

## Ciudadanía, democracia europea e «ideología italiana». Para la crítica del realismo político

*Massimo La Torre*

### 1. LA «IDEOLOGÍA ITALIANA»

¿Qué tienen que ver el tema de la ciudadanía y el de la democracia con la «ideología italiana»? ¿Y en qué consiste ésta? ¿Por qué avivar una argumentación con la referencia, bastante críptica, a una ideología de la que nadie ha oído nunca hablar? ¿Acaso no se cae en la pedante falacia de querer explicar *notum per ignotum*? ¿Y por qué sería aconsejable, tratando de un posible orden europeo, partir de una perspectiva inevitablemente angosta y provinciana, como la del análisis de un fenómeno que ya es, por el nombre, exclusivamente nacional?

Para mi justificación parcial, puedo decir, antes que nada, que el reclamo de esta etiqueta —«ideología italiana»— no ha de tener el sentido de una reivindicación nacionalista, ni el sabor de un enfoque comunitarista que recomiende cierta pertenencia, una tierra concreta que pisar, para el tratamiento de cualquier problema teórico. No creo que la posibilidad de un conocimiento y comprensión correctos, y, por tanto, el derecho a hablar y juzgar sea dado —como dice alguno— sólo a través de cierto tipo de pertenencia o participación comunitaria<sup>1</sup>.

La «ideología italiana» a la que me refiero, en cuanto actitud global, encontrando en la tradición del *Bel Paese* su tierra de cultivo inmediata y más favorable, supera el ámbito nacional y se proyecta como enfoque en absoluto limitado a una cultura, sino a una historia «universal», aunque suene paradójico para un pensamiento que ha hecho del antiuniversalismo su bandera. Creo, además, que tal ideología representa un «ideal-tipo», dotado de eficacia heurística respecto a una serie de cuestiones teóricas y políticas. La «ideología italiana» es como un papelillo tornasol, revelador de la cualidad justificativa de un argumento.

1 Cf. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, 3<sup>a</sup> reimpresión de la edición de 1961, Duncker & Humblot, Berlin 1991, p. 27.

Entiendo por «ideología italiana» una línea de pensamiento que se desarrolla en Italia a partir de la obra de Maquiavelo, o mejor, de cierta lectura de tal obra, y que, pasando por Vico, llega a nuestros días, gracias al potente auxilio de personajes como Croce y Gramsci. Se trata de una actitud bastante idiosincrática, muy difundida en la mentalidad actual antinORMATIVA y vagamente sociologizante, y con acomodo en la teoría considerada posmoderna.

Pero, ¿cuáles son sus rasgos esenciales? ¿Cuáles son los «tics» atribuibles al «ideólogo italiano»? ¿Por qué posiciones se caracteriza? Creo, al menos, poder identificar las siguientes. (No han de ser entendidas como tesis adscritas a un autor o a una filosofía específica, sino como posiciones reveladoras de una «semejanza de familia».)

(i) Las acciones humanas son concebidas como sucesos egocéntricos e instrumentales. No se adecúan a ellas, o mejor, no se les aplican (porque no pueden aplicarse a ellas) criterios de justicia. «Los hombres —dice Vico—, por su naturaleza corrupta, están tiranizados por el amor propio, por lo que no persiguen principalmente sino la propia utilidad; de ahí que, queriendo todo lo útil para sí y nada para el compañero, las pasiones no pueden ser puestas en conato a enderezarlos hacia la justicia»<sup>2</sup>.

(ii) Las acciones humanas son, por tanto, desde el principio, conflictivas y no cooperativas.

(iii) Las acciones humanas son «ciegas», en el sentido de que los actores no conocen ni controlan las razones y motivos que les empujan a obrar. La necesidad y las pasiones son más fuertes que los fines y las razones. La acción humana es «ciega», no en tanto que ocurre bajo un hipotético velo de ignorancia, ni, en consecuencia, en tanto que imparcial, sino porque es irreflexiva, irremediablemente parcial, dirigida por intereses; y estos son objetivos, no racionalmente tematizados ni tematizables, sino activos a un nivel profundo y fundamental del comportamiento.

(iv) El punto de vista descriptivo y el punto de vista prescriptivo o normativo coinciden. «Todo lo que es —escribe otro representante de la «ideología italiana», Ugo Foscolo—, debe ser; y si no debiese ser, no sería»<sup>3</sup>.

En consecuencia, los argumentos normativos, que postulan un «deber ser» distinto al «ser», son considerados o como trucos para humillar al adversario (estigmatizando su acción) o para persuadirlo (plegándolo a la voluntad egocéntrica del que argumenta), o bien como estrategia de autoengaño,

2 G. Vico, *La scienza nuova*, introducción y notas de P. Rossi, Rizzoli, Milano 1982, p. 240.

3 U. FOSCOLO, *Sull'origine e i limiti della giustizia* (1808), Ibis, Como 1992, p. 51.

dinámica consolatoria para no revelarse a sí mismo los móviles, en absoluto nobles, de la propia conducta.

La moral es, por tanto, asumida como una función que es, a la vez, *perversa* (en tanto que cobertura ideológica de la realidad) y *fútil* (en tanto que mera función «anestésica» respecto a la dolorosa percepción de los problemas reales). Normas y principios operan —según tal perspectiva— sólo como mecanismos de sublimación.

(v) La verdad es concebida como concepto pragmático, por lo que es el *éxito* que constituye el criterio de corrección epistemológica de una afirmación o una teoría.

(vi) El pensamiento es asunto que depende absolutamente de la praxis, sea en el sentido de que es contextualizado, de todos modos, en cierta tradición o cierto «lugar», sea en el de que el pensamiento, privado de consecuencias prácticas, es sólo una sombra sin relevancia en la fenomenología de la existencia humana. En definitiva, el «ideólogo italiano» acepta con entusiasmo la recomendación marxiana de pasar de la filosofía como comprensión de los hechos a la filosofía como *manipulación* de los mismos.

(vii) También la moral es reformulada como noción pragmática, de manera que los fines justifican, siempre y en cualquier caso, los medios.

