentar la ciudadanía por medio de compartir valores comunes y

³³ De Vega, P. pág. 1.

desarrollar un sentido de pertenencia a un área social y cultural común. (Esto) tiene que conseguir una comprensión amplia de ciudadanía, fundada en una solidaridad activa y una comprensión mutua de las diversidades culturales que constituyen la originalidad y riqueza de Europa.” (Ross, 2002, pág. 159). En este sentido, Osler (1997) insiste en que el sentimiento de pertenencia e identidad son esenciales en la educación para la ciudadanía, pues, como constata en su informe, los programas que no tienen en cuenta estos factores y se limitan a transmitir conocimientos tienen a fracasar en su objetivo de conseguir una ciudadanía activa y comprometida con el proyecto europeo.

La iniciativa “2005 Año Europeo de la Ciudadanía a través de la Educación”³⁴ del Consejo de Europa es una muestra de la gran importancia que están teniendo todas estas cuestiones para la construcción democrática de la UE. La educación para la ciudadanía de la Unión pretendería de esta forma reducir el déficit democrático de la Unión; acercar los ciudadanos a las instituciones de la Unión Europea; desarrollar una ciudadanía activa y responsable y; un sentimiento de pertenencia y solidaridad que garantizasen la cohesión europea y el Estado de derecho y bienestar europeos.

Por mucho que los países miembros de la Unión puedan no mantener un mismo modelo de ciudadanía, y por lo que hemos visto hay tres modelos fundamentalmente diferentes; sí parece posible, dada la urgencia, en principio asumida por todos, de constituir una ciudadanía que sea activa, llegar a un consenso *mínimo* que permita construir a nivel europeo una materia curricular con el nombre y contenido de “educación para la ciudadanía (europea)”.

Podríamos concluir con esta frase de Osler y Starkey (2005): “la UNESCO ha ratificado el consenso internacional que existe sobre la necesidad de que la educación

³⁴ Podemos destacar dos de los objetivos del “Año Europeo de la Ciudadanía a través de la Educación” que pueden resultarnos relevantes para nuestros propósitos: a) el objetivo de “contribuir al desarrollo de la ciudadanía y de la participación democráticas”; b) y el de “fomentar una “ciudadanía democrática y de los derechos humanos”. <http://www.educacionciudadania.mec.es/>
“Uno de los objetivos fundamentales de la Educación para la Ciudadanía Democrática es la promoción de una cultura democrática, respetuosa de los derechos humanos, una cultura que permita a las personas desarrollar el proyecto colectivo de crear comunidades. Para ello, intenta reforzar la cohesión social, la comprensión mutua y la solidaridad.” (O’shea, 2003, pág. 10).

para la ciudadanía proporcione a los jóvenes las habilidades y actitudes para llegar a ser autónomos” y que puedan llegar a “vivir juntos respetando la diversidad cultural y social” y “resolver los conflictos de forma pacífica”. (Osler y Starkey, 2005, pág. 5. Traducción propia)

Bibliografía:

- Bartolomé Pina, M. (2001) “Construyendo la ciudadanía europea: modelos, programas e iniciativas” en la Décima Conferencia Mundial de Pedagogía de la diversidad: creando una cultura de Paz. <http://www.uv.es/soespe/Bartolome.htm>
- Bauböck, R. (2006) “¿Quiénes son los ciudadanos de Europa?” En internet: <http://eurozine.com/pdf/2006-12-23-baubock-es.pdf>
- Blázquez, M.D. (1998): La ciudadanía de la Unión, Univ. de Valencia, Valencia.
- Bogdandy, A. von (1993): “Perfiles de la Europa integrada (Resultados de una investigación interdisciplinaria acerca del origen, la situación y las perspectivas de la integración europea)” Revista del Centro de Estudios Constitucionales, N°. 15, págs. 19-32.
- Camilleri, C. (1997) “Problématique de la construction d'une appartenance européenne”, en Tapia, C. (Dir.) *Dynamiques et transitions en Europe, Approche pluridisciplinaire*, Berne, P. Lang, Euroclio
- Cortina, A. (1995): "La educación del hombre y del ciudadano". Revista Iberoamericana de Educación. N° 7 págs. 41-63.
<http://www.rieoei.org/oeivirt/rie07a02.pdf>
- Cortina, A. (2000) *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid, Tecnos.
- Delors, J. (1996). “La educación encierra un tesoro”. Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la educación para el siglo XXI: Santillana-UNESCO. Barcelona.
http://www.unesco.org/education/pdf/DELORS_S.PDF
- Dewey, J. (1916). *Democracia y Educación: una introducción a la Filosofía de la Educación*. Madrid: Morata, 1995.
- Dunkerly, D. (2002): *Changing Europe: Identities, Nations and Citizens*, Routledge, London.
- Fernández Sola, N.: *Unión Europea y Derechos Fundamentales en perspectiva constitucional*. Dykinson, Madrid, 2004.
- Flores, I. (1999) “El liberalismo igualitario de John Rawls” Cuestiones constitucionales: revista mexicana de derecho constitucional, N° 1, págs. 85-122.
(<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=646125>)
- Georgi, Viola B. (2005): “Models of Citizenship” NECE (Networking European Citizenship Education), Saarbrücken.

