

CRÍTICAS

A propósito de DAVID DYZENHAUS, *Legality and Legitimacy*, Carl Schmitt, Hans Kelsen, and Hermann Heller in Weimar, Clarendon Press, Oxford. 1997.

He aquí un libro en el que los descendientes de la víctimas intentan comprender el origen de su desgracia. Dyzenhaus, nieto de un hombre de leyes judío-polaco, asesinado por la policía nazi en Parlmiry, Varsovia, se aproxima a los días finales de la República de Weimar y elabora un claro y contundente argumento para dejar claro hasta qué punto la filosofía del derecho y la teoría del Estado son armas polémicas cargadas de consecuencias en los momentos en que las sociedades entran en crisis. De ahí que la tesis metodológica del libro venga a decir que las teorías se comprenden mejor cuando se analizan entretajadas con las posiciones políticas que los juristas defienden en tanto aliados de actores reales e históricos. Los conceptos jurídicos, como los políticos, son índices y factores. Este modelo metodológico, que para los lectores de RES PUBLICA no es en absoluto ajeno, ha sido elaborado desde la teoría del derecho por Harald J. Berman, quien lo llama «integrative Jurisprudence» porque aspira a interconectar la política, la teoría moral y la historia con los modelos de la filosofía legal y política. En sí mismo, este modelo viene a capturar el complejo núcleo teórico de las ciencias sociales y políticas, tal y como lo elaboró Max Weber. Como dice en los reconocimientos el autor, «en mis primeros años de universidad partí de discutir los temas que exploré con mi padre, Alexander Dyzenhaus. Nuestro punto central era el significado de Max Weber; con Karl Jaspers, mi padre creía que Max Weber podría ser considerado como el único filósofo que comprendió la posibilidad del ‘espíritu’ en un siglo de confusión y de relativismo. Puesto que la creencia de mi padre se forma a partir de la experiencia personal que incluía el *ghetto* de Varsovia y los terrores de la vida de un judío en un ciudad hostil, yo siempre lo tomé con seriedad. Continuamos nuestra discusión hasta su muerte en 1990» (p. XIII). Sin ninguna duda, este libro puede entenderse como una continuación de esta discusión.

El punto de partida del libro confiesa su mínima simpatía por Schmitt, su escasa simpatía por Kelsen, y su apuesta por Heller. Esta posición es muy bien venida en RES PUBLICA, como sin duda reconocen sus lectores. Aquí compartimos las tesis de Dyzenhaus, en el sentido de que Schmitt tiene que

ser tomado en serio como crítico del liberalismo, como lo ha reconocido John P. McCormick, en un libro del que pronto daremos cuenta, aunque sus posiciones substantivas tengan que ser expresamente rechazadas; también estamos de acuerdo en que el positivismo es un serio obstáculo a una práctica legal saludable; por último, reconocemos que nuestras simpatías científicas y políticas se inclinan más hacia Hermann Heller, sin que podamos recibir con la misma aceptación todas sus doctrinas. En todo caso, puesto que el libro de Dyzenhaus quiere dar cuenta de las conexiones entre filosofía política y filosofía jurídica, y entre su teoría y su práctica, Hermann Heller representa el más completo caso de una teoría política democrática al servicio de una política igualmente democrática.

Esta conexión entre ley y política, entre teoría y práctica (p. 5), en el fondo se despliega en las relaciones entre legalidad y legitimidad. En este sentido, nuestros tres autores representan otras tantas formas de relacionar ambos conceptos. Para Kelsen, lo legal siempre es lo legítimo políticamente hablando. Para Schmitt, lo legítimo desde un punto de vista político, entendido como expresión de una comunidad política existencialmente comprometida, está siempre por encima de lo legal; y para Hermann Heller, por encima de lo legal, y como criterio de lo legítimo, no está la expresión gratuita de una comunidad política, sino la atención a una serie de principios éticos y políticos, fuente de legitimidad frente a todo poder positivo. Al menos, estas son las posiciones que reconoce el autor en el año 1932, cuando el *Reichpräsident* Hindenburg, ateniéndose al artículo 48 de la Constitución de Weimar, emitió el decreto de 20 de julio destinado a restaurar el orden y la seguridad en el territorio de Prusia, conocido como «Golpe de estado de Prusia», por cuanto se declaraba al Canciller del Reich, Franz von Papen, comisario de Prusia y, por tanto, desalojaba del poder a la SPD gobernante. No insistiremos en estos hechos ni en su significado. Lo relevante es que los socialdemócratas acudieron a la *Staatsgerichtshof*, la corte suprema encargada de resolver las disputas entre los estados y el gobierno federal.

Pues bien, nuestros tres juristas tomaron posiciones frente a este caso jurídico. Dyzenhaus analiza la coherencia y la relevancia de sus posiciones jurídicas a la luz de su actuación en defensa de las diferentes causas políticas. Schmitt defendió al gobierno, pues era amigo y consejero legal de Schleicher; Heller defendió a los parlamentarios socialistas prusianos en su causa. Kelsen, por entonces decano de la facultad de leyes de la universidad de Colonia, polemizó con informes contra Schmitt, quien defendía que el Presidente era el verdadero guardián de la Constitución de Weimar. Schmitt ganó porque la corte aceptó su posición en el juicio y declaró constitucional el decreto de Hindenburg.

Dyzenhaus conoce naturalmente el antecedente weberiano de estas ideas schmittianas. Su reconstrucción, procedente del libro de A. Scaff¹, recuerda permanentemente, sin embargo, que estos poderes presidenciales, basados en la ética de la convicción, estaban siempre combinados con las responsabilidades parlamentarias del Presidente. Adela Cortina no es desde luego la fundadora de esta síntesis de la ética de la responsabilidad y de la convicción como quiere defender ante una audiencia de malinformados. Pero esto es lo de menos. Más importante es que las previsiones weberianas no se cumplieron en Weimar, y que por no cumplirse, dieron lugar a las teorías de Schmitt. Weimar dio prioridad al Parlamento, pero hizo dos cosas más: impidió que el Parlamento fuese políticamente activo y constructivo y dotó de tales poderes al Presidente que podía destruir la propia viabilidad del Parlamento. Una vez establecida esta normativa constitucional contradictoria, incoherente, sólo cabían posiciones excluyentes, que rompían la compleja posición weberiana. «Veremos —dice Dyzenhaus— que Schmitt y Kelsen pueden ser comprendidos como si adoptaran una de las dos éticas de Weber, excluyendo la otra. Kelsen desarrolló una teoría de la ley como un sistema de ley positiva que contiene los poderes políticos del Estado. Así expresa la idea de una ética de la responsabilidad que flota libre de cualquier fin políticamente sustantivo. Schmitt, por el contrario, arguye a favor de una ética de convicción pura y de voluntad ejecutiva, sin coacción alguna de cualquier tipo de reglas. La persona que expresa la convicción quiere en verdad ser un nuevo profeta». (p. 14). Sin embargo, en esta desconexión inorgánica de los aspectos de la oferta weberiana, Schmitt siempre llevaba las de ganar, porque podía interpretar la Constitución de Weimar, en su contradicción interna, como la última posibilidad del liberalismo de atar los poderes carismáticos libres del nuevo soberano-representante, el Presidente capaz de mantener unido a su pueblo, superior a los lazos formales de la legalidad parlamentaria. Por eso, Weimar tenía la ventaja de situar claramente la batalla de estos dos poderes, y además, de ser incapaz de resolverla mediante la propia ley.

Al final, los asesores de Schleicher utilizaron todos los resquicios legales para permitir que el Presidente usara el artículo 48 sin responsabilidad parlamentaria. Para esquivar todos los artículos que reclamaban cooperación entre ambas instancias, los asesores de Papen contemplaron la posibilidad de tomar medidas basadas en el artículo 48 durante el tiempo de disolución del Parlamento y ante un Canciller presidencial —para el que siempre había ocasión, dada la imposibilidad de que el Parlamento propusiera una moción de censura constructiva. En este caso, el Presidente podía tener poderes sin ningún

1 *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley, 1989, cap. 5.

control durante dos o tres meses. La única instancia real que quedaba en la República, con el Parlamento disuelto y el *Reichrat* poco operativo, era la *Staatsgerichtshof*, la corte constitucional, que obligaba con sus mandatos al Presidente. Por eso, Schmitt tuvo que discutir que esta corte fuera la verdadera protectora de la Constitución. Para cerrar su operación de desmontaje del Estado de derecho, tenía que conceder al Presidente la protección de la Constitución. De esta manera se concentraban todos los poderes sobre el Presidente, el viejo héroe inválido, en poder de una camarilla dirigida por el antiguo ayudante de Ludendorf, Kurt von Schleicher, quien contaba con la ayuda del propio hijo de Hindenburg. Un pequeño informe del clásico libro de Kolb da una indicación: «El parlamento se reunió en 1930 94 días, en 1931, 42 y en 1932, 13. En 1930 se aprobaron 98 leyes; en 1931, 34; en 1932, 5. Por el contrario, los decretos de emergencia fueron 5 en 1930, 44 en 1931 y 66 en 1932». El delicado equilibrio de poderes que Weber había diseñado en *Parlamento y Gobierno* no podía quebrarse de forma más evidente.

En este contexto, la polémica acerca de si la Corte Constitucional era el guardián de la Constitución, y de si el artículo 48 podía ser usado de tal manera que implicara una ilegalidad, una especie de golpe de Estado, eran las dos cuestiones decisivas para detener una conspiración jurídica contra la República que alentaba y canalizaba una conspiración política. La estrategia de la SPD fue, en este sentido, intentar poner límites al poder del Presidente desde la única instancia de la Corte Constitucional. Así, toda la estrategia política de los socialdemócratas pasaba por una defensa de la posición de Kelsen. La derrota jurídica fue así otra forma de cubrir una derrota política.

José Luis Villacañas Berlanga

A propósito de Michael Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, con un estudio introductorio de Rafael del Águila.

Debemos al autor de *Esferas de la Justicia* una de las más ricas aproximaciones teóricas al pluralismo contemporáneo. Más concreto e intuitivo que la general teoría de sistemas y subsistemas; más riguroso que la ensayística aproximación de Isaiah Berlin, el libro fundamental de Michel Walzer ha desplegado la senda del pensamiento weberiano, sin la desnuda inclinación hacia el politeísmo trágico de la *Zwischenbetrachtung*. En este sentido, cualquiera que pretenda argumentar desde el pluralismo ético, y desee desplegar una teoría de las diferentes esferas de acción, tendrá que frecuentar sus

páginas. Entre nosotros, y con posterioridad, Walzer ha publicado un *Tratado sobre la Tolerancia*, y este ensayo *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, que se ha traducido ahora como *Moralidad en el ámbito local e internacional*.

Una cita de Orwell ofrece no sólo la tesis central, sino la estrategia de análisis de la obra. «Hay un hombre delgado en el interior de cada hombre gordo», dice el novelista de 1984 y autor de *Homenaje a Cataluña*. De la misma manera, Walzer defiende que hay una moralidad tenue y universalista en el interior de cada moralidad densa y particularista (p. 32). La cuestión, por tanto, es que los hombres que realmente existen son los gordos, y las moralidades realmente existentes son las densas. El cosmopolitismo es sólo una dimensión delgada de la moral densa. El libro entonces dedica dos capítulos al minimalismo y dos al maximalismo moral. Veamos lo que puede significar cada uno de ellos.

El autor considera que la justicia distributiva, a la que dedicara su obra teórica más importante, es un ejemplo de maximalismo. Podemos identificar sus rasgos mediante un análisis de las condiciones que debe cumplir cualquier intervención en la producción de justicia distributiva. Así, no tiene sentido hablar de justicia distributiva al margen de los conflictos sociales reales, de las circunstancias concretas, de metas y bienes identificados por los colectivos sociales implicados y relativos a los significados sociales (p. 58) comprendidos, compartidos y de cuya distribución se siente la necesidad social. Esto ha sucedido en todas las sociedades, siendo lo específico de la nuestra que la justicia distributiva aspira a una igualdad compleja, en la que bienes diferentes son distribuidos entre grupos diferentes por gentes diferentes. Los bienes de nuestra sociedad son plurales, no forman monopolio ni concentración dominante y, por tanto, no se distribuyen en igualdad simple. El hecho de que no se aspire a la distribución de un solo bien, impone que no exista un único tipo de *clercs* que domine el proceso social completo. El hecho de que sean plurales los bienes a distribuir sugiere que el valor transcendental es tanto la pertenencia al grupo distributivo, como la autonomía para ordenar la distribución. De esta manera se pretende evitar las diferentes monocracias posibles: la de Dios, el dinero, el poder político, la cultura, etcétera.

Estas tesis eran conocidas ya en *Esferas de la Justicia*. La meta final del argumento es que «el individuo es tan diferenciado como la sociedad en la que participa» (p. 69). Frente al yo perfeccionista y tiránico, surge así un individuo distribuido, en el que la complejidad inspira al mismo tiempo una condición crítica, temas en los que ya había entrado Walzer en sus dos anteriores publicaciones, *Interpretation and Social Criticism* de 1987 y en *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, de un año más tarde. La tesis ahora dice que la crítica forma parte de la moral maximalista. No está, por tanto, a favor nuestro autor de la

crítica externa, derivada de una teoría general de corte filosófico, ni de una crítica universal, radicada en algún fundamento último de todos los desajustes sociales. Los críticos sociales, dice, trabajan en una agencia doméstica (p. 80) y su tarea es más bien interpretativa que teórica. En cierto modo, la crítica no necesita ser radical, ni heroica, sino que puede ser ordinaria y relativa al interior de las esferas de la vida cotidiana (p. 83). Frente a la pretensión del filósofo de ser el último crítico social, la crítica real no tiene pretensión diferente de la queja común de un participante en un juego. Así, el crítico forma parte de la moralidad máxima y no puede jugar sin la carga de comprensión y concreción de ésta.