(viii) Tiende a verse la historia como proceso justificativo. Como dice Croce, nunca es justiciera, sino siempre justificativa. Es el grito de von Kleist, cuando proclama: «Matadlos: el tribunal del mundo no os preguntará vuestras razones». Y, clásicamente, Foscolo recita: «*Victrix causa diis placuit*»<sup>4</sup>.

(ix) La moralidad crítica queda sellada sin posibilidad de apelación como *moralismo*, actitud a la vez rigorista e hipócrita. La única moral posible es la *positiva*. «La norma de lo justo —dice también Foscolo—, a pesar de que sea la gloria y la prosperidad de los filósofos, no puede ser conocida ni practicada por el pueblo, al cual no se puede hablar sino por medio de leyes positivas»<sup>5</sup>.

(x) Se hace depender la esfera pública de la privada, ya sea en la forma de la maraña de intereses o del deseo de riqueza, ya en la del centro de las ambiciones, de la voluntad de potencia y de tácticas de influencia, ya, todavía, en la de *reservoir* de la vanidad personal.

(xi) El derecho, y con él cualquier esfera normativa, está subordinado tanto a la política como a la economía, concebidas como ámbitos homólogos y, por tanto, como estrategias de afirmación de intereses y despliegue de la violencia. «Aquí —como dice Carl Schmitt (uno de los «autores» del «ideólogo italiano» de nuestro tiempo), a propósito de su concepto de la política—, no se

4 U. FOSCOLO, *Op. cit.*, pp. 47-48.

5 *Ibid.*, p. 51.

trata de ficciones y normatividad»<sup>6</sup>. Ya para Calicles, y para el «ideólogo italiano», norma —como se ha dicho— equivale a *ficción*, lo normativo a lo  *fingido*, publicar o reivindicar normas, a  *fingir*. La política y el derecho no se componen de normas, sino de *decisiones*, y no hay norma que resista delante de la radical escisión entre amigo y enemigo de que se compone la política. La «decisión», a su vez, es entendida como manifestación de la voluntad, en la que esta última tiene una connotación elevada de necesidad, y como voluntad «schopenhaueriana», obra de impulsos inmotivados (irreflexivos) a la hora de actuar.

Política y derecho son asunto de «amistad» y «enemistad», entreverados de asuntos en buena medida inconfesables, cuyos criterios directivos no pueden ser reconducidos a normas, y menos aún controlados o juzgados por estas. «El dispositivo jurídico determina, de hecho, una especie de marco formal y abstracto, que recubre, dislocándolas en sí mismo, las relaciones sociales reales y efectivas, que traduce en un conjunto de esquemas normativos. Esta operación, estructural en el mismo instrumento, se puede definir como una *operación de enmascaramiento*»<sup>7</sup>.

(xii) La política, por tanto, no es sino pasión, arbitrio, violencia. «La violencia no es un fenómeno coyuntural, sino estructural del sistema político»<sup>8</sup>.

(xiii) La política y la economía son asunto de «familia», entidad colectiva no convencional, sujeta por el conjunto de vínculos primordiales, de modo que la identidad individual se define como *pertenencia*. El sujeto «pertenece» a una familia, y la «res publica» es el resultado de la unión estratégica, del compromiso de varios «particulares». La política es, ante todo, *parcialidad*. «El carácter relevante de la decisión política es su falta de imparcialidad, y su explícita arbitrariedad moral»<sup>9</sup>.

(xiv) Las intervenciones generales y disposiciones universales son condenadas, a la vez, como fútiles y perversas. «Es un gran error —escribe Francesco Guicciardini— hablar de las cosas del mundo indistinta y absolutamente, y, por así decirlo, por reglas; porque casi todas tienen distinciones y excepciones por la variedad de las circunstancias, las cuales no se pueden encerrar en una misma medida; y estas distinciones y excepciones no se encuentran escritas en los libros, sino que es preciso que las enseñe la discre-

6 CARL SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, cit., p. 28.

7 G.M. CHIODI, *Diritto e violenza. Uno schema interpretativo del loro rapporto*, en G.M. CHIODI, *Equità. La categoria regolativa del diritto*, Guida, Napoli 1991, p. 199, cursiva mía.

8 Ibíd., p. 209.

9 D. ZOLO, *Il principato democratico*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 11.

ción»<sup>10</sup>. Toda prescripción general es acusada de absolutidad y de ser, además, represiva, ya que, siendo abstracta, no tiene en cuenta las innumerables y cambiantes circunstancias concretas. Los valores y, en general, todo lo que tiene carácter axiológico o deontológico, son «tiránicos», en cuanto, antes que nada, prescriben y ordenan su observancia. El «deber ser» es tiránico respecto al «ser», porque quiere y debe imponerse a este último. Ya que el valor no «es», sino que «vale», resulta dominado por un impulso irresistible —precisamente por ello— a hacerse valer, el cual no tiene en cuenta las razones del «ser». Se lamenta aquí la que Schmitt llama (sí, todavía él) «tiranía de los valores»<sup>11</sup>. A la acción global y continuada se contrapone la intervención particular y esporádica; a la ley, el compromiso<sup>12</sup>.

Al contrato social se contrapone la sabiduría prudencial: «De vez en cuando —sólo se puede decir esto— se puede conseguir algún resultado de la sagacidad y de la prudencia política»<sup>13</sup>. Es veleidoso todo cuanto trabaja en la fundación normativa de un contrato social para la realización de los principios de la justicia. «En cambio, lo que se requiere es un esfuerzo de redefinición clarividente de los intereses y de la concertación estratégica»<sup>14</sup>.

Esta «ideología» es, en cierto modo, una mezcla de la idea del Calicles platónico y del Don Abbondio manzoniano, tan agresivo y rapaz el uno como pávido y dispuesto a la denuncia el otro, a pesar de que uno sea reflejo de otro, como lo son un siervo y un señor convencidos de su papel. El que reivindica el primado de la fuerza sobre el derecho no puede sino augurarse un interlocutor para el que el derecho no sea otra cosa que el interés propio, el propio «particular», dispuesto, pues, a sacrificar el derecho en cuanto el interés se vea amenazado, y a entrar en el partidismo y en la dialéctica «do ut des» ante la amenaza del barón.