- Gómez-Chacón, I. M^a. (2002): “¿Qué nos hace europeos? La construcción de la identidad en el marco escolar” En Inés María Gómez-Chacón (ed.) *Identidad Europea. Individuo, Grupo, Sociedad*. Ed. Deusto. Bilbao.
- Habermas, J. (2001): “Por qué Europa necesita una constitución” *New Left Review*, versión en español, Madrid, 2003.
<http://newleftreview.org/?getpdf=NLR24501&lang=es>
- Habermas, J. (1992): “Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”, *Praxis International*, n° 12. págs. 1-19.
- Habermas, J. (), “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho.” En *La Inclusión del Otro, Estudios de Teoría Política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Julios-Campuzano, A. De (2003): “La Paradoja de la Ciudadanía. Inmigración y Derechos en un Mundo Globalizado”. En: Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho, N°. 7. (<http://www.uv.es/CEFD/7/dejulios.doc>)
- Kymlicka, W. (1995a) “Introducción” en *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996. (págs. 13-23)
- Kymlicka, W. (1995b) “los vínculos que unen” en *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1996. (Capítulo 9, págs. 239-263)
- Kymlicka, W. y Norman, W. (1994): “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”. En *Ágora*, N°. 7, 1997. págs. 5-42.
- Leuprecht, P. (Consejo de Europa - 1999). “¿Qué educación secundaria para una Europa en transformación? Tendencias, retos y perspectivas”. Ministerio de Educación y Cultura. Madrid.
- Mannitz, S. (2002): “Does transnationalisation matter in nation-state school education?” en: Ali Rogers (Hg.), *Transnational Communities Working Paper Series*, University of Oxford.
www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Mannitz.pdf
- Marín, M.A. (2002): “La dimensión europea de la educación”. En I. M^a Gómez-Chacón (ed.) *Identidad Europea. Individuo, Grupo, Sociedad*. Ed. Deusto. Bilbao.
- Marshall, T.H., (1949) *Ciudadanía y clases social* (y Tom Bottomore: “Ciudadanía y clase social, cuarenta años después”), Alianza, Madrid 1998.
- O’Shea, K. (2003) “Glosario de términos de la educación para la ciudadanía democrática” Consejo de Europa, Estrasburgo.
http://www.educacionciudadania.mec.es/pdf/EDC_Glossary_Es.pdf
- Osler, A. (1997): “The contribution of Community action programmes in the fields of education, training and youth to the development of citizenship with a European dimension. Final Synthesis report: August.
- Osler, A & Starkey, H (2005): “Education for Democratic Citizenship: a review of research, policy and practice 1995-2005” BERA Academic Review
<http://www.bera.ac.uk/pdfs/OslerStarkeyBERAReview2005.pdf>
- Rawls, J. (1993): “El derecho de gentes” en Isegoría, n° 16, 1997, págs. 5-36
- Rawls, J. (1971) *Teoría de la justicia*, FCE, México. 1993, págs. 340-341.
- Ross, A. (2002): “Dilemas y tareas en la formación de profesionales de la educación en el contexto de ciudadanía e identidad europea”. En I. M^a Gómez-Chacón (ed.) *Identidad Europea. Individuo, Grupo, Sociedad*. Ed. Deusto. Bilbao.

- Rostek, K.; Davies, G. (2006): "The impact of Union citizenship on national citizenship policies" European Integration online Papers (EIoP), vol. 10, págs. 1-54.
<http://eiop.or.at/eiop/pdf/2006-005.pdf>
- Taylor, Ch. (1995) "La Política del Reconocimiento". En *Argumentos Filosóficos Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. ed. Paidós, Madrid.1997.
- Valdivieso, P. (2002): "Capital social y educación ciudadana en justicia – perspectiva chilena" parte integral del proyecto FONDECYT, "Ética Política", en:
<http://www.redinter.org/docs/CapSocial%20Justicia%20OSC.pdf>
- Vega, P. De, (199?): "¿Patriotismo constitucional?" En internet:
<http://www.esi2.us.es/~mbilbao/pdf/vega.pdf>
- Zapata-Barrero, R. (2003) "La ciudadanía en contextos de multiculturalidad: procesos de cambios de paradigmas" *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* N° 37, págs. 173-200.