Estos argumentos, brevemente expuestos, nos son conocidos. Lo que el libro promete, en todo caso, es ese momento en que de este hombre gordo surge el hombre delgado del minimalismo. La tesis en este punto dice que el procedimiento por el cual de lo gordo surge lo delgado no es el proceso de abstracción, de eliminación de detalles materiales, sino que brota «sólo en el curso de alguna crisis social o personal, o de una confrontación política» (p. 35). Entonces, el lenguaje de la moral se orienta hacia propósitos específicos y, entre ellos, se alza el de identificar el núcleo acerca del cual todos están hablando. Naturalmente, no se trata de hallar una especie de mandamiento común, una regla que no exprese ninguna cultura particular, sino que «regule los comportamientos de todo el mundo de una manera universalmente ventajosa o claramente correcta» (p. 39). No es este el propósito del minimalismo. Jamás aspira Walzer a que se produzca algo así como una moral mínima autónoma. Sólo cree que cada cultura moral máxima tiene sus propias estrategias de reconocimiento de aquellos valores propios que comparte con cualquier sociedad humana. El dualismo no es entre ética máxima y ética mínima, como conjuntos autónomos de reglas. Esta es la simplista visión de las cosas que se ha hecho común entre nosotros a partir del libro de Adela Cortina. La posición de Walzer es que en toda cultura moral maximalista, cuando se juzga una crisis de otra sociedad, se identifican una serie de puntos en los que surge una relación en términos de solidaridad estrictamente humana. El dualismo se produce en el seno de toda sociedad: universal porque humana y particular en tanto sociedad. El minimalismo es eso que se dice toda sociedad concreta en la medida en que se ve meramente humana. Al hacerlo, no puede sino reivindicar la totalidad de su moralidad: la amplia y aquella dimensión de la amplia que es delgada. También se expresa el maximalismo en el minimalismo. Lejos de hallar el minimalismo abandonando nuestro maximalismo, sólo llegamos a alcanzarlo internándonos a su través. Por ejemplo, es muy probable que nuestro minimalismo se exprese en lenguaje de derechos, que es justo la expresión preferida de nuestro maximalismo. Pero con el minimalismo no nos referimos a reglas exclusivamente válidas para nosotros, sino pa-

ra toda sociedad humana, e identifica aquellos agravios y males sociales que entendemos que nadie tiene por qué soportar. Para ello, esos males tienen que ser también tales para las sociedades ajenas con las que nos disponemos solidariamente. En cierto modo podemos decir que el minimalismo es un acuerdo en el juicio moral acerca del bien y del mal entre dos culturas maximalistas o, como dice Walzer en su mejor formulación, es «producto del mutuo reconocimiento entre los protagonistas de diferentes culturas morales completamente desarrolladas» (p. 49).

Walzer ha insistido en que el minimalismo no es una moralidad neutral ni neutra. Expresa las maneras en que un maximalismo se muestra dispuesto a abrirse internamente a una solidaridad con el otro. Esta solidaridad se presenta en cierto trecho —«por cierto rato»— como incondicional, pero comprende que tan pronto se quiera dar soluciones positivas al conflicto, se muestra dispuesto a iniciar el camino de la separación (p. 43). En ese sentido, el minimalismo se muestra dispuesto a ayudar a que los problemas, agravios y daños, que ninguna sociedad humana tienen por qué soportar, sean resueltos por la propia autonomía de esa sociedad. Para esas soluciones, la sociedad afectada deberá encontrar en su crítica inmanente y maximalista sus propias recetas. Parece entonces que el minimalismo concede autonomía a cualquier sociedad para resolver los problemas y crisis. Esto es cierto. Sin embargo, Walzer alerta contra el peligro de que entendamos que todas las sociedades humanas ejerzan esa autonomía maximalista con los mismos procedimientos deliberativos y argumentativos con los que nosotros entendemos la crítica interna. El procedimentalismo —esta es la tesis de Walzer y con ella se distancia de Habermas— no es minimalista. La ética discursiva y las elaboradas formas ideales de habla constituyen formas de vida maximalistas (pp. 44-45), aun antes de que se lleguen a acuerdos deliberativamente fundados. De hecho, el procedimentalismo está dispuesto a ir mucho más lejos que el «comunitarista» Walzer, pues exige no aceptar ningún valor máximo que no esté generado por el principio procedimental. Para Walzer, como es obvio, una comunidad puede contar con valores máximos legítimos que no estén generados de forma post-tradicional. A pesar de todo, no quiere decir que no exista un minimalismo moral en relación con los procedimientos que cualquier sociedad humana emplea para superar sus crisis. Sean o no deliberativos, o dictados por una ética discursiva, Walzer se sentiría dispuesto a la solidaridad con aquellos resultados obtenidos a través de procesos que excluyen la coerción tiránica o la guerra civil. De esta manera, el procedimiento no prejuzga acerca del contenido máximo y, así, se salvaguarda la diferencia. Como es obvio, ese minimalismo no prejuzga la imposibilidad de intervención en una sociedad que haya incumplido esos procedimientos humanos. Walzer ha sido, a pesar de todo, defensor de una posibilidad de guerra justa.

El minimalismo supone y vive de los procesos de reconocimiento y puede expresarse con aquella tesis de Lessing, en su *Natán*, cuando hace decir al mahometano Saladino ante el cristiano: «Lo que te hace a ti ser buen cristiano, me hace ser a mí buen mahometano». De esta forma, expresaba las expectativas de comportamiento del cristiano que él aceptaba, pero en la medida en que era fiel a su moral máxima, y no a la aceptación de nada ajeno a sí. La moral mínima, entonces, es una estructura de reconocimiento mutuo, y no existe sino como tal. Es un acto producto de una coyuntura histórica de encuentros, no un fundamento filosófico, añade nuestro autor (p. 50). El minimalismo no es fundamento del maximalismo, sino parte de él. Sin esos encuentros, no sería viable. Es al mismo tiempo su condición de posibilidad, y su resultado.

Con estos enunciados, nuestro autor se vuelca en el cap. 4 en sus reflexiones sobre política internacional. Aquí es, sin embargo, donde veo más problemas en su posición con la que, por lo general, y como pluralista —aunque en otro sentido— simpatizo. Todo lo dicho hasta ahora supone que las moralidades máximas existentes —en el viejo sentido de eticidades— son varias. Nadie puede negarlo. El problema es si el mínimo que las comunidades deben tener para ser reconocidas por cualesquiera otras concierda con su estatuto de tribus. Este es el punto decisivo del argumento de Walzer. El minimalismo moral identifica las formas de lo humano en su recíproco reconocimiento. Parece, sin embargo, que de aplicar el minimalismo a las tribus sería más difícil ese recíproco reconocimiento. Resulta fácil argumentar que las tribus son esos tipos de grupos humanos que difícilmente canalizan —dan y ofrecen— reconocimiento. Aun compartiendo las aspiraciones antitotalitarias de Walzer, y rechazando por indeseable un gobierno global, no me siento inclinado a conceder estos papeles emancipadores a las tribus.

Resulta claro que las tribus encarnan un maximalismo moral. Sin embargo, no estoy dispuesto a reconocer como portador de valor ético a todos los componentes de este maximalismo. Sin duda, para el minimalismo no es necesario que se reconozcan todos los componentes. Pero creo que no le es necesario al minimalismo la indiferencia moral frente a los componentes máximos, con tal de que se hayan formado pacíficamente y sin coacción. Puede imaginar muchos componentes tribales formados pacíficamente de padres a hijos y *sin coacción subjetiva* hacia los que no puedo ser indiferente. Nosotros, los occidentales, también procedemos de sociedades tradicionales, y nos constituimos desde su desmontaje crítico. No veo cómo ser críticos con nosotros mismos y ser indiferentes en aspectos parecidos cuando son otros los que lo padecen. Cuando leo estas páginas del libro de Walzer no puedo reprimir la impresión de estar delante de los textos panteístas herderianos. Cada pueblo es autorreferencial, pero como todos proceden de Dios, todos son

composibles. Un divorcio pacífico debe ser posible, pues finalmente hay una base ontológica oculta: vivimos en el mejor de los mundos posibles; esto es: allí donde hay conflictos basta separar a los que se enfrentan. Se trata del derecho de autodeterminación, verdaderamente teológico.

Cada tribu tiene derecho a gobernarse a sí misma (p. 100). Aquí emerge otra parte del argumento de Walzer que consiste en afirmar que «tan pronto como el pueblo accede a la vida política marchará en órdenes tribales» (p. 97). Es algo de lo que también dudo. Así que, finalmente, la política puede ser un *puzzle* pacífico si se deja a cada tribu gobernarse desde su propio centro. «La única manera de evitar la dominación es multiplicar las unidades políticas» (p. 102). Naturalmente, esta apuesta supone un óptimo, algo así como un instante en que se reconocen las unidades que, por decirlo de esta manera, tienen base ontológica real y, por tanto, son composibles. Me imagino que esta ontología de base es la que estaría en condiciones de interpretar correctamente el principio de autodeterminación (p. 102). Todas estas instancias se cumplen en lo que Walzer llama naciones cautivas, las que «deberían haber sido independientes», que se sostienen unidas bajo una dominación instaurada por el crimen. Este enunciado es absolutamente teórico, aunque desde luego hay casos en la historia en los que obtiene una referencia precisa. La cuestión es que hay tantos más casos dudosos que claros y, por eso, este tipo de declaraciones no nos permite una regla de justicia. El propio Walzer parece saberlo cuando recomienda que hay que servir a las pretensiones de los miembros de las comunidades minoritarias, no a los militantes (p. 107). Parece que con eso se dice poco, pero en realidad se dice mucho.

La mejor probabilidad práctica, para Walzer, es que para ordenar estas cosas ni se muevan las fronteras ni se muevan las personas, sino una fuerte autonomía local centrada en instituciones culturales y educativas (p. 105). Resulta difícil no estar de acuerdo con esto, porque no veo la manera de mover fronteras sin mover gente, más tarde o más temprano. Pero si la mejor solución práctica es la de una fuerte autonomía, me parece que entonces es posible que diferentes tribus vivan bajo un solo régimen político. Con ello la equiparación entre política y tribalismo no se da. Como resulta claro, los militantes de las respectivas tribus siempre se opondrán a la autonomía, y aspirarán a algo más drástico. Además, como el mismo Walzer reconoce, las razones económicas pueden generar un tribalismo inauténtico (p. 108) que exageraría las diferencias más allá de lo que es aceptado por lo común.

Alguien —alguno de esos militantes— podría decir que si estas minorías pueden vivir juntas, entonces pierden su identidad propia. La otra parte del argumento es esta: si viven juntas es porque no son tribus tan diferentes. La clave de todo es que la noción de tribu —como la de nación— no es unívoca. Como adscripción a un *nosotros*, puede ser tan cambiante y fluctuante, tan

exclusiva o inclusiva, compatible o incompatible, como las personas deseen o quieran. Una tribu no es ya una entidad de sangre y, por tanto, la pertenencia no está impuesta desde una noción de deber corporativo. Así que finalmente, Walzer no tiene más remedio que ir a parar al republicanismo. De esta manera, la tribu se convierte en un cuerpo político, en una *res publica*. La secesión es legítima si está demandada por un movimiento político que representa la voluntad popular. El ejemplo que pone Walzer es el de la Unión Europea (p. 110). Pero las condiciones del republicanismo son que esa voluntad general se exprese en la forma del derecho igual de todos los ciudadanos. No cabe un republicanismo sobre la base de una depuración étnica, porque la diferencia étnica no es relevante para el acto constituyente republicano. El ejemplo de las sectas e iglesias, que sirve de paralelo a Walzer para forjar el principio de «cada tribu dentro de sus modestos límites» (p. 111), no puede olvidar que la forma en que esas sectas se construyeron fue la democrática, republicana y contractualista y, por eso, erigieron un Estado sobre el mismo principio como garantía última de tolerancia. Naturalmente, las tribus no son todas ellas los grupos republicanos de puritanos.

Al fin, uno no entiende muy bien el argumento de Walzer: si a la postre se afirma que «el precio de reconocimiento y ayuda es la acomodación» (p. 112), uno no entiende por qué no se ha buscar la acomodación desde el principio. Al condicionar el reconocimiento a la acomodación de las diferencias, Walzer mismo reconoce que no está dispuesto a reconocer a toda tribu por el mero hecho de su existencia. El minimalismo aquí tiene condiciones ulteriores. Cuando afirma, finalmente, que «se requiere un consenso internacional que valide esa variedad de elecciones posibles y que apoye algún tipo de arreglo político que satisfaga a las tribus que están en peligro» (p. 112), entonces se aproxima al *quid* de la cuestión: la secesión y la quiebra de fronteras es un derecho que se adquiere ante la comunidad de Estados republicanos y que tiene como criterio la imposibilidad de desplegar formas políticas republicanas. Que este republicanismo exige algo más que la justicia liberal parece claro. En otros sitios he defendido que también tiene que proteger ciertas condiciones mínimas para la vida buena. Estas condiciones mínimas serían el contenido de un minimalismo comunitario que reconoce la necesidad de integración en una historia, cultura e identidad como parte de una vida no desarraigada y excluida. Walzer tiene razón en que cuando estos parroquialismos no están políticamente amenazados, la gente se muestra dispuesta a hacer más compleja su identidad; y que cuando se sienten en peligro, entonces las personas muestran una imparable inclinación a sentirse «completa y radicalmente parroquial». Por eso quizás impugnamos la retórica de la tribu, pero no la conclusión final: «cuando las identidades se multiplican, las pasiones se dividen» (p. 114). Para ello debemos superar una cultura política meramente li-

beral y neutra desde el punto de vista cultural e identitario, para impulsar una política federalizante y republicana, que siempre se opondrá a una «única tribu universal» tanto como a única tribu local. Pero la cuestión final es si la estructura de esa identidad compleja, semejante a la justicia compleja que Walzer nos ofreció en sus *Esferas de la justicia*, es compatible con la noción de tribu, o si para este fin se requiere una forma societaria más refinada y menos étnica. Al que esto escribe no le cabe la menor duda de que es así.

José Luis Villacañas Berlanga

A propósito de MARTHA NUSSBAUM y otros, *Los límites del patriotismo*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999.