Esta actitud, cocinada con varias salsas, es uno de los motivos conductores del pensamiento político italiano a partir del renacimiento, y ha hallado un vasto eco en las varias formas de «crítica de la ideología» tan populares en

10 F. GUICCIARDINI, *Ricordi*, introducción de M. Fubini, Rizzoli, Milano 1997, p. 106.

11 Cf. C. SCHMITT, *Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen*, en *Estudios jurídico-sociales. Homenaje al profesor Luis Legaz y Lacambra*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1960, p. 176.

12 Cf. G. PREZZOLINI, *Codice della vita italiana*, Biblioteca del Vascello, Roma, 1993, p. 24: «En Italia, nueve décimas partes de las relaciones sociales y políticas no están reguladas por las leyes, contratos o palabras dadas. Al contrario, se fundan en acomodamientos prácticos a los que se llega mediante cualquier discurso vago, un guiño de ojos y el tácito dejar hacer hasta cierto punto. Este género de relación se llama compromiso».

13 P.P. PORTINARO, *La rondine, il topo e il castoro. Apologia del realismo politico*, Marsilio, Venezia 1993, p. 80.

14 Ibid., p. 127.

los últimos dos siglos. Se trata, en suma, de una combinación de realismo político, historicismo y pragmatismo, unidos en la crítica común del punto de vista moral, en el culto del vencedor, del fuerte y del astuto, del león y del zorro. «¡Ay de los vencidos!» —podría ser su lema.

Como es obvio, tal actitud no puede sino ser sorda a toda argumentación normativa. Se dirá de esta que es «estrecha» (porque queda privada de valores prácticos inmediatos), o «rigorista» (porque tiene la pretensión de fijar criterios de corrección iguales para todos), o acaso «represiva» (porque aspira a enderezar o a corregir la conducta humana), o bien «fastidiosa» (porque se desarrolla por pasos y controles lógicos, y no por fulgurantes intuiciones o por numinosas decisiones soberanas, o mediante artificios retóricos). Para el «ideólogo italiano» la única fuerza normativa es la de lo fáctico.

Con esta perspectiva, el concepto mismo de comunicación y discusión y su práctica se tornan superfluos, o pierden toda connotación de validez intersubjetiva. «Entre la comunidad real de los atropellos —se afirma— y la comunidad ideal de la comunicación, existe un hiato que no bastan a colmar los postulados ético-políticos y los principios regulativos»<sup>15</sup>. No hay verdadera discusión, o «comunicación ideal», según la «ideología italiana», sino sólo choque de técnicas de persuasión: el resultado de una discusión se juzgará en la eficacia persuasiva ejercida por varios interlocutores sobre cierto auditorio particular. Y tendrá razón quien haya ejercido mayor persuasión y obtenido más obediencia, consenso o admiración, al margen de la corrección de los medios empleados (pues el acierto de tal cualidad remite a los criterios normativos ridiculizados o aborrecidos por el realismo político). La democracia se convierte entonces en afirmación existencial de la comunidad compacta, en concurrencia o competición de las *elites* por la conquista o defensa del poder; la ciudadanía se transforma en identidad existencial, o en supeditación o clientela, en los «recomendados» de los que a menudo se hace mención en la obra de Maquiavelo<sup>16</sup>.

## 2. GENEALOGÍA DE UN CONCEPTO

2.1. En la historia de la sociedad occidental podemos identificar, a grandes rasgos, cuatro formas principales de orden político: la *polis* o *civitas*, el imperio, el principado más o menos absoluto y el Estado nacional<sup>17</sup>. Estas

---

15 P.P. PORTINARO, *Op. cit.*, p. 34.

16 N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*.

17 Para esta cuatripartición, cf. R. DE STEFANO, *Il problema del potere*, Giuffrè, Milano 1962.

experiencias institucionales pueden ser vistas como pasos sucesivos de una especie de proceso evolutivo que tiene su inicio en la antigua *polis* griega y que desemboca en la democracia contemporánea. Sin embargo, el ideal y el recuerdo de la experiencia histórica de la *civitas* atraviesan, por así decirlo, todas estas formas, y están presente en sus estadios evolutivos. Tal ideal y tal recuerdo se reavivan, en particular, en la reanudación de los estudios clásicos en la baja Edad Media, e inspiran la teoría política que servirá de fondo en la afirmación de los Estados liberal-democráticos.

La idea política como esfera pública de participación y deliberación no decae nunca del todo en la historia europea, de manera que tampoco los escritos programáticos del absolutismo político renuncian al ideal legitimante de la «república bien ordenada». Bodino, queriendo escribir sobre un monarca que se proyecta ya como normativamente omnipotente, dará no obstante, como título a su obra, *Six livres de la République*. La persistencia de este ideal «republicano» es aún más evidente en lo que concierne al concepto e institución de la ciudadanía. Un *civis* es difícilmente comprensible sin una *civitas*.

Examinemos, pues, la manera en que la noción de ciudadano se ha elaborado en los varios estadios del ordenamiento político europeo. Podemos asumir, según creo, que esta posición jurídica subjetiva sea el resultado de la dialéctica entre una noción «natural» de pertenencia (pertenencia a una familia o a una *gens*, o pertenencia a una descendencia) y la idea convencional de participante en una empresa cooperativa reflexiva (piénsese, por ejemplo, en el juramento de lealtad requerido en diversas ciudades, tanto en la antigua Grecia como en las comunidades medievales italianas, para adquirir los plenos derechos de ciudadanía). Como es sabido, la ciudad-Estado de la antigua Grecia era una ciudad definida no como entidad abstracta circunscrita territorialmente (como en el caso de los Estados modernos), sino como agrupamiento de determinados sujetos definidos en términos más o menos étnicos. Se recordará que Aristóteles no describe la constitución de Atenas, sino la de *los atenienses*.

En el pensamiento político de la antigüedad, la discusión más cuidadosa de la noción de ciudadanía la ofrece el propio Aristóteles. No obstante la concesión organicista que se halla en la base de la concepción política del filósofo griego, cuando, al inicio del tercer libro de la *Política*, se dispone a estudiar los caracteres y la naturaleza de la «constitución», comienza por las consideraciones sobre quién debe considerarse miembro de la comunidad política y, por tanto, por un análisis de la ciudadanía. Ya que la *politéia* «es una pluralidad de ciudadanos» (1275a), «en consecuencia ha de examinarse a quién ha de llamarse ciudadano, y quién es el ciudadano» (1275a 1). A través de la definición de la cualidad del ciudadano pasa el camino de la determina-

ción del concepto de comunidad política. Ésta es el conjunto de los ciudadanos; la investigación del carácter de esta condición específica es un buen método para llegar a la comprensión de la *politéia* en conjunto.