Martha Nussbaum no sólo se ha acreditado como una filósofa capaz de hacer presente el potencial ético acumulado en las doctrinas helenísticas, o de extraer el contenido jurídico que se encierra en las obras literarias del canon occidental. En el ensayo que ha dado ocasión al libro que comentamos, Nussbaum reivindica la tradición estoica del cosmopolitismo como el argumento fundamental de las actitudes morales de nuestro presente. Su defensa de la lealtad debida al estatuto de humanidad, como polo de atención básico y regulador de nuestras deliberaciones políticas, sin embargo, no sólo apunta al estoicismo, adornado por la intrepidez de ciertas pinceladas cónicas. La gloriosa tradición greco-romana se amplía al recoger en su argumentación los resultados de un estudio previo de la autora sobre «Kant and Stoic Cosmopolitanism», editado en el *Journal of Political Philosophy*, en el año 1996. Además, esta misma tradición no quedaría completa sin el referente central del kantismo americano del presente, el filósofo John Rawls, quien brinda cierta retórica del velo de ignorancia como característica de los razonamientos morales. Por último, Nussbaum complementa esta árida aproximación con ejemplos de la cultura oriental, esencialmente de la hindú, en la que luego insistirá en su breve, pero convincente artículo, Amartya Sen. Es de suponer que la autora comparte el argumento del premio Nobel respecto a la existencia de una verdadera tradición oriental cosmopolita o, al menos, si tal afirmación resultara demasiado fuerte, de enseñanzas morales suficientemente abstractas y de potenciales universales.

Como es sabido, el artículo de Nussbaum responde a otro anterior de Rorty, en el *New York Times*, del 12 de febrero de 1994, en el que reclamaba intensificar el sentido del patriotismo como orgullo por la identidad nacional compartida. A su vez, ha sido contestado o comentado por dieciséis de entre

los más prestigiosos escolares norteamericanos en el campo de la filosofía moral. El libro concluye con una réplica de Nussbaum en la que se reafirma en sus planteamientos con aún mayor convicción e intensidad. En resumidas cuentas, el libro ofrece una amplia gama de posiciones que permiten dibujar los diferentes abordajes del problema del cosmopolitismo hoy, como una variante más de la vieja alternativa entre el universalismo kantiano y la eticidad hegeliana.

Disponerse a coger el toro por los cuernos, a veces, tiene la extraordinaria ventaja de descubrir que no hay toro. De hecho, al final del libro se le impone al lector la evidencia de que nadie está seriamente a favor de la alternativa entre patriotismo o cosmopolitismo. Este es el sentido de los comentarios de Charles Taylor y del propio Immanuel Wallerstein. En verdad, la hostilidad de Nussbaum se dirige contra el chovinismo, el patriotismo y la ligereza un poco exasperante de Rorty. No creo que Nussbaum proponga nada contra un patriotismo bien entendido, pero es verdad que no pretende identificar lo que tal cosa sería. La intervención de Amartya Sen aspira a dulcificar los términos de la relación. Aquí, la alternativa da paso a una relación de complementariedad: si bien se sigue afirmando que el cosmopolitismo es la actitud moral *fundamental*, se recuerda que no es la lealtad exclusiva (p. 136). Además, Sen da un criterio sencillo de *fundamental* al traducirlo por una cláusula de «no exclusión», o de «no excepción», lo que viene a ser muy cercano al argumento kantiano de definir lo racional como universal. Lo que dice el cosmopolitismo de Nussbaum-Sen entonces es que «todas las personas nos importan», o que «ninguna persona quede excluida de nuestra incumbencia moral» (p. 140). Sobre esta universalidad moral, se tejen lealtades complementarias. Creo que una consecuencia, no explícita para los autores, sería que no podemos dañar nuestra lealtad fundamental invocando la defensa de lealtades complementarias. La defensa de la lealtad a la familia, a la nación, a la patria, a la cultura, no nos exonera de la lealtad a la humanidad. De otra manera: las lealtades que nos comprometen deben ser todo lo coherentemente morales que puedan serlo.

Desde este punto de vista, la Nussbaum tiende a identificar el cosmopolitismo con el punto de vista moral de Kant. Para ambos, la actitud fundamental es reconocer los derechos de la humanidad donde quiera que la encontremos (p. 20). Pero sin embargo, de conformarnos con esto, dejaríamos pasar lo más específico de su posición. Creo que tal cosa se capta con la metáfora de los círculos concéntricos, que ya usara el propio Fichte. Si nuestra vida social va del momento más estrecho de la familia, al más amplio de la humanidad, pasando por comunidades, región, nación, patria, humanidad, entonces se trata de traer el círculo más periférico hacia el centro. No se trata de reconocer la humanidad donde se encuentre, sino de una actividad decidida

para que la humanidad más lejana se encuentre cercana. Para abrir un camino a tal actitud, cree Nussbaum, no tenemos más remedio que considerar como «accidentes históricos» las fronteras nacionales, las familiares, las regionales, y las estatales.

Sin duda, esta expresión, así como la todavía más exagerada que valora las fronteras como moralmente irrelevantes, es muy desafortunada. La entiendo, como reconoce alguno de los colaboradores, como provocadora. La tesis de la complementariedad, defendida por Sen, obligaría a considerar lo que de moralmente fundado pueda tener la construcción de un Estado. Como es sabido, esto también forma parte de la tradición kantiana, y si Nussbaum hubiera hecho reconocimiento del republicanismo, entendido como un sano patriotismo constitucional, y basado en un humanismo cívico, se habría ahorrado buena parte del chaparrón de críticas. Charles Taylor se lo recuerda, de la forma más clara, al invocar a Montesquieu y la imprescindibilidad de la virtud para la vida democrática (p. 145). Si el Estado está comprometido con la justicia, con la no-exclusión, y con la redistribución de recursos; si reclama compromisos mutuos y sentimientos de solidaridad, entonces no parece que sea moralmente irrelevante o accidental desde un punto de vista histórico. Abandonar el Estado al patrioterismo es tanto como ceder un lugar moral, el de la ciudadanía, a la estupidez, a la sinrazón, a la arrogancia y al filisteísmo. Este es un primer punto: el patrioterismo, o el nacionalismo, no se cura sólo con la medicina genérica del cosmopolitismo, sino con la más específica del republicanismo. Esta es, en el fondo, la posición de Kwame A. Appiah (p. 36) sobre todo en la p. 40, donde dice: «si hay algo moralmente arbitrario no es el Estado, sino la nación [...]»; el hecho de ser conciudadano no es, a mi modo de ver, algo moralmente arbitrario». Y en la p. 41, donde añade: «Los Estados poseen una importancia moral intrínseca [...] y siempre requerirán una justificación moral». Algo sobre lo que una ilustre kantiana española, la Sra. Cortina, debería reflexionar en serio para la segunda edición, que sin duda llegará, de su libro *Hasta un pueblo de diablos*. Tampoco Benjamin R. Barber parece ir más allá al reivindicar un patriotismo constitucional norteamericano, que sin duda no puede definirse salvo desde categorías republicanas (p. 50): «El patriotismo patológico sólo se puede curar mediante un patriotismo sano, así como el patrioterismo se cura solamente con una pacífica fe constitucional; el nacionalismo destructivo sólo mediante el liberalismo nacional y la etnicidad separatista y excluyente con la etnicidad multicultural». La defensa en el libro de la democracia humanista impulsada por Amy Gutmann resiste igualmente esta traducción al lenguaje de la tradición republicana.

Si la Nussbaum no se hubiera atendido tanto al modelo estoico, y se hubiera centrado en el modelo kantiano, habría reconocido que el modelo republicano es condición del modelo cosmopolita, tanto como a la inversa. Ambos se

basan en el mismo argumento moral y albergan el mismo potencial no excluyente. Para dar salida a la paradoja de que un imperativo universal produzca fronteras, Kant ideó la estrategia confederal, como procedimiento general capaz de retirar la relevancia excluyente y separadora de las mismas. De esta manera, Nussbaum habría hecho hincapié en la trama que permite dar coherencia a nuestras nociones éticas, como sin duda reclama Sisela Bock (p. 53). Pues es una obligación subsiguiente del cosmopolitismo, en sentido kantiano, fomentar las constituciones democráticas y republicanas en todo el mundo, pues sólo ellas pueden impulsar procesos cooperativos confederales. Esta obligación, sin duda, corrige la afirmación de la Gutmann —que no su espíritu—, de que nuestra «lealtad principal se debe a cualquier comunidad existente y que admite la relevancia moral de ser reconocidos como ciudadanos libres e iguales de una política genuinamente democrática» (p. 85). La primera parte de la frase está incompleta si quiere ser coherente con la segunda. En realidad, debe querer limitar la lealtad a cualquier «comunidad republicana existente». En todo caso, no deja de ser cierto que «ser reconocidos como ciudadanos libres e iguales de alguna política democrática debería ser una oportunidad abierta a todos los individuos» (p. 85) y su promoción es una obligación cosmopolita.

Es verdad que la tensión entre el Estado y el cosmopolitismo es insuperable. Uno cierra, por mucho que lo haga de forma ligera; el otro abre. Sin embargo, los teóricos más moderados, como Kant, se dieron cuenta de que era preferible la tensión de la imperfección que la pretendida racionalidad de una realización ideal. En cierto modo, un Estado cosmopolita real no podía ser sino despotismo. Esta tensión es la marcada por Putnam en un sereno artículo, también muy kantiano, que reclama hacer crecer el cosmopolitismo a través de la crítica que abre tradiciones concretas. «La tradición carente de razón es una tradición ciega; la razón sin tradición es una razón vacía» (p. 116). Putnam, como Kant, cree que el único sentido para *universal* es el de una potencialidad (p. 118). Sobre esta situación concreta en la que estamos, para la que el pragmatismo ha dotado de una sensibilidad ejemplar, se deben poner en tensión las potencialidades universales de la deliberación moral. La *inteligencia situada* de Putnam, de esta manera, se acredita como lealtad a la mejor tradición y a la potencia crítica que la confronta con sus propias potencialidades no cumplidas.

Nadie puede negar lo juicioso de estas propuestas y por eso este libro es de provechosa lectura. Pero todavía queda comentar algunas de las ofertas más convincentes. Para ello debemos regresar al problema del republicanismo. No creo que Nussbaum tenga nada en contra de la afirmación según la cual la plataforma más útil para impulsar políticas cosmopolitas —o para impulsar políticas en general— sea el Estado republicano, una de cuyas aspira-

ciones es, desde luego, no venerarse como un dios, sino someterse gustoso a la crítica de la opinión pública libre. Me parece que esto no está en cuestión. Lo decisivo es cómo tiene que verse el Estado, y qué tiene que hacer, para que no se olvide realmente de impulsarlas. Nussbaum ha insistido en una idea educativa, en alterar los *curricula* escolares con la meta puesta en una mejor comprensión, respeto y —no entiendo por qué Pinsky se ve forzado a excluir esta palabra de este contexto— amor por el otro y por el diferente (p. 21, 23, 29). Esta educación de la imaginación (p. 26) en la comprensión del otro, canalizada no sólo por las ciencias sociales, sino sobre todo por las ciencias humanas y por las artes de todo tipo, capaz de poner en relación hermenéutica los más diversos mitos, tiene sus límites, desde luego. El magnífico trabajo de Elaine Scarry, sin negar la relevancia de la literatura en algunos casos para impulsar procesos cosmopolitas (como *La Cabaña del tío Tom* o *El pasaje a la India*) ha puesto de manifiesto aquellos límites. Su tesis, de regusto profundamente humeano, nos convence de que la imaginación es mucho menos generosa de lo que parece a la hora de conocer al otro. Justamente por eso le resulta tan fácil al ser humano producir daño (p. 126). El optimismo ilustrado también dice que «si las otras personas nos resultaran claramente visibles, la comisión de este daño nos resultaría imposible» (p. 125). La representación literaria no resuelve este problema, desde luego. Por eso, la autora, superando las apelaciones curriculares de Nussbaum, propone refuerzos para aumentar esta generosidad limitada de la imaginación.

En la tradición clásica, lo único que refuerza la imaginación son los imperativos y las reglas. Esta es la más profunda diferencia entre Hume y Kant, como es obvio. De manera semejante, Scarry se niega a reducir el cosmopolitismo a una práctica de generosidad imaginativa, que le parece vacilante y limitada. A su parecer, con el que coincidimos, el cosmopolitismo tiene una clara dimensión constitucionalista. Para ella, este aspecto reclama que la política cosmopolita debe tener una autoridad basada en el mayor número posible de ciudadanos. El Estado actual no puede desdeñar el cosmopolitismo. Las constituciones, con sus principios, imponen prácticas de imaginar en abstracto, de superar los límites de las relaciones personalizadas; pero al mismo tiempo nos acostumbran a encarnar en todo vecino estos razonamientos abstractos. De esta forma, las constituciones y el lenguaje de los derechos refuerzan la generosidad de la imaginación con prescripciones y deberes; o, de otra manera, «distribuyen la responsabilidad de imaginar otro pueblo entre una mayor parte de la población» (p. 132). Scarry pone un ejemplo que parece irrefutable: las votaciones de intervención militar en otros países se aprueban en las sesiones de las Naciones Unidas con más facilidad que en las sesiones del Congreso. Esto sólo puede explicarse desde un hecho: que la imaginación es más responsable en el Congreso que en las

Asambleas de las Naciones Unidas. Por eso se puede decir que en el Congreso «los extranjeros son más cuidadosamente imaginados antes de que se les inflinja algún daño».

Para defender y respetar los valores cosmopolitas se necesitan constituciones republicanas. Esta es la tesis final de Scarry (p. 134) a la que nos adherimos tanto como Nussbaum (p. 167). Es verdad que lo dicho no puede significar que la política cosmopolita sólo es posible si existe una constitución cosmopolita. Ser ciudadano del mundo, como ha puesto de manifiesto A. Sen en su ensayo, y como ha insistido Nussbaum con rotundidad, en su réplica, no exige que ya exista un Estado mundial (162). Quizá tal Estado no sea deseable. En todo caso, es una verdad para mí clara que desde los Estados republicanos se pueden impulsar políticas cosmopolitas. Pero todavía es una verdad superior que desde las sociedades que son fundamento de estos Estados, y sin las cuales no podrían vivir, se pueden fomentar actuaciones con o sin gran soporte institucional, con proyección hacia el extranjero más allá de las fronteras, o con proyección sobre los extranjeros de más acá de las nuestras. El trabajo de Richard Falk nos ha propuesto una correcta aproximación a este aspecto de la cuestión, con el que naturalmente Nussbaum finalmente coincide.

El organismo republicano-cosmopolita, viene a decirnos Falk, está seriamente amenazado por un doble frente de regionalización y globalización que impulsa una esfera de acción económica cada vez menos dispuesta a hacer concesiones a todo lo que exceda el mercado consumista y el tráfico de capitales. Pocos dudarían de esta premisa. Lo que Falk llama «Estado humano», que viene a coincidir con el Estado social, sólo en apariencia coincide con el Estado republicano. Pero, en todo caso, es como él depositario de aspectos éticos innegables. El caso es que está siendo sustituido por una realidad que, a falta de mejor comprensión, Falk llama «Estado neurótico» (p. 70). En el fondo, tal Estado viene caracterizado por su imposibilidad de resistir las presiones globalizadoras para desmontar el estado de bienestar. Creo que el diagnóstico es muy gráfico, pero en todo caso se trata de un esbozo. Es verdad que el globalismo dirigido por el mercado está todavía más lejano de las previsiones cosmopolitas. Pero de estos dos hechos generales se deriva una tarea acertada: «para que el cosmopolitismo resulte creíble debe combinarse con una crítica al globalismo éticamente deficiente encarnado por el pensamiento neoliberal y el globalismo que está siendo puesto en práctica de forma tal que minimiza el contenido ético y visionario de concebir el mundo como un todo» (p. 71). Lo más nítido de la posición de Falk es que tal crítica del globalismo no puede entregarse enteramente a los Estados, sino a conciencias éticas que «convierten en realidad tangible la perspectiva cosmopolita». Tales conciencias deben despertar a partir de evidencias que muestran que están en juego bienes globales que, a su vez, afectan a seres concretos en lugar de

los cuales ya podemos ponernos. Sólo mediante este neocosmopolitismo desde abajo, de las asociaciones internacionales, puede impulsarse una «democracia cosmopolita» que se desvincule del nexo de Estado, demasiado débil ante las exigencias de la globalización.

El propio Falk sabe que, mientras estos incipientes experimentos no pasen de eso, no pueden generar estilos de autoridad apropiados, ni pueden normalizar las prácticas y las expectativas (p. 73). El problema es que no pueden conquistar este estatuto mientras se lancen contra los Estados realmente existentes como enemigos. Como es obvio, si desmantelamos los Estados, hasta el punto de que ya no puedan ser albergue de una conciencia ética, entonces toda la batalla está perdida. Si asumimos como una norma de política internacional el globalismo económico y sus consecuencias militares, entonces no hay batalla. Por tanto, no hay manera de llevar una batalla unilateral.

Quizás sea este el sentido de la propuesta de Walzer de reorientar el debate. Kant es mucho más contemporáneo de lo que parece, como he pretendido defender en *La Nación y la Guerra*. Cuando nos preguntamos por los límites del patriotismo, no nos interrogamos por la manera de detener una potencia hostil a los valores últimos de la moral, sino justamente por la manera de fundar un Estado republicano. Nadie más consciente de sus límites internos que esta tradición. Por eso es capaz de comprender el cosmopolitismo como una exigencia interna, sin la cual no tendría razones morales para defenderse a sí mismo, para presentarse como institución legítima. Más allá de las aparentes discrepancias, éste parece ser el núcleo de consenso de este ensayo, ejemplo de discusión franca y libre, verdadero ejercicio formativo de la opinión pública; a saber: que un Estado legítimo tiene que tener una dimensión cosmopolita, so pena de perder su propia base moral. Entre la globalización especulativa y el acosmismo anarquizante hay espacio, desde luego, para una razón política integral.

José Luis Villacañas Berlanga

A propósito de JOSÉ MANUEL BERMUDO, *Filosofía política*, Edicions Universitat de Barcelona y Marcial Pons, Barcelona y Madrid, 1997, 382 pp.

José Manuel Bermudo, catedrático de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Barcelona, ha publicado en catalán esta amplia y documentada *Filosofía política* con una intención introductoria, a fin de cuentas pedagógica, pero también teórica. Es la conjunción de estos dos propósitos lo que hace de ella una lectura enriquecedora y a la vez polémica.

Para empezar, la introducción es meritoriamente comprensiva sin ser exhaustiva: ya el autor nos informa en su capítulo sobre la justicia de algo en cierta medida extensible al resto de los tópicos, a saber, que no ha tratado el utilitarismo (al fin y al cabo, la teoría moral con implicaciones políticas «a batir» en los últimos decenios) debido a que ya lo había hecho en *Eficacia y justicia* (Barcelona, 1993) ni el marxismo, por su presencia irrelevante en el debate contemporáneo de la justicia. El esfuerzo de compilación y selección es por lo demás tan meritorio como la generosa nómina de autores y textos que aparecen analizados y comparados de primera mano.

El libro se presenta como una reflexión filosófico-política, no a través de un inventario de saberes compartidos ni de la descripción equitativa de posiciones rivales en cada uno de los temas tratados, sino a través de una forma característica de aproximación a la política, de un prisma que determina el color con que se ven los diferentes ángulos de la tradición del pensamiento político occidental.

En una muestra de probidad no tan frecuente como debiera en este tipo de obras, la primera parte del libro se ocupa justamente de *presentar y argumentar* la posición filosófica de donde parte el autor, y pronto nos las habemos con una genérica declaración de intenciones cuando Bermudo propone subvertir la tradicional subordinación de la filosofía práctica a la especulativa y cuando vindica el momento político como culminación del proyecto filosófico. El conocimiento de la verdad se subordinaría así a la construcción de la *ciudad*.

El autor declara superados otros momentos y enfoques privilegiados que pertenecerían ya al pasado: no sólo la «práctica esterilizadora» de la filosofía analítica, sino también el «combate obsesivo» del deconstruccionismo contra las impurezas de la razón y los intentos neopragmatistas de reducir la filosofía a un género literario. El actual es el momento de la filosofía política, cuyo punto de partida podría remontarse a la publicación en 1971 de *Theory of Justice* de J. Rawls. Nos hallamos, pues, ante un período de institucionalización disciplinar y reflexión fecunda, con su característica proliferación de revistas, cátedras, congresos y especialistas. Por otra parte, la filosofía en sí misma *se ha hecho* filosofía política en la medida en que la única fundamentación que hoy se da por buena es la basada en la discusión, la deliberación y el acuerdo: ya no es posible concebir una filosofía que no sea, en cierto modo, filosofía política. En una apuesta atrevida por el presente frente al peso del pasado y a la indeterminación del futuro, Bermudo indica además que la preeminencia de las éticas discursivas demuestra que la filosofía ha tomado una opción democrática. En esa dirección, el autor expone una alternativa entre «filosofía nihilista» o «filosofía política» para después afirmar tanto que la política es condición de posibilidad de la filosofía como que en las dicta-

duras no hay política en absoluto. Afirmaciones de un cariz quizá en exceso restrictivo, sobre todo atendiendo al hecho de que para el autor tampoco las democracias actuales se asientan en una sociedad más consciente o racional que las de otros tiempos.

Siguiendo la línea autorreflexiva de la filosofía política, en el capítulo II parte el autor de una paradoja de la actual sociología de la política: por un lado se extiende la conciencia de que los viejos valores universales (la Verdad o la Belleza o el Bien) son valores de y para *la ciudad*, y que la política es un elemento imprescindible en su construcción; por otro, nunca como hoy había estado la política tan desacreditada (la «corrupción» del poder político, la separación de la «casta» política respecto a los gobernados, etc.). La posición del autor es clara al señalar que la filosofía debe alinearse con las fuerzas racionalizadoras en defensa de la política.

Otro tópico tratado con amplitud es el de la «dimensión trágica» de la filosofía política y las paradojas que resultan de combinar conceptos como «política» y «comunicación» o «tecnología» y «pasividad». Tras rechazar de una manera general las aducidas ventajas políticas y sociales de la sociedad de la información («La hegemonía de lo social y la apoteosis de la comunicación determinan malos tiempos para la política»: p. 48), Bermudo contrapone a la «democracia de opinión» —la manejada o dirigida por los medios de comunicación— una ideal «democracia representativa» —la creada por la voluntad de ciudadanos «racionales e informados»—. El autor, aunque destaca oportunamente que aquélla se presenta como la «auténtica democracia» (pp. 48-9), no indica cuál sería el papel de los medios de comunicación en la ideal democracia representativa ni cuáles sus límites en el manejo de la opinión de los ciudadanos, ni tampoco quién o quiénes establecerían esos límites o en atención a qué criterios.

Las críticas al poder de los medios de comunicación y a la sociedad de la información parecen en ocasiones dirigidas a ensalzar por vía negativa una cierta idea de la democracia en un tiempo pasado que «suponía la existencia de individuos soberanos» (p. 48). Bermudo compara una realidad, la de la información, con un ideal, «el de la democracia plena» que nunca se ha dado sino en pequeñas sociedades de bajo desarrollo y escasa complejidad. A nuestro juicio, y partiendo siempre del hiato entre lo que hay y lo que podría o debería haber, y de la perenne necesidad de ir acortando las distancias entre ambos, los términos de comparación no son los apropiados: puesto que sólo resultan objetos legítimos de comparación práctica los términos homogéneos, sería más adecuado comparar los términos de la actual sociedad de la información —en punto, por ejemplo a la «racionalidad» o «información» de los ciudadanos— con los de otras sociedades contemporáneas, o bien con sociedades del pasado.

El autor propone superar la dicotomía entre el «nihilismo» de un Rorty, que justifica la democracia porque es buena para nosotros, los demócratas, y el «fundamentalismo» de los filósofos más cognitivistas; buscando un camino intermedio, pretende así fundamentar la democracia como forma genuina de política y llevar adelante dos tareas urgentes: la enunciación de reglas filosóficopolíticas en el seno de un universo democrático, y la demarcación del espacio político democrático: diferenciación del orden (no político) del poder y la ausencia de discusión.

Uno de los motivos más frecuentes, aunque a veces sólo implícito, de esta introducción es la distinción entre liberales y comunitaristas. Describe a los primeros a partir de su creencia de que la política debe plegarse a los libres cambios sociales, en tanto los comunitaristas dan a la política un papel más activo en la construcción de un orden social determinado. Aunque el autor no se autodefine como «comunitarista», sí censura a los primeros cuando es preciso evaluarlos y muestra sus simpatías por los segundos. Lo cierto es que, como pusieron de relieve el propio Bermudo y otros ponentes en el IV Congreso Iberoamericano de Estudios Utilitaristas que se celebró recientemente en la Universidad de Valencia, de la dificultad de atisbar un repuesto a la democracia liberal da cuenta el que ninguno de los autores reputados de comunitaristas, incluyendo a Alasdair MacIntyre, Charles Taylor o Michael Walzer, se reconozca a sí mismo como tal; y por otra parte el que cuando son preguntados por las características políticas de la comunidad ideal que presentan como alternativa a la democracia liberal se esgrimen las instituciones democráticas, el respeto a las minorías, los derechos sociales y políticos, la libertad de prensa, la libre concurrencia política, *etcétera*: es decir, las garantías liberales. Tampoco esta *Filosofía política* permite conjeturar cuáles serían las instituciones y procedimientos básicos de aquel orden social determinado por la filosofía política cuya necesidad, siquiera sea por vía indirecta, parece propugnarse. Es cierto que a lo largo del libro se detecta la razonable incomodidad del autor respecto a los efectos sociales de la democracia liberal y con las formas actuales de democracia representativa y mediática; es lo que le lleva a hablar de un panorama «lóbrego», pero no se indican las formas en que pueden superarse —el camino a seguir— ni se especifican los mecanismos del orden democrático *auténtico* o el papel concreto de la filosofía política en la reconstrucción de una democracia social.

Frente a la política-gestión el autor vindica la política-comunidad: la política contraería entonces la obligación de «crear comunidad» (p. 67). Esa política tendría el objetivo «no tanto de la justicia como de la solidaridad, no sólo los derechos, sino la cooperación; no la armonía, sino la identidad; en suma, la política en tanto tarea de generar comunidad»; todo ello «ante la hegemonía de la intimidad y el individualismo, que hoy no necesitan defensa

alguna». Parece oportuno preguntar aquí qué ocurre cuando no hay sobre todo identidad, sino más bien diferencia (cultural, étnica, lingüística...); cuando no hay unidad de intereses, sino también diferentes intereses; cuando los distintos quieren ser distintos y cuando grupos diversos con preferencias contrapuestas se empeñan en defender esas preferencias. Porque dónde aplicar el recorte de pluralismo pro-comunitario y siguiendo qué criterios, siendo la tarea más perentoria y al mismo tiempo la más difícil, sigue siendo una incógnita al cerrar el libro.

El capítulo III versa sobre las fronteras de la filosofía política como disciplina. Siguiendo a Foucault en punto a la disciplinarización del saber, se destaca que la filosofía política ya tiene una «comunidad de investigadores», unas «obras canónicas», un «lenguaje», unos «problemas» y un «proyecto» más o menos compartido. En línea con la propuesta de Norberto Bobbio de trazar un *mapa* de la filosofía política que abarque tanto las aproximaciones como los enfoques, Bermudo refleja los movimientos de una disciplina académicamente emergente, todavía no asentada, pero próxima a conseguirlo, abriéndose paso respecto a la ética, la filosofía del derecho o la sociología. En esta especie de mapa bélico de posiciones, la palabra «filosofía» separa a la filosofía política de lo no racional; en cambio, la palabra «política» delimita su objeto. Y aunque no señala el objeto directamente, sí descarta otros objetos: por ejemplo «lo privado» no es público, y por ende no es político. Lo político se construye así «sobre» la experiencia de lo privado.

El capítulo IV discurre sobre la ontología de la filosofía política. Bermudo propone una filosofía política que no busque fuera de sí misma sus fundamentos, que no dependa de ontología ni metafísica algunas, sino que sea autorreferencial respecto a la *ciudad democrática*. El ser político es el ser construido por los hombres, y en la autorreferencia caben tanto el comunitarismo como el liberalismo. La política es diálogo y espacio común, construcción racional (p. 95). Hay una defensa de Habermas y la razón comunicativa que se pretende verdadera más allá del momento y lugar en que se desenvuelve y un ataque correlativo a la idea de Lyotard según la cual la pretensión de una verdad objetiva no es más que el intento de rehabilitar un metarrelato privilegiado contra una diferencia que se manifestaría justamente en el rechazo del consenso. Para Bermudo la sospecha de Lyotard no es crítica de la razón, sino irracionalidad y apoliticismo.