Antes que nada, Aristóteles nos dice que «el ciudadano no es ciudadano en tanto que habita en cierto lugar». La residencia o la permanencia en el territorio de una comunidad no es aún un criterio suficiente para procurar la cualidad de ciudadano. Tampoco cree que cierta descendencia pueda explicar la condición de ciudadano. Tal criterio no valdría, de hecho, para los fundadores de la comunidad en cuestión, cuya cualidad de ciudadano no podrá remontarse, evidentemente, a un ciudadano más originario. «Pero, en la práctica, definimos al ciudadano que desciende de padres que son ambos ciudadanos, y no de uno sólo, sea el padre o la madre, y hay quien avanza esta exigencia ulteriormente, es decir, a la segunda o tercera generación, o aún antes. Pero, dada esta definición popular y grosera, cualquiera se pregunta: aquel antepasado de tres o cuatro generaciones atrás, ¿cómo se hizo ciudadano?» (1275b 20-27). Esto significa que, a pesar de que la legislación de muchas *poleis* griegas, y de la ateniense en particular, exigieran para la atribución de la ciudadanía que el sujeto en cuestión fuese hijo de padres ciudadanos, Aristóteles no mantenía que la descendencia, el *jus sanguinis*, fuese un criterio siempre necesario para la atribución de ciudadanía. «En muchas constituciones, pues, la ley pretende atraerse al cuerpo de los ciudadanos también a cualquier extranjero; en alguna democracia quien nace de madre ciudadana es ciudadano, y del mismo modo están las cosas en muchos lugares respecto a los bastardos» (1278a 26-30). De ahí deduce la naturaleza convencional de la condición de ciudadano. Ello resulta también de su discusión sobre la adquisición del derecho de ciudadanía a consecuencia de un cambio en la constitución. Clístenes —recuerda—, después de la expulsión de los tiranos, inscribe en la tribu a muchos extranjeros y metecos en condición de esclavitud. La conclusión del filósofo griego es que no hay criterios incontrovertibles para el acceso a la ciudadanía. El único saldo y seguro para comprender tal noción no es tanto su criterio de acceso como su contenido, es decir, los poderes a los que da derecho.

Según la perspectiva de Aristóteles, la comunidad política, aunque conectada con ciertas familias y, por tanto, con una misma estirpe o con determinada descendencia, se constituye ante todo en torno a una constitución: es esta última, y no el hecho natural y objetivo de la pertenencia a cierta descendencia, la que ha de fundar y dar contenido a la cualidad de ciudadano. Tan pronto se cambia la constitución, cambia también la comunidad y, finalmente, el conjunto de los ciudadanos. «Si el Estado es una comunidad, y una comunidad de ciudadanos participa de una constitución, cuando la constitución se hace diversa y dispar, parece necesario que el Estado no sea ya el

mismo» (1276b 1-5). Ya que el ciudadano se define más bien en función del gobierno (1276a 3-4), por consiguiente, según el régimen vigente, democrático, oligárquico o monárquico, el ciudadano (el contenido de la ciudadanía) será diferente en relación con cada constitución (1275b 5-10). «Así como existen varias constituciones, es necesario que haya también varias especies de ciudadanos» (1278<sup>a</sup> 15-16). «Parece por esto que hay más tipos de ciudadanos —repite más adelante—, y que se llama ciudadano principalmente al que participa en todos los honores del Estado» (1278<sup>a</sup> 35-36). El ciudadano, por tanto, se define, más que por la cualidad natural (como la pertenencia a cierta estirpe), por su relación con la función del gobierno de la comunidad. Así, «ciudadano en sentido absoluto no se define sino por la participación en las funciones del juez y en los cargos» (1275<sup>a</sup> 20-25). O, mejor aún, ciudadano es aquel que puede ocupar una «magistratura por tiempo indefinido» (1275<sup>a</sup> 32-34). Esta serie de consideraciones son recogidas al fin por Santo Tomás en su *Comentario a la política de Aristóteles*, que define el ciudadano como «ille qui potest constitui in principatu consiliativo vel iudicativo», concluyendo que «si aliqui participant [...] politia oportet dicere, quod sint cives etiam si non sint progeniti ex civibus».

No cambian mucho las cosas en el ámbito teórico-político y político-institucional de la antigua Roma. También aquí, en una primera fase, la pertenencia a la comunidad política obedece a rígidos criterios genealógicos. En su origen, el *status civitatis* concernía únicamente al *gentilis*, al miembro de una *gens*, agrupación de familias —como se sabe— fundada en una común descendencia de estirpe. *Gentilis*, *patricius*, *civis*, son tres lados del mismo concepto, porque no se podía entonces ser *civis* sin ser *gentil*, lo que valía lo mismo que patrício, el cual era el ciudadano en tanto que investido de la personalidad<sup>18</sup>. En la Roma arcaica, las distinciones de clase o rango empiezan o coinciden con diferencias de linaje. De modo que la plebe reúne la cualidad de la clase social inferior (de la pobreza) y la de la descendencia espuria; el derecho romano no le concede, en su origen, la plena dignidad de ciudadano. Hasta el siglo I a. C. ciudadanos de pleno derecho eran los habitantes de la urbe y de las treinta y una tribus rústicas, la extensión de cuyo territorio se ha calculado en no más de veinticuatro kilómetros, con ciertas extensiones por varias partes de la península. Y sólo con la *lex Plantia Papiria*, del 98 a. C. la ciudadanía queda conferida a los aliados itálicos. Sicilia junto a la Galia cisalpina de entonces (la actual Italia septentrional) tuvieron que esperar hasta la muerte de César para ver reconocido ese ansiado *status*. Por primera vez en la historia de la antigüedad nos hallamos frente a la

18 Léase R. DE RUGGIERO, *Il diritto di cittadinanza romana*, en «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», clase de ciencia moral, I, s. III, 1877.

ficción de una ciudad, de una *civitas* (sólo en esta podemos ser ciudadanos, *cives*) que no es tal, y que comprende un territorio inmenso para aquellos tiempos. «Aquel —como escribe Arangio Ruiz— transformaba Italia en la más mastodóntica *civitas* que jamás había visto la antigüedad»<sup>19</sup>. Con el edicto de Caracalla, esta ciudad se hace universal y todos los habitantes libres del Imperio pueden ahora jactarse del título de *civis romanus*. «In orbe Romano —dice Ulpiano en un pasaje transmitido por el *Digesto* (I, 5, xvii)— qui sunt, ex constitutione imperatoris Antonii cives Romani effecti sunt».