Una nueva definición externa se practica frente a la Filosofía de la Historia, si bien aceptando que toda política depende siempre de una concepción de la historia. Desautoriza el autor el posmoderno fin de la historia, que sería de hecho la legitimación del modelo económico actual y tras el cual se encontraría un esfuerzo por revestir la deserción de impunidad y ser así felices «al modo del Adimanto platónico»; también se muestra contrario a la te-

sis de Carl Schmitt según la cual la guerra es el horizonte o el presupuesto de la política: Bermudo declara que la política es el arte de unir y conservar lo que es común entre los hombres, y que la guerra no es sino el fracaso de la política.

La siguiente definición externa afecta a la ética: aunque ética y política son inseparables, el conflicto es interno a la filosofía política, al ideal de *ciudad* que se propone. El autor se muestra partidario de la visión antigua, aristotélica, del ideal eticopolítico del arte y la construcción de la vida en común, donde el bien del individuo y el de la ciudad resultan complementarios. Los desajustes entre ética y política de la Edad Moderna se ejemplifican en un Maquiavelo que se enfrenta desde la política a la ética al justificar la transgresión de las normas éticas compartidas a favor de ciertos bienes políticos como la estabilidad, la identidad o la paz. También en Hobbes, aunque de forma menos aceptable, se da una «construcción política de lo ético»; los hombres hobbesianos se nos presentan como mónadas cerradas en sí mismas e inaccesibles a los otros. De aplicarse la visión egocéntrica hobbesiana, la política se reduciría a la gestión de un poder que evitara la destrucción mutua: un simple recurso de supervivencia. Asimismo se produce un desequilibrio en Kant, esta vez a favor de la ética, no sólo porque la vieja identidad entre ética y política se sustituye por la que hay entre moral y derecho, sino porque la superioridad de la moral proviene de la autodeterminación del sujeto; en cambio Kant sabe mantener la subordinación de la política a la moral no en términos instrumentales, sino en los términos inclusivos según los cuales la primera se constituye en el ámbito de la segunda.

En el capítulo dedicado a la distinción de política y derecho es donde se dan las aserciones más controvertibles de Bermudo. Haciendo un uso quizá demasiado genérico del vocablo «política» (la posición del autor se hubiera aclarado de haber utilizado en su lugar, y en ciertas ocasiones, la palabra «Estado»), se arremete contra la conciencia social que se representa el derecho como protección contra el Estado y la política: atribuye a una influencia excesiva de los medios de comunicación el que el derecho se vea como una instancia salvadora frente a los males de la política y afirma que «la independencia del poder judicial se reivindica con ligereza extrema». Pone de relieve la «autogestión endogámica» de los profesionales de la judicatura y en cuestión su papel controlador del resto de poderes. Bermudo, ante este estado de cosas, propone «subordinar el derecho a la política», sin que quede claro el sentido concreto de la palabra «política», ni en qué se traduciría su propuesta en términos de las relaciones, siempre conflictivas, entre los distintos poderes del Estado moderno. En un plano más general, Bermudo se propone «desmitificar la conciencia juricista» y «desvelar su contenido antidemocrático, antipolítico y antifilosófico en tanto implica la restauración de

un referente exterior y trascendente a la ciudad, que con el fin de salvar su pureza le niega su soberanía».

El autor contrapone a esta conciencia juricista el ideal de la política como fundamento del derecho, de suerte que se supere la oposición entre derecho y política a medida que se afirma la práctica democrática. ¿Qué sentido tiene —pregunta el autor— reivindicar una norma «exterior» y «superior» a la propia voluntad de los ciudadanos? Si los ciudadanos de las democracias liberales creen en la superioridad moral del poder judicial ante la «corrupción» de los demás poderes, afirma el autor, es porque se sienten fuera del poder y al margen de la política; porque se sienten gobernados por la clase política.

La posible confusión entre la «independencia de la judicatura respecto a la voluntad de los ciudadanos», que proporcionaría un amplio ámbito de discusión, y la «independencia de la acción judicial respecto al poder ejecutivo o legislativo», que es un pilar básico del adecuado funcionamiento de las democracias, se ve bien en afirmaciones como «el derecho es una creación de la política», que muchos podríamos suscribir a causa de la inconcreción de la palabra «política». Ahora bien, si tal afirmación significa que las decisiones judiciales deben depender en sus distintos niveles, no de unas reglas políticamente neutrales, sino del variable juego de mayorías de un Parlamento, entonces resulta difícilmente aceptable. Y de eso se trata cuando se habla de la independencia del poder judicial. Acaso es la redacción del texto lo que no permite discernir con claridad si Bermudo piensa que la división de poderes fue un prestigioso error de Montesquieu o un avance decisivo en la protección institucional contra el abuso de poder; o si la «ligereza» con que se reivindica la independencia del poder judicial se debe a la forma en que se hace o al hecho mismo de hacerla.

Otras posibles inadvertencias se siguen de la ambigüedad del término «política», así como del término «ciudad»; por ejemplo, cuando el autor afirma que ésta fundamenta el derecho, o el Estado de Derecho, puesto que sin política no hay derecho. Si se entiende por «política» o «ciudad» algo aproximado al «Estado» o «administración», tal afirmación universal implica a nuestro entender una inducción incompleta; si tales términos se entienden, en cambio, por algo aproximado a «actividad social» o «empresa común de los hombres» (puesto que tanto «la ciudad» como «la política» tienen un elemento puramente antropológico, el de «vida en comunidad»), entonces la afirmación sería correcta, aunque escasamente pregnante.

También considera injustificado el autor el que se vea en el Estado un peligro que puede conducir al totalitarismo, y al Estado de Derecho como su antídoto. Conviene recordar en este punto que las experiencias reales, históricas del siglo que acaba de terminar han dado razones sobradas para

pensar que algo de justificado había en tal temor. En esa dirección, quien escribe no cree injustificado que el poder del Estado encuentre límites insalvables en ciertas limitaciones constitucionales (no hay por qué llamarlas externas) y garantistas para su actividad, e incluso está dispuesto a defender esa idea con la frecuencia (tampoco me resigno a llamarla ligereza) que sea precisa.

En su crítica de la idea del Estado de Derecho, Bermudo estima que la unanimidad de elogios que suele merecer esconde ciertas fisuras teóricas: se supone así que el Estado de Derecho es un «Estado bueno» porque se ha sometido al derecho y ha abandonado el ejercicio arbitrario del poder. Identificando de manera acrítica el Estado de Derecho con la democracia o la libertad, aquél se ha ido constituyendo en un ideal de vida que se concibe como ajeno al Estado. Ahora bien, insiste el autor, es preciso ser conscientes de que el Estado de Derecho ha sido creado por la *ciudad*. Y, en una pertinente observación, recuerda que el tan elogiado Estado de Derecho carece de fuerza discriminativa en su contenido, pues no sólo abarca opciones políticas y filosóficas diversas, sino que es defendida tanto por liberales como por comunistas. Bermudo también recuerda que la larga historia de críticas al derecho natural también es aplicable al Estado de Derecho, entre ellas y en primer lugar la constatación de que hay distintas versiones de la misma teoría del Estado de Derecho, como las hubo sobre la naturaleza del derecho natural.

La teoría del Estado de Derecho representa según Bermudo una nueva sumisión a los absolutos: lo malo no es el control de la política, sino la trascendencia del derecho; en un momento dado afirma que el Estado «instaure» (p. 190) el derecho. Partiendo de Norberto Bobbio (*Stato, Governo, Società*: 1985), se critica como «moderno» e «individualista» este sometimiento del poder político a una instancia exterior trascendente: es «producto de la escisión entre sociedad civil y Estado, soberanía popular y parlamentaria, gobernantes y gobernados». Un Bermudo aquí antiliberal y procomunitarista señala, y se refiere con ello al ciudadano actual, que «para el individuo oprimido es preferible estar sometido a una voluntad trascendente (...) que a la voluntad de los señores o los caprichos de los gobernantes» (p. 191). Esta asimilación de la independencia del poder judicial a un dios («Los hombres se han inclinado a confiar más en los dioses que en sus vecinos») puede parecer excesiva cuando Bermudo indica que el sometimiento de un Estado a reglas superiores hace que ese Estado «no pueda pensarse soberano» (p. 192).

Un mismo tratamiento crítico merecen al autor los «derechos» y su predicamento contemporáneo: los conflictos se llevan a cabo en el nombre de los derechos, las estrategias sociales se legitiman en su nombre, y hasta el propio derecho (que aparecía en un apartado anterior como un absoluto trascenden-

te y peligrosamente fundamentador del Estado) se subordina a los derechos. Haciendo un uso moderado de la línea crítica benthamita, Bermudo recuerda oportunamente que los derechos no son otra cosa que ideales de carácter histórico y político y denuncia la convencionalidad disfrazada de absoluto de los mismos. Insiste en señalar que los derechos también provienen de una tradición liberal, que llegan «de fuera» y que se afirman contra la política.

Siguen unas brillantes páginas contra la anarquía como ideal, así como contra la rebelión metafísica frente al poder. El autor proclama la necesidad de defender el poder político en la medida en que éste no es un efecto de la perversión humana ni una cuestión fáctica, sino más bien un acto de liberación spinoziana frente a lo predeterminado. El poder político no es el mal de la sociedad, sino su condición de existencia. En línea con Castoriadis, el autor recuerda que el poder, cuando es legítimo, es expresión de la Constitución y persistencia de una sociedad y comunidad.

Desde un estatismo razonado denuncia Bermudo la tentación liberal de utilizar las doctrinas contractualistas o de la soberanía para defenderse del Estado. En esa dirección, reivindicar la sociedad frente al Estado resulta una ingenuidad, pero no una ingenuidad inocua, pues también equivale a defender cierta forma de Estado.

El tópico de la libertad también se trata contra corriente: la libertad negativa no es sino la expresión de un fracaso: el fracaso que se expresa en la necesidad de protegerse contra el Estado. Según Bermudo, muestra la miseria de la comunidad que lo ha erigido. El lector del libro se pregunta aquí si el problema no radicará más bien en que quien ha erigido la libertad negativa no es una comunidad (indivisa), sino una sociedad (compleja). Según el autor, que rechaza el ideal de la vida privada como último resultado empobrecedor de la evolución del liberalismo, «la libertad política del hombre político se sustituye por la libertad social de hombre civil», y se ve el Estado como algo ajeno, un mal necesario que es preciso restringir. Se mencionan las doctrinas de Hobbes, «resignado a la libertad negativa» y de J. S. Mill, mientras hay una demora significativa en Rousseau: libertad como participación en la política y libertad como obediencia a la ley. En esa dirección, el autor combate la idea de Mill de la libertad entendida como creatividad, innovación y originalidad, así como a la idea concomitante de que la expansión del poder político implica uniformidad y repetición, y cita en cambio elogiosamente la libertad entendida como autodeterminación que aparece en Kant, N. Bobbio y sobre todo en Hegel.

También el tema de la democracia se trata con un enfoque vigorosamente crítico: no puede reducirse a las técnicas de legitimación representativa o a los procedimientos mayoritarios cuasiautomáticos. Para Bermudo es preciso extraer todas las consecuencias de la ruptura epistemológica que supone la

experiencia democrática, pues esa experiencia arrebató todo sentido práctico a la investigación clásica sobre el «orden justo», el «bien común» o el «mejor régimen» y crea por primera vez un régimen autorreferencial: lo justo y lo mejor es lo que decide el pueblo en aquellas circunstancias en que tiene que decidir.

Bermudo afirma para terminar (con acertado sentido histórico, aunque sin tomar en cuenta la figura de John Dewey y la tradición del pragmatismo) que la filosofía siempre se ha resistido a pensar la democracia como gobierno para el pueblo. Y, siguiendo a C. B. MacPherson, recuerda que hasta mediado el siglo XX se empleó siempre en un sentido peyorativo, como «mal gobierno» (gobierno del populacho, de los pobres o de los ignorantes).

A lo largo de sus 382 páginas esta *Filosofía política* va desplegando una enorme aportación bibliográfica, y una buena parte de su contenido se dedica a explicar o resumir, pero también a interpretar, textos de distintas tendencias y alcances. Por dar un solo ejemplo, en el apartado dedicado a las teorías de la legitimidad se exponen con gran capacidad sintética la de N. Tenzer, J. L. Chabot, Weber, Kelsen, Rousseau y Habermas. Es asimismo muy de agradecer el esfuerzo abarcador que ha hecho J. M. Bermudo, la intensa relación que ha mantenido con esa gran cantidad de autores dispares y por último el esfuerzo por dotar de un noble significado al hecho mismo de la reflexión y teorización políticas. Este esfuerzo, perspicacia y rectitud intelectuales rebosan por encima de cualesquiera diferencias posibles de enfoque y valoración que se hayan podido manifestar a lo largo de esta crítica.

Miguel Catalán

A propósito de Ernest GELLNER, *Nacionalismo*, trad. de Ferrán Meler, Destino, Barcelona 1998.

Ernest Gellner (1925-1995), filósofo y antropólogo, de origen judío, crecido en Praga pero residente la mayor parte de su vida como profesor e investigador en Londres y Cambridge, es conocido sobre todo por sus estudios sobre el nacionalismo, al que dedicó buena parte de su inteligencia. Aunque ya en 1964 (en el cap. 7 de *Thought and Change*) presentó una primera versión de su teoría, fue en 1983 cuando expuso de manera más clara y exhaustiva su posición ante el fenómeno nacionalista en su libro más célebre, *Nations and Nationalism* (traducido al español por Alianza Universidad). La obra que aquí reseñamos, *Nationalism* (1995), publicada en castellano por Destino, es su testamento póstumo sobre el tema y acaso su reflexión más condensada y a la vez más madura.