Resulta evidente cómo, salvo en el periodo de la Roma arcaica, con la equiparación política de la plebe en el mundo romano, la noción de ciudadanía adquiere una connotación institucional, perdiendo la raíz primordial de la descendencia. El carácter convencional y político de la figura del ciudadano es claro, por ejemplo, en Cicerón, que distingue entre el vínculo de la pertenencia política (y la *civitas*) y el sentimental, conectado a cierto lugar o a cierta comunidad familiar o lingüística (*la patria*).

En el léxico político romano, *civis* queda siempre, también en época imperial, como un término de impregnación particular, que denota una posición de relevante dignidad en la comunidad y una situación de igualdad, por cuanto le acompaña con frecuencia el atributo «aequalis» y se habla de «aequalis civis». Se puede recordar que, ante la insistencia del Senado de asumir la misma dignidad del padre (Augusto), la de «princeps», Tiberio —narrá Velleio Paterculo (*Hist. Rom.*, II, 124, ii)— pedía «ut potius aequalem civem quam eminentem liceret agere principem».

2.2. El advenimiento del cristianismo exaspera el universalismo de la *civitas* romana. La *civitas dei* está todavía menos asociada que aquella a cierta etnia, a una *gens* o a cualquier descendencia. «Haec ergo caelestis *civitas* dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus *cives* evocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus, legibus institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur vel tenetur» (*De civitate dei*, XIX, 17). Agustín es un crítico implacable de la civilización pagana romana y de sus instituciones, pero entre las pocas cosas que salva de ella se halla precisamente la *constitutio Antoniniana*, «quid [...] gratissime atque humanissime factum est» (*ibid.*, 17). Aunque en la vida mortal, «quae paucis diebus ducitur et finitur» (*ibid.*), es indiferente la forma política a la cual se esté sujeto, al menos hasta el punto de que ésta no nos obligue a cometer acciones impías e inmorales, sin embargo, es preferible vivir en una comunidad en la que el privilegio de ser ciudadano sea concedido a todos.

19 V. ARANGIO-RUIZ, *Istituzioni di diritto romano*, Jovene, Napoli 1972, p. 52.

Todo esto ya se anuncia en la enseñanza de Jesús, para quien el «prójimo» no es aquel que se asocia a nosotros por vínculos de sangre, o de interés, o políticos, sino el que está constituido por el principio de la entera humanidad (v. Lucas, 10; 25-37). ¿Es, de hecho, algo extraordinario y moralmente recomendable, el mostrar afecto sólo a la propia gente (v. Mateo, 5; 47)? Cuando el jurista (figura bastante poco simpática en el Nuevo Testamento) pregunta a Jesús lo que es preciso hacer para conquistar la vida eterna, el Maestro —que se refiere a la palabra de Moisés a su pueblo sobre el amor a Dios (v. Deuteronomio, 6; 5) y a la del Señor a Moisés sobre el amor al prójimo (v. Levítico, 19; 18)—, le rebate preguntándole por lo que debe entenderse por prójimo: «¿Quién es mi prójimo?» (v. Lucas, 10; 29). Jesús responde a tal cuestión —como es sabido— con la parábola del buen samaritano, invirtiendo el significado de «prójimo». Este no connota ya a quien *recibe* socorro, sino al que *ofrece* socorro, el sujeto activo de la solidaridad (v. Lucas, 10; 37). La regla de amar al prójimo como a ti mismo se convierte en la de hacerse el prójimo del otro. No puede olvidarse en este contexto uno de los pasajes más significativos de la Biblia, donde Dios mismo, dirigiéndose al pueblo elegido y recordándole el triste exilio en Egipto, le impone no explotar al inmigrante y tratarlo como a un nativo (v. Levítico, 19; 33-34).

Con Agustín y, en general, con la victoria temporal de la religión cristiana, tan poco vinculada a los asuntos terrenales, y cuya ciudad no es de este mundo («illa civitas sempiterna est; ibi nullus moritur», V, 16), se afirma una concepción de lo «político» que está muy lejos de la del mundo grecorromano clásico. La política es aquí el espacio de la subordinación; el poder político está bastante próximo a la violencia, a la fuerza bruta, de modo que puede ser equiparado (olvidando a Aristóteles y a Cicerón) al dominio del señor sobre los esclavos, y del padre sobre su mujer e hijos. A los ojos del cristiano, el «político» es un *dominus*, y los reinos sin religión no son sino «magna latrocinia», signo tangible de la naturaleza corrupta del hombre e instrumento del castigo divino a la criatura, tan manchada por el pecado. Es preciso plegarse al *dominus*, al menos si no se nos constriñe abiertamente a prácticas contrarias a la verdadera religión. La función política se expresa significativamente con el término *imperium*, y el ciudadano, aunque universal, no más que una sombra del *polites* griego o del *civis* de la república romana; no es, en verdad, sino un súbdito.

En el largo sueño de la alta Edad Media, junto al imperio, noción más teórica, ideológica o normativa que institucional, se suceden los reinos bárbaros. Éstos, como sabemos, proponen de nuevo la idea de pertenencia a la comunidad asociada rígidamente a la descendencia. Un absoluto *jus sanguinis* parece que rige sin excepción. A la ciudadanía universal del Imperio, que no obstante atribuye muy pocos poderes jurídicos, la flanquea una ciudadanía

particular bastante más significativa, asociada a una entidad política harto compacta y tendencialmente autárquica, sostenida en conjunto por exigentes vínculos de sangre. Bien sea por el hecho de la convivencia de etnias en el mismo territorio y la necesidad de relaciones jurídicas entre ellas (piénsese en la relación entre romanos y lombardos, y en la validez territorial del edicto de Luitprando), bien porque la ideología universalista de la iglesia hiciera que se perdiese progresivamente su raíz en la descendencia y se hiciese de nuevo convencional, «la convicción de que ‘extra Ecclesiam non est Imperium’ conducirá a afirmar que la sola cualidad del *fidelis Christi* comporta la de *civis* (mejor sería decir ‘súbdito’) del imperio; no sería lógico pensar que todos estos postulados espirituales omitieran reaccionar sobre singulares manifestaciones concretas de la condición de súbdito, que asociaba al individuo al ordenamiento universal»<sup>20</sup>.