El libro destaca a primera vista por su estilo sencillo y fluido, de una claridad rayana a veces en la simplicidad, que contrasta con la complejidad y diversidad tanto de los temas tratados como de los modos de abordarlos y desarrollarlos. Con sorprendente naturalidad y coherencia se pasa de la teoría general sobre el nacionalismo al análisis empírico y matizado de sus diversas formas históricas, de la concepción abstracta de las sociedades humanas como complejos vitales de ‘cultura’ y ‘organización’ o de la reconstrucción filosófica de la modernidad en clave socioeconómica a la discusión de problemas de actualidad como el fundamentalismo islámico o la inestabilidad de los Balcanes, e incluso a la delineación del futuro deseable a partir de las tendencias presentes hacia la formación (particularmente en Europa) de unidades políticas constituidas a la vez por organismos supranacionales e ‘infranacionales’ o locales. Esta riqueza de temas y de tonos entrelazados de manera tan sutil en una exposición ágil y brillante convierte al libro de Gellner en un apasionante ensayo de sociología política del presente, más que en un tratado erudito sobre la esencia del nacionalismo.

La obra consta de 16 capítulos, a través de los cuales se despliegan en realidad tres argumentos básicos que estructuran —a mi entender— el texto en tres partes. La primera parte (caps. 1-5, 11, 15), de carácter esencialmente *teórico*, vendría a ser la construcción y fundamentación de la (hipó)tesis nuclear de Gellner sobre el nacionalismo como una consecuencia necesaria de la industrialización moderna. La segunda parte (caps. 6-10, 15), de naturaleza más *histórica*, refrenda y matiza al mismo tiempo aquella teoría explicando las variaciones o desviaciones empíricas del modelo general gracias a la incorporación de los ‘factores adicionales’ que modulan específicamente cada forma histórica de nacionalismo en Europa así como su evolución diferenciada. Una tercera parte argumentativa (caps. 12-14) limita aún más el alcance de la tesis inicial, al poner de manifiesto mediante la discusión del papel de la religión (especialmente la de «tipo protestante»), junto al de la industrialización, en el surgimiento del nacionalismo que el camino de la modernidad y del desarrollo industrial puede conducir, como revela el caso del fundamentalismo islámico, a formas culturales de organización sociopolítica incluso diametralmente opuestas a la nacionalista. De esta manera Gellner restringe considerablemente la validez general del vínculo entre *industrialización y nacionalismo*, al referirlo en exclusiva a las fronteras de Europa y reconocer además que no se verifica «de un modo perfecto ni en todas partes» (p. 171) dentro de ellas. Hasta qué punto, a pesar de todo, su teoría puede seguir afirmándose «*en términos generales*», debe juzgarlo cada lector al final de la obra. Para facilitar esa tarea sugerimos a continuación algunas pistas fundamentales sobre el contenido de la misma.

En primer lugar, en lo concerniente al *concepto* de ‘nación’ y de ‘nacionalismo’, Gellner reduce la amplitud de su espectro semántico e histórico a la consideración exclusiva de su forma *cultural* y romántica, como si ésta fuera la única forma posible y hubiera sido también la única real. Para él, en general, ‘nación’ es «cultura compartida» (p. 21) y ‘nacionalismo’ es el principio de elevación de la homogeneidad cultural a criterio de definición del vínculo político (cf. pp. 20, 22, 61). Ciertamente la clave del nacionalismo no reside tanto en que la semejanza cultural determine el vínculo social básico (nada hay de objetable en esta idea), cuanto en que fije a la vez la unidad política, la legitimidad del gobierno y de la organización institucional de aquella unidad social. Pero esta orientación intrínsecamente ‘política’ del nacionalismo —el nacionalismo es de por sí un «principio político», no cabe duda— no menoscaba el hecho fundamental en Gellner de que para el nacionalista el dominio político haya de pivotar siempre sobre la identidad sustancial de una ‘cultura’. Obviamente, en esta caracterización general del nacionalismo según su modelo cultural no se prejuzga aún —Gellner no lo hace— si esa cultura existe como algo ‘orgánico’ e intemporal *ab aeternitate*, o como algo meramente histórico o incluso como una mera invención; simplemente se considera que lo específico del fenómeno nacionalista es haber convertido la cultura en un principio político (cf. p. 170). De este modo Gellner deja fuera de su análisis la concepción genuinamente *política* de la nación como mera comunidad formal de ciudadanía —no ligada de antemano a singularidad étnico-cultural alguna—, así como la tradición, propiamente ilustrada, del llamado ‘nacionalismo político’, que halló su primera plasmación histórica en las Revoluciones Francesa y Americana. Discrepando de Kedourie en este punto, Gellner sostiene, en efecto, que la ética ilustrada, individualista y universalista, «con su énfasis en la autodeterminación *individual*», nunca pudo ser «la garantía intelectual ni la causa histórica de la doctrina de la autodeterminación *nacional*» (p. 120), únicamente la ética romántica, sentimental y comunitarista, con su convicción de que «las raíces hacen al hombre», pudo «proporcionar al nacionalismo su idioma y su estilo» (p. 125). Es innegable que esta tradición romántica ha sido la más influyente y efectiva, también la más sangrienta y totalitaria del nacionalismo contemporáneo, y en este aspecto merece una consideración reflexiva muy especial, como la que le dedica el antropólogo checo. Pero si con ello se cae en el error de tomar la parte por el todo, reduciendo la globalidad del fenómeno nacionalista a una de sus formas históricas, por relevante que sea, difícilmente luego podrán extraerse conclusiones generales suficientemente sólidas acerca de la presunta ecuación entre modernidad e industrialización y nacionalismo. Esto, sin embargo, es precisamente lo que hace el autor, y

constituye, por otra parte, su tesis más audaz, también la más interesante y el foco principal de problemas del libro.

En efecto, Gellner sostiene, en segundo lugar, que el nacionalismo no es *universal* y eterno sino particular e histórico, pero tampoco es meramente contingente sino «*necesario* en determinadas condiciones» sociales (p. 31, 34), y añade que esta postura representa el «término medio» entre el modo como el nacionalismo «se considera a sí mismo», o sea, como un principio inherente a la ‘naturaleza’ humana (p. 24 ss.), y el modo como, en el otro extremo, lo entienden historiadores de las ideas del tipo de Kedourie, a saber, como un mero «accidente ideológico» o invención doctrinal europea de un grupo de escritores ociosos a comienzos del siglo XIX (p. 29 ss.). El hecho de partida que le lleva a defender esta tesis, es, sin duda, la experiencia incontestable del arraigo profundo del *sentimiento nacional*, su intensidad y autenticidad incluso en quienes no se confiesan abiertamente nacionalistas. Este hecho tan extendido en nuestro mundo contemporáneo no puede explicarse desde los supuestos meramente intelectualistas de los que reducen el fenómeno nacionalista a una simple ideología gestada en la mente de ciertos pensadores, ni alcanza tampoco de manera tan esencial a la humanidad como para que pueda elevarse la nación a la condición de entidad eterna e irrenunciable de cara a la realización del hombre. Indica más bien las «hondas raíces» que la nación ha logrado echar en nuestra alma, pone de manifiesto hasta qué punto ésta se ha convertido, dadas nuestras condiciones sociales, en una fuerza de *necesidad histórica*, y hemos de afrontarla, en definitiva, como «nuestro destino», el destino «más que probable» únicamente de cierta parte de la humanidad, no de «todos los hombres» (p. 31). Pues a los ojos de Gellner la nación (y con ella el nacionalismo) no es ciertamente algo a lo que estemos ‘destinados’ por naturaleza, sino algo a lo que el ser humano *se ha destinado* por su propia historia, es, en concreto, el destino del hombre moderno. De ahí que el escritor checo no dude en situarse, dentro del debatido tema acerca del origen del nacionalismo entre ‘primordialistas’ (que lo retrotraen a la antigüedad) y ‘modernos’ (que lo remiten a la época de la Revolución Francesa), del lado de estos últimos, al estimar el fenómeno nacionalista sólo como un producto, un precipitado de la modernidad (cf. p. 34, 161 ss.).

Hay un aspecto implicado en esta tesis de Gellner que conviene al menos mencionar, si se quiere apreciar debidamente su verdadero alcance, ignorado en ocasiones por algunos de sus críticos. Me refiero al horizonte *metodológico* desde el que Gellner habla, a la peculiar comprensión de la tarea hermenéutica del historiador que se halla implícita en esta teoría sobre el nacionalismo. Los estudiosos del tema (entre ellos el propio Kedourie) suelen reprochar con frecuencia al antropólogo checo la pretensión ‘totalizadora’ de

su enfoque sociológico, y prefieren abordar el complejo problema del nacionalismo de una manera más histórica e individualizada o en todo caso desde una variedad de perspectivas más amplia, antes que entregarse a la seducción filosófica de las teorías globales, de escasa fertilidad explicativa al enfrentarse con la pluralidad de los casos reales. Es innegable que el planteamiento de Gellner, particularmente su explicación exclusivamente sociológica del fenómeno nacionalista, tiene considerables limitaciones —las veremos luego— y algunos riesgos. No es, con todo, el más peligroso de ellos el ‘exceso teórico’, sino acaso, metodológicamente considerado, su mayor acierto en contraste con la sobreabundancia de empirismo historiográfico al respecto, a veces estrechamente erudito. Creo que el gran mérito del libro de Gellner, y el de su tratamiento del nacionalismo, reside precisamente en una peculiar combinación de *teoría e historia* (él habla, cuasi weberianamente, de «modelos o tipos ideales»), según la cual el análisis apegado siempre a la reciedumbre de los acontecimientos en su variada facticidad es capaz, no obstante, de elevarse a una visión ‘conceptual’ de los mismos que, aun enriquecida y hasta matizada ulteriormente con la incorporación de los detalles empíricos en cada caso, proporciona verdadera inteligibilidad y orientación general en medio de la oscura contingencia y diversidad de la materia histórica. Es posible que Gellner se equivoque por completo en la explicación de algunos casos de nacionalismo, incluso a pesar de la introducción de hipótesis *ad hoc* (‘factores adicionales’) empíricamente contrastadas, que tratan de apresar la específica variación del fenómeno. No importa. Su teoría puede seguir siendo válida «en términos generales» —como él dice—, porque no pretende dar pormenorizada cuenta de la casuística real, sino —ésta es mi interpretación— sacar a relucir una *estructura* social en la que ancla sus raíces el nacionalismo en general y que, obviamente, está también sujeta a las modulaciones cambiantes de la evolución histórica y de la particularidad geográfica y antropológica de cada lugar. Por eso únicamente una prueba de la insuficiencia de la teoría general en la aprehensión de esa estructura social, no la simple alegación empírica de un ejemplo al azar, tendría aquí legítimamente el efecto de una refutación. Pues bien, en esa pretensión de iluminación teórica, y no meramente histórica, del fenómeno nacionalista en cuanto tal estriba lo más interesante de la tesis de Gellner. Paralelamente, en la indicación de la ‘estructura social’ afín al nacionalismo se cifra —en mi opinión— el sentido propiamente válido de su afirmación acerca de la ‘necesidad’ histórica del mismo, de su carácter de ‘destino’ para nosotros. La cuestión, por tanto, ahora está en saber cuál es esa estructura histórica, cuáles son las «determinadas condiciones sociales» que hacen del nacionalismo una necesidad para el hombre moderno. Llegamos así al núcleo genuinamente teórico del libro, a la tesis más relevante de la obra.

Gellner considera que el nacionalismo tiene su origen en la modernidad principalmente porque sólo en ella la *industrialización* conforma la estructura social que posibilita su surgimiento. En el tránsito del mundo agrario —caracterizado malthusianamente por una producción bajo límites y una población en crecimiento ilimitado— al mundo industrial —marcado por un crecimiento económico ilimitado en contraste con la tendencia a la estabilidad demográfica— la estructuración rígida y jerárquica de la sociedad y de las relaciones humanas deja paso a una sociedad móvil, anónima y uniforme de individuos iguales en su liberación de vínculos estamentales, en la cual se abre la posibilidad —facilitada además por la «naturaleza semántica del trabajo», cada vez más sostenido por la interpretación de signos— de una comunicación y relación social basada en un código cultural común y, concretamente, en un lenguaje ‘codificado’ o escrito, que requiere aprendizaje. He aquí, pues, las dos ‘condiciones sociales’ derivadas del proceso de industrialización que permitirían explicar el nacionalismo: por un lado, una *masa social móvil, anónima y atomizada* resultante de la disolución del viejo orden jerárquico y, por otro lado, *una cultura ‘superior’* (una lengua común escrita) convertida en «la cultura omnipresente del conjunto de la sociedad», en detrimento de la cultura popular (oral) o cultura ‘inferior’, y capaz de establecer fronteras tanto culturales como políticas (cf. 60-61, 134, 170-71). De hecho fue esto último lo que hizo valer el nacionalismo, ya que la homogeneidad social aglutinada por esa cultura superior parecía dar crédito a la exigencia de que la identidad cultural se erigiera en criterio de delimitación de la unidad política. Las culturas ‘crean’ así las naciones (no a la inversa) y llegan a identificarse con ellas (cf. 126). En cualquier caso, esta atracción ‘política’ de la cultura —rasgo distintivo del mundo moderno con respecto al mundo antiguo y medieval— no obedece primariamente a factores ideológicos, estéticos o sentimentales sino a factores socioeconómicos, a esa ‘estructura social’ que acompaña a la industrialización. Frente a toda explicación meramente romántica y comunitarista, Gellner concluye por ello que «el nacionalismo es un fenómeno de la *Gesellschaft* que utiliza el idioma de la *Gemeinschaft*: una sociedad anónima móvil que simula ser una acogedora comunidad cerrada» (p. 134).

Esta *teoría general* sobre el nacionalismo, formulada en estos términos aún algo abstractos, por atractiva y razonable que sea en principio —creo que Gellner tiene razón en la intención fundamental de su tesis—, ha de ser debidamente matizada en su verdadero alcance, o al menos ha de precisarse con exactitud el sentido de su validez. De entrada, la conexión entre ‘industrialización’ y ‘nacionalismo’ no parece presentar problema alguno si la entendemos en su formulación ‘negativa’, a saber: que allí donde *no* hay industrialización o ésta no se halla siquiera en marcha, allí donde pervive

aún un mundo esencialmente agrario, difícilmente la homogeneidad de la cultura será «un determinante de las fronteras políticas» (p. 170; cf. 46-51). Las dificultades empiezan, sin embargo, tan pronto como nos atenemos al sentido ‘positivo’, realmente ‘fuerte’, en el que Gellner quiere acreditar su teoría, puesto que entonces asistimos a una confrontación con la realidad histórica que obliga al antropólogo checo a ir introduciendo sucesivas limitaciones y explicaciones *ad hoc* en su (hipó)tesis inicial, y que parece acabar dando al traste con su presunta validez general. Voy a limitarme aquí sistemáticamente a dos cuestiones centrales de la relación positiva entre ‘industrialismo’ y ‘nacionalismo’ tratadas en diversos lugares del texto de Gellner: la primera se refiere al *sentido lógico* de esa conexión; la segunda, a su *tempo histórico*.