Con el despertar de los estudios de derecho romano promovidos en la escuela boloñesa, y con el movimiento contemporáneo de las comunas italianas, comienza, por tanto, un proceso de reconsideración de la noción de ciudadanía como noción a la vez *convencional* y *activa*, es decir, una noción no unida necesariamente a criterios genealógicos, y cuyo contenido, al mismo tiempo, son poderes políticos fuertes, poderes concretos, de gestión de la cosa pública. Este proceso se inicia ya con Accursio, quien pone en el mismo plano el *jus loci* y el *jus sanguinis* como condiciones de adquisición de la ciudadanía. Aquí sí que se está en el ámbito de la denominada ciudadanía originaria. Pero con Bartolo di Sassoferato y con Baldo degli Ubaldi, el *status civitatis*, concebido como «quid factible», se convertirá en una condición jurídica no necesariamente asociada al suceso natural del nacimiento en un contexto o de cierta descendencia, y podrá ser el objeto de un verdadero y preciso pacto entre el individuo y la comunidad política (el municipio)<sup>21</sup>. Ya que la cualidad del ciudadano se considera convencional, un artificio, y no natural, un dato, el municipio, *civitas sibi princeps*, tiene el poder jurídico de crear ciudadanos, o de atribuir una ciudadanía adquirida a sujetos que no son ciudadanos por nacimiento. «Civitates possunt —escribe Bartolo— sibi facere statuta per quem modum illi, qui non sunt cives, efficiuntur cives»<sup>22</sup>. Y es de Bartolo la fórmula «civitas sibi faciat civem», con la que se afirma plenamente la convencionalidad de la situación jurídica del ciudadano.

20 E. CORTESE, *Cittadinanza (diritto intermedio)*, en *Enciclopedia del diritto*, vol. 7, Giffè, Milano, 1960, p. 135.

21 Sobre esto, cf. *ibid.*, p. 139.

22 Véase J. KIRSHNER, *Civitas sibi faciat civem: Bartolus of Sassoferato's Doctrine on the Making of a Citizen*, en «Speculum», vol. 38, 1973, p. 698.

En los comentaristas tardo-medievales está clara la percepción de la convencionalidad de la condición de ciudadano. Sobre todo, se retiene que «quis civis dicatur a civitate», y que «quia de iure naturali non erat civitas et nascendo quis non efficiebatur civis», por lo que se concluye que «est ergo constitutio iuris civilis que facit aliquem civem propter originem vel propter dignitatem vel propter adoptionem». «Por lo que —continúa Bartolo— no puede decirse que algunos ciudadanos lo sean de modo natural [*naturaliter*] y otros por vía convencional [*civiliter*]. Más bien debe decirse que todos son ciudadanos por vía convencional»<sup>23</sup>. Una ulterior consecuencia, importantísima, de tal planteamiento teórico, es que implica la igual dignidad —por así decirlo— ontológica de los ciudadanos originarios (cuya ciudadanía se da *propter naturalem originem*) y de los sujetos que habían adquirido la ciudadanía *propter aliam causam*. El ciudadano «naturalizado», que había obtenido, por ejemplo, tal condición por su residencia, es un *verdadero* ciudadano, tanto como el que lo es por derecho de nacimiento. «Unde si civitas facit statutum quod quicunque habet ibi domum sit civis, vere erit civis»<sup>24</sup>. Con esta perspectiva, la *civitas contracta* o *ex conventione* no es una ficción (como afirmaba, en cambio, Paolo di Castro), sino la verdadera y propia ciudadanía. Baldo degli Ubaldi debía confirmar, aunque con ciertas dudas y puntuaciones, la *sententia Bartoli*, y había afirmado que «est verus civis non natura sed arte, quia civilitas es *quid factible*, et non solum nascitur sed causatur»<sup>25</sup>.

El carácter convencional, y en cierto modo universal, de la ciudadanía, se deduce aún de la discusión que los juristas tardo-medievales desarrollan en torno a la cuestión de la divisibilidad de la ciudadanía por pertenencia a las zonas singulares. Algunos pretendían ser ciudadanos en relación a cierta parte de la ciudad, y estar así exentos en la otra de los impuestos que se derivaran de la propiedad situada en otra zona de la misma ciudad. Bartolo se opone fundándose en la opinión precedente de Iacopo Bottrigari, según el cual los ciudadanos se distinguían por su pertenencia política, y no por la geográfica: «Cives autem distingunt patriam a patria, non locum a loco»<sup>26</sup>. De ahí que por *patria* deba entenderse, como era corriente entre los juristas tardo-medievales, la *civitas*: «patria et civitas idem videntur», dice Bartolo<sup>27</sup>. El paso siguiente en este argumento es la afirmación de la ciudadanía como condición de igualdad; y tampoco Bartolo se sustrae a ella.

23 *Ibid.*, p. 713.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, p. 702 (cursiva mía).

26 *Ibid.*, p. 706.

27 *Ibid.*

Una vez rechazada una concepción particularista y fragmentaria, casi al infinito, de la pertenencia política, la tesis que debe sostenerse es la opuesta, a saber: la de la ciudadanía como posición universalizable dentro de cierto contexto político y, por tanto, expresión de iguales derechos para todos sus titulares. «Cives civitatis sunt uniformes et civilitas, quae per originem contrahitur, est uniformis toti civitate»<sup>28</sup>. Bartolo mantiene que la posición del ciudadano «originario» no es del todo equivalente —en relación a los derechos a que da acceso— a la del ciudadano «naturalizado»<sup>29</sup>. Sin embargo, como se ha advertido, «para Bartolo los derechos y la responsabilidad fundamentales de los «cives ex pacto» eran comparables y coextensibles a los que disfrutaban los ciudadanos originarios»<sup>30</sup>.