Hay un sentido fundamental en el que cabe entender positivamente la conexión lógica entre industrialización y nacionalismo, y es el que se colige directamente de la tesis inicial de Gellner sobre el carácter de ‘necesidad’ del fenómeno nacionalista «en determinadas condiciones» sociales. Sería éste: la industrialización fija las *condiciones necesarias* del nacionalismo. Esta afirmación requiere a su vez una aclaración. Si significara que, dadas las dos condiciones sociales resultantes del tránsito al mundo industrial, se dará también como consecuencia ‘necesaria’ el fenómeno nacionalista, éste debería tener actualmente una extensión mucho mayor de la que realmente tiene. Gellner descarta esta posible interpretación —demasiado fuerte— apoyándose simplemente en el caso paradigmático del ‘fundamentalismo’ islámico: en el mundo árabe el efecto social de la industrialización en el siglo XX no se ha traducido en una cultura laica nacionalista (de vínculos immanentes) sino, muy al contrario, en una cultura teocrática elitista (de vínculos trascendentes). Por qué razón «la victoria de una cultura superior estandarizada en las sociedades anónimas y móviles (...), debe adoptar la forma del nacionalismo en Europa y del fundamentalismo en el Islam», eso —reconoce el autor— es algo que no puede encontrar una explicación plenamente convincente (pp. 151-52). Pero permite precisamente concluir que la industrialización no es condición ‘suficiente’ sino sólo necesaria del nacionalismo; o sea, que allí donde se da el fenómeno nacionalista, hay que presuponer un proceso de industrialización, pero no a la inversa. Este sentido lógico de la relación autoriza a Gellner a restringir la validez general de su teoría al ámbito *europeo* y a reconocer además explícitamente que aquí —a diferencia del mundo islámico— esa conexión se ha producido gracias a que la industrialización ha ido unida a un proceso paralelo de *secularización* (p. 152, cf. 141). De este modo el antropólogo checo acaba admitiendo la relevancia de otros ‘factores adicionales’ (menciona también el papel de la religión protestante, p. 139 ss.) en el surgimiento del naciona-

lismo y constatando la complejidad de este fenómeno, difícilmente explicable sólo de manera reductiva desde las meras consecuencias sociales de la industrialización. De hecho, Gellner tiene que aceptar, tras un repaso histórico de la casuística nacionalista, que los supuestos de su teoría no se cumplen siquiera en todos los territorios de Europa, y que incluso algunos de los casos de levantamiento nacionalista, en concreto, los de la zona balcánica en el siglo XIX, plantean «un grave problema» para esa teoría, puesto que tuvieron lugar en una región especialmente retrasada con respecto a «los criterios que marcan la industrialización y la modernidad» (p. 81). Dejando aparte las aclaraciones adicionales introducidas por el autor para explicar específicamente este caso (confluencia de dos factores: la turbulencia propia en el mundo agrario de la tierra de frontera y la coexistencia de dos religiones distintas), lo cierto es que esta constatación parece cuestionar la conexión lógica —incluso en su sentido ‘débil’— establecida por la teoría. Pues ya no se trata solamente de que la industrialización no siempre traiga consigo un proceso nacionalista; aquí se trata más bien de que el nacionalismo a veces ni siquiera presupone la estructura social y económica de la industrialización.

¿Invalida esto por completo la teoría? Gellner cree —y yo estoy con él— que, en términos *generales*, no. Pero al mismo tiempo —habría que añadir— nos obliga a ser cautelosos con ella y sobre todo a reconocer su *insuficiencia* explicativa, en el sentido de que no puede darse entera cuenta de un fenómeno tan complejo como el nacionalismo remitiéndose exclusiva y unilateralmente a una ‘estructura social’ que le es afín, entre otras razones, porque ésta no es su condición ‘suficiente’. En este caso —y sin pretender una completa exhaustividad por mi parte—, debe venir en ayuda de la explicación desde el punto de vista ‘sociológico’ al menos una explicación complementaria desde el punto de vista ‘político’, omitida totalmente por Gellner en su libro. Pues aunque forma parte de su propósito inicial aclarar el fenómeno nacionalista a partir de la relación entre ‘cultura’ y ‘organización’ (poder) presente en toda sociedad humana, el análisis ulterior de la forma específicamente moderna de esa relación hace hincapié solamente en la homogeneización ‘cultural’ de la vida social desencadenada por la industrialización, sin parar mientes en el proceso paralelo de configuración específica (también tendencialmente homogénea) del ‘poder’ en la modernidad. A este respecto Gellner se limita al principio a dar por supuesto el hecho indiscutible que habría que elucidar: la comparecencia histórica del nacionalismo con la existencia institucional del Estado ‘centralizado’ moderno como algo ya «normal y necesario» (cf. p. 23). Presupuesto este hecho, puede también consecuentemente asumir como una evidencia histórica incuestionable en su análisis el principio nacionalista: la conversión de la

identidad cultural en criterio de unidad política. Así, al tomar como punto de partida, como lo específicamente moderno, por su mera facticidad esta significación política de la cultura, es comprensible que luego quiera asociar lógicamente el nacionalismo con la industrialización en cuanto proceso de homogeneización cultural de la sociedad. La casuística histórica, al poner en aprietos la fecundidad de la teoría, saca a relucir a la vez el problema teórico que el antropólogo checo ha obviado al hacerlo pasar por *factum* de sus premisas, a saber: ¿cómo es posible que la cultura se convierta en criterio de lo político? Esta pregunta no se plantea ni se responde en todo el libro. Y, sin embargo, es fundamental. Su mera formulación equivale a cuestionar la presunta relación de consecuencia lógica *necesaria* (por más que históricamente devenida) entre una sociedad culturalmente homogénea y una nación-Estado. Y si esta relación no es evidente, tampoco lo será que la homogeneización social y cultural de la industrialización conduzca siempre al nacionalismo o que todo nacionalismo presuponga una identidad étnica o cultural sustantiva. Para que la cultura se erija en principio político, se requiere no sólo una masa social móvil y uniforme vinculada por un código lingüístico común; es preciso además que esa masa de individuos ‘iguales’ se considere a sí misma *soberana*, dueña de su destino político. Este concepto de soberanía, y en concreto el de *soberanía popular o nacional* —forma específicamente moderna de concebir el ‘poder’—, así como el subsiguiente modo ‘democrático’ de organización estatal pertenecen a las *condiciones políticas* sin las cuales no podría haberse dado el nacionalismo en cualquiera de sus formas (la ‘política’ o la ‘cultural’). Y su relevancia es tal que partiendo exclusivamente de él puede explicarse el surgimiento de naciones Estado o incluso algunos movimientos nacionalistas, sin tener a su base una identidad cultural real. Éste es, por ejemplo, el caso de Estonia, aducido por el propio Gellner en el penúltimo capítulo como modelo de ‘nación sin ombligo’ histórico (cf. 172-73), pero es también el de todos aquellos países que han generado (y muchas veces inventado) una cultura nacional a partir de su existencia política. En realidad, desde el principio de soberanía popular podrían explicarse todos aquellos movimientos exitosos de construcción nacional del Estado (no exclusiva ni propiamente europeos) que no se desarrollaron a la sombra favorable de un proceso consolidado de industrialización con capacidad de homogeneización sociocultural, pero sí bajo una clara conciencia política moderna.

En consonancia con lo precedente, nos atreveríamos, por tanto, a valorar el alcance de la teoría de Gellner en los siguientes términos. La ‘estructura social’ impulsada por la industrialización forma parte de las *condiciones de posibilidad* histórica del nacionalismo, y sólo se torna verdaderamente ‘efectiva’ al respecto, cuando viene acompañada —como factor decisivo—

por la correspondiente *conciencia política* moderna de ‘soberanía nacional’. Ello supone ciertamente que puede haber fenómenos de formación nacional de la unidad estatal desencadenados básicamente por esta conciencia de autodeterminación (la cual es un principio ilustrado no sólo de carácter ético o individual —como piensa Gellner—, sino también de carácter político, cf. 119-20); pero significa asimismo que esta autoconciencia soberana difícilmente podrá cristalizar en un orden político nacional estable si no tiene a su base, como materia real, una masa móvil y socialmente homogénea vertebrada por determinados lazos comunes, entre los cuales puede adquirir peculiar relevancia la posesión de cierta identidad cultural (no necesariamente lingüística). Creo que sólo en este preciso sentido cabe asumir la teoría de Gellner acerca de la ‘necesidad’ histórica del nacionalismo (quizás mejor, de las ‘naciones’ y ‘nacionalidades’ en general) bajo las condiciones sociales de la industrialización.

Hay que referirse, por último, siquiera brevemente al *tempo histórico* de la conexión entre ‘industrialismo’ y ‘nacionalismo’. Gellner aborda esta cuestión cuando intenta responder al escollo que para su teoría representan los argumentos ‘liberales’ y ‘marxistas’ (cf. p. 63 ss.). De acuerdo con éstos, el avance de la industrialización, lejos de conllevar un afianzamiento del nacionalismo, significa su extinción en favor más bien del cosmopolitismo. La realidad histórica de los siglos XIX-XX ha refutado, sin embargo, esta conclusión lógicamente válida. ¿Por qué —se pregunta entonces Gellner— no se ha producido «un tránsito desde el patrón multicolor de la complejidad agraria a una única y homogénea cultura mundial» sino a una pluralidad de culturas nacionales? La primera razón aducida por el autor checo apenas tiene más importancia que la de confirmar la evidencia histórica apoyándose en las teorías románticas: la tendencia uniformadora de la industrialización se tradujo sólo —y no podía ser de otro modo («las raíces hacen al hombre») — en la reducción de la antigua multitud de patrones culturales a un número finito y cualificado de ellos que, a manera de «puntos de atracción», se mostraron capaces de absorberlos (cf. 67-68, 126). El segundo argumento, de mayor fecundidad explicativa, pone de relieve precisamente el *tempo* histórico de la industrialización como un factor determinante del surgimiento de la diversificación nacionalista. El efecto desigual del progreso industrial tanto geográfica (no en todos los lugares) como cronológicamente (no de manera simultánea) contribuyó a la gestación de diferencias y tensiones entre las zonas desarrolladas y las retrasadas, y al subsiguiente intento por parte de estas últimas de diferenciarse culturalmente y de reclamar autonomía política para no ser oprimidas por aquéllas y a la vez llevar a cabo en su propio territorio idéntica modernización socioeconómica (cf. 69-70). Ateniéndose a este diferenciado ritmo histórico-geográfico de la industrialización y de su efecto so-

cial, el antropólogo checo puede dar en buena parte razón no sólo de la orientación fáctica inevitable de la modernización económica hacia la formación de culturas nacionales, y no de una cultura única mundial, sino también hacer comprensible los específicos matices o variaciones de este curso general de las cosas que concurren en cada caso de nacionalismo en particular. No obstante, esta explicación implica una visión predominantemente *irredentista* del nacionalismo, que se vuelve especialmente limitada a la hora de afrontar el caso de aquellas formaciones nacionalistas que resultaron triunfantes en los territorios incorporados al desarrollo industrial, en vez de en las regiones ‘oprimidas’ por él, y que, por consiguiente, no se forjaron con un acendrado espíritu de diferenciación cultural. Esa concepción irredentista adquiere, empero, particular relevancia cuando Gellner (caps. 6-7) se atreve a ofrecer un «modelo histórico» de las diversas etapas de transición de una sociedad agraria a una sociedad industrial nacionalista inspirado en las experiencias de Centroeuropa y los Balcanes en los dos últimos siglos. La insuficiencia explicativa de semejante modelo ‘irredentista’ se pone de manifiesto en la pobreza de los resultados de su aplicación: ni la zona ‘atlántica’ (Inglaterra, Francia, España y Portugal), por la existencia previa de un Estado y de una cultura sólidos, ni la zona del Imperio Romano-Germánico (Alemania e Italia), por la vigencia de una cultura necesitada sólo de unificación estatal, ni la zona soviética, donde la religión laica del comunismo aplazó indefinidamente el problema del Estado y de la cultura nacionales; ninguna de ellas —reconoce Gellner— pasaron por todas esas etapas supuestamente prototípicas del advenimiento nacionalista. Porque en ninguna de ellas —cabría añadir— se planteó el problema nacionalista en términos de ‘liberación’, sino más bien de ‘formalización’ o ‘unificación’ políticas. El antropólogo checo ha elegido, pues, un modelo histórico de alcance limitado, pero acaso también el de mayor dramatismo político y de no menor actualidad.

He aquí, en definitiva, algunos de los temas y problemas centrales del libro de Gellner, los más interesantes desde el punto de vista teórico, y por ello también los más discutibles. No son ciertamente los únicos. Especial interés pueden despertar, por citar un ejemplo, las recomendaciones finales para atajar o mitigar los sufrimientos causados por el nacionalismo, así como las esperanzas albergadas por el autor acerca de una futura «desterritorialización del nacionalismo» en una sociedad tecnológica avanzada que apunta hacia la formación de unidades políticas «supra-étnicas» en lo concerniente a la solución de problemas ‘globales’ (ecológicos, militares, penales, económicos...) y «subétnicas» en lo relativo al tratamiento de cuestiones ‘locales’ (educación, sanidad, bienestar social...). No faltan asimismo otras oscuridades (p.e., la noción de ‘cultura’) e incongruencias ‘menores’ a lo largo del texto. Por encima de todas ellas, sobresale, sin embargo, la brillantez de un estilo ensayístico

accesible y claro, y la profundidad teórica de su contenido y exposición, motivos suficientes para convertirlo en un libro de lectura y reflexión tan imprescindible como actual.

Maximiliano Hernández Marcos

A propósito de Massimo La Torre (ed.), *European Citizenship. An Institutional Challenge*, Kluwer, La Haya, 1998.

Si atendemos a aquello que se entiende en el lenguaje común por ciudadanía, por buscar la mayor generalidad posible, encontraremos que es un vínculo entre el individuo y el Estado, consistente en el disfrute de ciertos derechos y en la aquiescencia a ciertos deberes. Entre estos derechos estarán, en todo caso, los llamados derechos políticos. Además, sospecharemos de la sinonimia o coextensión de «ciudadanía» y «nacionalidad». La actualidad de un debate sobre el término reside en la introducción por el Tratado de la Unión Europea (TUE) de una «ciudadanía europea». *European Citizenship* recoge las conferencias celebradas en el *European University Institute* de Florencia, entre el 13 y el 15 de junio de 1996. Sabemos, al menos, que la ciudadanía europea reconoce, pretende o crea un vínculo entre la Unión Europea (UE) y los nacionales¹ de sus Estados miembros. Pero la naturaleza de esta ciudadanía es oscura por varios motivos, entre los que cabe destacar:

—La llamativa falta de adscripción de deberes a los ciudadanos europeos. En los seis artículos del título II del Tratado de la Comunidad Europea (TCE) sólo se dictan derechos².

—El carácter de ciudadanía adicional y dependiente de la nacionalidad de cada Estado miembro³.

—El choque entre estos caracteres adicional y dependiente con la doctrina del Tribunal de Justicia Europeo (TJE) sobre la interpretación constitucional de los tratados.

1 Nacional, como sustantivo, es la persona que goza de nacionalidad.

2 Derecho de libre circulación y residencia (art. 18), derecho de elegir y ser elegido en las elecciones municipales y europeas en el lugar de residencia (art. 19), derecho a protección diplomática en un tercer país (art. 20) y derecho de petición al Parlamento europeo y al Defensor del pueblo u *Ombudsman* (art. 21). Una aclaración: los artículos 17 a 22, relativos a la ciudadanía de la Unión, son citados en *European Citizenship* como 8 a 8E.

3 Art. 17.1.

—El conflicto con ciertas teorías del Estado provocado por su carácter de instrumento para «acercar los ciudadanos a la Unión»⁴. Esto es, la pertenencia del término «ciudadanía» al vocabulario político clásico y su consiguiente condición de «arma arrojada».

—El carácter explícitamente abierto del título sobre ciudadanía. El artículo 22 señala que la ciudadanía de la unión puede ser completada y desarrollada.

Estas ambigüedades y características son ya suficientes para justificar una discusión abierta sobre la ciudadanía europea. Pero para quien reconoce que «la vida social es movida a través de palabras y conceptos» y que «las palabras y los conceptos tienen un significado simbólico, y los símbolos pueden ser constitutivos de hechos»⁵, la discusión debe sobrepasar el estadio de descubrir el «qué es» y la voluntad del legislador hasta el plano puramente normativo. El sólo uso del término, si no es retórico, lleva aparejadas implicaciones fuertes en el contexto de sistemas liberales y democráticos respecto a autoridad pública, igualdad, libertades y otros conceptos relacionados. La legitimidad de una ciudadanía europea puede encontrarse, así, en lo que promete, más que en lo que ahora significa.

European Citizenship tiene, a mi entender, dos grandes virtudes. La primera es el trato con la ciudadanía europea desde cuatro ángulos complementarios: la situación histórica y disciplinaria del concepto, su relación con la nacionalidad, la discusión sobre qué tipo de ciudadanía es y la relación con un horizonte democrático europeo. La otra gran virtud es la *diaforía tôn doxón*: el único punto de acuerdo entre los veintidós estudiosos es que el *demos*, el sujeto de la democracia, no es un *ethnos*⁶.

I. LA VOLUNTAD DEL LEGISLADOR: ¿UNA CONSTITUCIÓN EUROPEA?

La doctrina del TJE entiende los tratados como un cuerpo constitucional. Bien es verdad que un tratado no es una constitución clásica. No es lo mismo que comencemos por «We, the people...» que por «El rey de los belgas...». Un tratado no admite, en principio, una interpretación como contrato social. Las Altas Partes Contratantes firman como cabezas de un Estado, i. e., como poseedores de soberanía, más que como representantes de un pueblo, de una voluntad general. En una interpretación mínima, el carácter constitucional de los tratados no viene dado por la formación de un Estado, sino por la jerarquía entre cuerpos jurídicos; no por ser una «constitución», sino por estar por en-

4 Expresión señalada por J. WEILER, p. 3.

5 M. LA TORRE, p. 441.

6 M. LA TORRE, preface, xi.

cima de todas las constituciones. El principio de subsidiariedad puede ser leído como la supremacía del derecho nacional sobre el comunitario en todo aquello que contempla el derecho nacional. Sin embargo, es difícil de entender que un tratado otorgue ciudadanía, como mucho, reciprocidad. Llamamos ciudadanos a los sujetos de un Estado con ciertas características (democracia y división de poderes, por ejemplo). El TUE y el TCE son tratados *sui generis*, pues se puede decir que traspasan soberanía, entendida como facultad de decisión última, de los Estados miembros a la Unión. Ningún tratado anterior había creado unos órganos legislativo, ejecutivo y judicial (ni una ciudadanía): esto se había realizado siempre mediante una constitución. Dentro de la UE, las decisiones últimas, si pertenecen a alguna entidad, son potestad de los Estados, entendiéndolas como derecho de resistencia; pero este derecho comporta sanciones, y llevado al extremo, es la salida de la UE (que no es indivisible). En estas circunstancias, la voluntad del legislador se nos presenta opaca. Si algo muestra *European Citizenship*, es que los principios de la UE pueden tener varias lecturas. La conocida expresión «una unión cada vez mayor entre los pueblos de Europa» puede ser entendida tanto como la búsqueda de la creación de un solo pueblo (en cuanto *demos*) como la renuncia a las unidades política y social. Capitalmente, la pretensión de la ciudadanía es crear un vínculo directo entre los ciudadanos y la Unión, pero quién es ciudadano de la Unión no sólo depende de quién es ciudadano de uno o más Estados miembros, sino que los Estados miembros pueden decidir los ciudadanos «para propósitos comunitarios». No es de extrañar, entonces, que algunos autores contemplen la redefinición de «soberanía», «Estado» o «ciudadanía» como paso previo para la comprensión de la UE.

Jörg Monar (p. 167) ha comparado esta introducción de la ciudadanía como vínculo directo con aquel mensaje del emperador de Kafka que nunca llega a su último súbdito. El problema de la «lejanía» es, en verdad, el problema de la legitimidad. En el esquema clásico, la autoridad pública ejerce el poder sobre el conjunto de los ciudadanos y estos, a cambio, tienen participación política en esta autoridad y son sujetos de derechos (p. 170). Las capacidades decisorias de las instituciones de la UE en la promulgación de normas, orientación de la actividad económica, y ahora, en los nuevos ámbitos de defensa, política exterior y seguridad no tienen su contrapartida en la protección directa de los derechos de los individuos y su participación política. Aclaremos que por participación política no sólo se entiende el voto; además, comporta la transparencia de las decisiones, esto es, control y responsabilidad, y la presencia de una opinión pública, de una discusión sobre los objetivos en la cual cada uno se sepa participante o posible participante. Todo esto crea el vínculo psicológico de lealtad y respeto a las decisiones, crea, por decirlo así, el *demos*.

II. LA NACIÓN EUROPEA

El artículo de Antje Wiener (pp. 387-414) muestra la transformación de los fines directores de la UE, y también su sucesivo logro. De una ambición inicial de integración económica y cooperación política ha arribado a un deseo de unión política: exteriores, defensa, seguridad, ciudadanía. Sabemos que toda legislación o acción debe atenerse a los dos principios de subsidiariedad (sus objetivos no pueden lograrse por la actuación independiente de cada Estado miembro) y proporcionalidad (se limita a lo justo y necesario para alcanzar los objetivos), pero esto no es distinto en cualquier organización federativa⁷. La consecución de estos fines, desde luego, acreditaría a la UE como un Estado federal en toda regla. Pero el peligro es dejar la democracia por el camino. De hecho, para algunos, la democracia al nivel europeo es imposible, una contradicción en los términos: no hay un *demos* europeo ni tal cosa es posible (ni deseable). Llamaremos a ésta la versión fuerte de la tesis de la falta de *demos* (la versión débil reconocería la posibilidad de su creación), postura presentada, *inter alia*, por el Tribunal Constitucional Alemán en su ya clásica decisión sobre el Tratado de Maastricht. El *Bundesverfassungsgericht* considera que la autoridad pública recibe la legitimación democrática, no de los individuos, sino del pueblo como un todo. El respeto a las decisiones no depende en esta teoría, heredera del romanticismo, de la existencia de una esfera pública accesible al individuo ni de la posibilidad de pedir cuentas de las decisiones, depende del sentimiento de pertenencia al pueblo, pero esta vez entendido como *Volk*, o como *ethnos*, esa unidad de destino (*Schickalsgemeinschaft*) según patrones étnicos, lingüísticos o culturales. Europa, bajo esta visión, no puede tener un *demos* sino bajo una homogeneización cultural y lingüística (no hablemos de étnica) brutal e indeseable.

La versión débil es bien expuesta por Weiler: «un *demos*, un pueblo, no puede ser, después de todo, un puñado de extraños» (p. 7, v. pp. 7-9). La visión que se desprende de la labor de las Comisiones para acercar a los ciudadanos a la Unión y entre sí parece cuadrar con esta versión débil. La falta de un *demos* sería psicológica, y éste se conseguiría mediante estímulos de la misma naturaleza, los más importantes, una ciudadanía y unos derechos específicos. Hemos mencionado la ausencia de deberes ciudadanos, pero no la aplicación limitada de los derechos del título II del TUE. Ninguno de ellos, excepto el más trivial de la protección diplomática, es completo. Por poner un ejemplo, el derecho de sufragio activo y pasivo puede ser cancelado, entre otros motivos, «para evitar la polarización», según las directivas del Consejo

7 Ver la 10ª enmienda de la Constitución de los EE.UU.

sobre el sufragio de 1993 y 1994⁸. No menos importante, los Estados miembros pueden evitar, razonadamente, que ciertos cargos sean alcanzados por no nacionales, pues estos cargos «pueden suponer la participación en el ejercicio de la autoridad pública y en la salvaguardia de los intereses generales»⁹. La tesis nacionalista no puede ser más explícita: la autoridad pública no puede ser alcanzada por alguien que no pertenezca al *demós*, que aquí sí es *ethnos*, pues el interés general se forma sólo a partir del interés de los nacionales, no de los residentes. ¿Una ciudadanía europea vista como *marketing*? Aún tomando en serio el título sobre ciudadanía, salta a la vista que el concepto es pensado según los parámetros del Estado-nación. Para algunos de los autores, esto significa pensar las cosas al contrario. La legitimidad de la autoridad pública, problema del cual el déficit de democracia es sólo un aspecto, no se soluciona creando un *demós*. Más bien al contrario, la existencia de una autoridad pública legítima conduce a él. O, en todo caso, la causalidad es recíproca. Pero las cuerdas que hay que afinar no están en la parte de la población, sino en la parte de las instituciones.

III. CIUDADANÍA Y EXCLUSIÓN

Así, el proceso de construcción europeo, hasta ahora, no puede ser comparado con la construcción de una república abierta. El ámbito privado es el más desarrollado, pero lo es en el ámbito del Estado del Bienestar y de la nación. El concepto de ciudadanía es, ya de suyo, excluyente. La Torre ha desarrollado esta idea de ciudadanía como derecho residual, pero también como derecho humano (pp. 435-457). Lo residual radica en la primacía del ser persona sobre el ser ciudadano. La mayoría de los derechos son reclamados por el simple hecho de pertenecer a la humanidad. Ha habido un traspaso de derechos desde el concepto de ciudadanía al concepto de humano. El salto conceptual de derechos de ciudadanía a derechos humanos fue dado precisamente en el paso previo a una creación federativa, la estadounidense, al reclamar derechos por ser humanos, no por ser británicos. La UE ha renunciado, por ahora, a dar ese salto, al crear un título específico de ciudadanía. En la lectura del negativo, niega los derechos de ciudadanía europea a los nacionales de terceros países. Así, estos derechos son interpretados como no necesarios para la dignidad de la persona, por ejemplo. Atendiendo a las Directivas antes citadas, el derecho de sufragio activo y pasivo supone «una aplicación del principio de no discriminación entre nacionales y no nacionales y es el corolario

8 Directivas 93/109/CE de 6 de diciembre de 1993 y 94/80/CE de 19 de diciembre de 1994.

9 94/80/CE.

del derecho de libre circulación y residencia contemplado en el artículo 8 A (ahora, 18) del Tratado CE». La extensión de la ciudadanía europea a los nacionales de terceros países es un lugar común en *European Citizenship* (una ciudadanía europea tomada en serio, claro). Varios autores piensan en dar ciudadanía sin nacionalidad; La Torre piensa en una ciudadanía como derecho humano. En ambos casos supone la extensión de los derechos listados, al menos, a todos los residentes en suelo europeo. Y, obrando en consecuencia, la exigencia de su globalización. Su argumentación es extensa, pero en lo que nos toca, el derecho al sufragio y a la libertad de movimiento y residencia en el sitio donde están los intereses y las relaciones sociales del sujeto forman parte de lo que consideramos una vida digna, si consideramos que ésta sólo se puede desarrollar en una democracia. El corolario de la tesis de la falta de *demos* es que, allí donde hay tal cosa, hay también personas que quedan fuera de éste respecto a la participación política, aún cuando tal «democracia» toma decisiones con bastante impacto sobre sus vidas. Una oligarquía podría pasar por democracia sin modificar estos términos. El mismo argumento que nos lleva a rechazar la tesis de la falta de *demos* como tesis nacionalista, nos conduce a una extensión de la ciudadanía europea a los residentes. Los términos de una ciudadanía como derecho humano parecen ser los adecuados para un *demos*, definido, solamente, como el conjunto de personas que tienen participación política y mecanismos de control sobre la autoridad pública.

Manuel Vela Rodríguez