2.3. El renacimiento tardío-medieval de la noción de ciudadanía, que se refiere al descubrimiento de la filosofía de Aristóteles y a la reutilización de su concepción de la política, halla al fin una sistematización en la obra de Bodino. Con ésta, en verdad, se cierra una época (la del renacimiento de la «ciudad» como entidad política) y se abre un nuevo capítulo de la historia del pensamiento político: el del *princeps legibus solutus* y el del Estado soberano y absoluto.

Bodino, en su tratamiento de la ciudadanía, se mueve en una concepción de lo «político» que parece calcar la teoría de Aristóteles. Hay, a su parecer, un salto, y no una continuidad, entre el recinto familiar y el ámbito de la política. El político, el hombre político, no corresponde o no equivale al *pater familias*. «Or quand le chef de famille vient à sortir de la maison où il commande pour traiter et negotier avec les autres chefs de familles, de ce qui leur touche à tous en general, alors il despouille le titre de maistre, de chef, de seigneur, pour estre compagnon, pair et associé avec les autres: laissant sa famille, pour entrer en la cité: et les affaires domestiques, pour traiter les publiques: et au lieu du seigneur, il s'appelle citoyen»<sup>31</sup>. Bodino se destaca por esto netamente frente al pensamiento agustiniano, y rinde homenaje al renacimiento aristotélico consumado al amparo de la edad moderna. Cree, no obstante, que, aunque con el hombre político se supera la muralla de la familia, este no es por naturaleza social o cooperativo. La familia y sus componentes están en conflicto entre sí, ya que cada *pater familias* reivindica para sí, en la sociedad, el poder supremo que lo distingue en el interior de la familia. Y sólo debido a que el conflicto se resuelve con la victoria de una

28 *Ibid.*

29 V. *ibid.*, p. 701.

30 *Ibid.*, p. 708.

31 J. BODIN, *Les Six Livres de la République*, edición de Ch. Frémont, M.D. Couzinet y H. Rochais, libro primero, Fayard, Paris 1986, pp. 111-112.

parte, se forma la comunidad, la «república». En la base de la comunidad política no está el acuerdo o el contrato, sino la violencia y el atropello. «La raison et lumière naturelle nous conduit à cela, de croire que la force et la violence a donné source et origine aux Républiques»<sup>32</sup>.

La comunidad política se constituye en torno a un sujeto vencedor de la lucha por la supremacía respecto a las reglas de convivencia dentro de cierto territorio, del cual es el señor absoluto, y al que, por tanto, no puede resistirse. En tal contexto, el ciudadano «n'est autre chose que le franc subject, tenant de la souveraineté d'autrui»<sup>33</sup>, es decir, no es nada más que el ser humano libre, esto es, no esclavo («franc subject»), sometido a un soberano. Así que el ciudadano es el *súbdito*, «de sorte qu'on peut dire, que tout citoyen est subject, estant quelque peu de sa liberté diminuée, par la majesté de celuy auquel il doit obeissance»<sup>34</sup>.

Bodino critica la definición aristotélica de ciudadano como aquel que tiene poder deliberativo en la legislación y puede formar parte de la magistratura de la comunidad. «Mais la faute est bien plus grande de dire qu'il n'est pas citoyen, qui n'a part aux magistrats, et voix deliberative aux estats du peuple, soit pour juger, soit pour affaires d'estat. C'est la definition du citoyen, qu'Aristote nous a laissé par écrit»<sup>35</sup>. Y desarrolla tal crítica apoyándose en una suerte de teoría organicista de vaga ascendencia platónica, por la que una comunidad está compuesta por partes naturalmente desiguales entre sí, especializadas y dispuestas jerárquicamente. La definición de Aristóteles implicando a la vez el igual poder deliberativo o un igual acceso a las deliberaciones de todos los miembros de la comunidad subvertiría o mejor implicaría la subversión de su orden natural, conduciría a la formación de «partidos», y, por tanto, si fuera atendida, daría lugar a innumerables sediciones y rebeliones. «O si la definition du citoyen que nous a laissé Aristote avoit lieu, combien de partialité, et de guerres civiles on verroit!»<sup>36</sup>. Acoge mucho mejor, pues, la definición de Plutarco que asume la ciudadanía como participación en los *privilegios* de una ciudad, la cual debe entenderse, por tanto, según la diferente condición de cada miembro, sin presuponer o implicar la igual dignidad política de los ciudadanos. De ahí que la ciudadanía sea participación de los privilegios, sin que esta posición sea susceptible de universalización, ha de entenderse la sustancia (el contenido del derecho) de la ciudadanía de modo no universalizable. «Plutarque a mieux dit, que le droit de bourgeoisie est avoir part aux droit et privileges d'une cité: qui se doit

32 *Ibid.*, p. 112.

33 *Ibid.*, p. 113.

34 *Ibid.*, p. 114.

35 *Ibid.*, p. 123.

36 *Ibid.*, p. 124.

entendre selon la condition et qualité d'un chacun, les nobles comme les nobles, les routiers comme les routiers, et les femmes et enfans en cas pareil selon l'aage, sexe, condition, et merites d'un chacun»<sup>37</sup>.

Todavía, Bodino añade, corrigiendo la definición de Plutarco, no hay privilegios que hagan en verdad al ciudadano, ya que también los extranjeros son a veces titulares de los privilegios. Lo que constituye la ciudadanía es más bien el vínculo particular que une un sujeto al soberano, es decir, la obligación mutua que tiene como contenido, por un lado, la obediencia y la lealtad del súbdito, y por el otro, la protección y el socorro del soberano. «Il faut bien dire que les priviléges ne font pas le citoyen, mais l'obligation mutuelle du souverain au sujet, auquel, pour la foy et obeissance qu'il reçoit, il doit justice, conseil, confort, aide, et protection; e qui n'est point deu aux estrangers»<sup>38</sup>. No se puede tener, pues, una doble ciudadanía, ya que no se puede deber obediencia a dos soberanos al mismo tiempo, a menos que estos hallen entre sí un acuerdo al respecto. Mientras —dice Bodino— se puede ser siervo de dos señores, puesto que estos pueden estar sujetos a una misma ley que dirime los poderes respectivos, y, de igual manera, se puede ser vasallo de dos señores feudales diversos, esto no es posible respecto al soberano de un Estado. Éste no reconoce, de hecho, ley alguna que pueda limitar su competencia; su soberanía es en principio absoluta, y, en consecuencia, indivisible e ilimitable, y, por tanto, inconciliable con una soberanía de igual dignidad. «Car combien qu'un esclave puisse estre à plusiers maistres, et un vassal à plusiers seigneurs égaux tenants d'autrui: si est-ce qu'il en se peut faire, qu'un mesme citoyen soit sujet de plusiers Princes souverains, s'ils n'en demeurent d'accord: car ceux-cy en sont point sujet aux loix, comme seigneurs tenans d'autrui, et les maistres d'un esclave qui son constraints s'accorder, pour regard du service que l'esclave leur doit, ou le vendre»<sup>39</sup>.

En la obra de Bodino, celebración del principio absoluto, el ciudadano se ha transformado en súbdito, unido al soberano por un vínculo personal de dependencia y obediencia, de suerte que este no se pierde ni siquiera si el súbdito se expatria. La comunidad política que aquí se cuestiona no se piensa en términos naturalistas: es completamente convencional, pues está conectada con la situación de un poder de supremacía. Y este último no es otro que el que crea un vínculo comunitario, de manera que un mismo soberano puede reinar sobre —y tener por ciudadanos— sujetos pertenecientes a diferentes comunidades lingüísticas, culturales, territoriales y religiosas. «De plusiers

---

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*, p. 131.

39 *Ibid.*, p. 132 (cursiva mía).

citoyens, soyent naturels, ou naturalisez, ou esclaves affranchis (qui sont les trois moyens que la loy donne pour estre citoyen) se fait une republique, quand ils sont gouvernés par la puissance souveraine d'un ou plusiers seigneurs, *encore qu'ils soyent diversifiés en loix, en langue, en coustumes, en religions, en nations*<sup>40</sup>. Bodino tiene bien claro que la comunidad política, la ciudad o república, es un concepto normativo, de derecho, por tanto, convencional, que no corresponde a ninguna entidad natural, geográfica o étnica, y que, en consecuencia, la condición de ciudadano será igualmente normativa, de derecho: «Les mots de Cité, de Republique, de maison, de parroise, sont de droit»<sup>41</sup>.

Para el teórico del principado absoluto, la diferencia entre el ciudadano y el extranjero no reside en la pertenencia a diversas comunidades étnicas o en la procedencia de diferentes comunidades geográficas, ni en la participación en los cargos políticos y en la deliberación sobre los asuntos públicos, sino en la sumisión a un soberano y en el deber de protección por parte de este (del soberano) y de obediencia por parte de aquel (del ciudadano o súbdito). «C'est donc la recognoissance, et obéissance du franc sujet, envers son prince souverain, et la tuition, justice, et defense du prince envers le sujet, qui fait le citoyen: qui est la difference essentielle du bourgeois à l'étranger: les autres differences sont casuelles, et accidentaires: comme d'avoir part à tous ou à certain offices et benefices, desquels l'étranger est debouté quasi en toute Republique»<sup>42</sup>. El ciudadano, titular de una porción de soberanía de la ciudad, configurado por Aristóteles y por la doctrina jurídica tardo-medieval, queda abrumado por las pretensiones del naciente Estado absoluto, y en su lugar no perdura sino la pálida traza de un pasado glorioso, el súbdito pávido, tímido, necesitado de protección y seguridad.

Pero una vez abandonado el concepto fuerte de ciudadano como participante en el poder legislativo de la comunidad, repartido de igual modo entre los miembros de esta, emergen con prepotencia y se institucionalizan en otras tantas figuras jurídicas las diferencias sociales vigiladas —por así decir— de la ciudadanía democrática (la de Aristóteles y Bartolo, para entendernos). El ciudadano hecho súbdito es igual a los otros miembros del Estado en lo que concierne a la obediencia debida al soberano. El poder absoluto de un solo sujeto que ha expropiado de la soberanía a los miembros de la comunidad (por la que podrían considerarse iguales entre sí) abre la puerta a una serie sin fin de distinciones y jerarquías sociales. «C'est pourquoi nous voyons la distinction des citoyens en trois estats, à savoir l'Ecclesiastic, la noblesse et le

40 *Ibid.*, pp. 116-117 (cursiva mía).

41 *Ibid.*, p. 121.

42 *Ibid.*, p. 141.

peuple»<sup>43</sup>. La igualdad de derecho queda relegada entre la quimera y la utopía de los filósofos poco sagaces y nada prácticos de las vicisitudes humanas: «Il n'y eut onques République, soi vraye ou imaginaire, voire la plus populaire qu'on peut penser, où les citoyens soyent égaux en droits, et prerogatives, mais toujours les uns plus ou moins que les autres»<sup>44</sup>.

A partir de Bodino, la figura del súbdito casi cancela la del ciudadano, según la modalidad que en parte se mantiene inalterada hasta hoy, porque el dogma de la soberanía del Estado está lejos de ser refutado en el actual derecho público. Sin embargo, el paradigma del súbdito no puede ser transmitido entera y pacíficamente al Estado liberal; se sobrepone a ese un nuevo modelo, el del ciudadano democrático moderno, surgido de los tiempos de la revolución francesa y anunciado en la política republicana de los siglos XVII y XVIII. Y es a Rousseau, en particular, a quien hay que volver para tener el perfil de esta nueva figura radical del hombre «político».

2.4. Como se ha dicho, con el Estado absoluto el súbdito absorbe al ciudadano. Hobbes, que escribe una obra con el harto prometedor título de *De cive*, entiende por *civis*, por miembro de la comunidad política, exclusivamente a aquel sujeto al poder soberano. Y en el *Leviatán* no se tratará de *citizens*, sino sólo y siempre de *subjects*. Ciertamente, el nombre, *civis*, se mantiene, pero se le junta el muy significativo de *subjectus*, en su múltiple acepción de subordinado al poder político, de titular de cierta «propiedad», y de individuo al que pudiera adscribirse determinada conducta. Como el Maquiavelo de *El príncipe*, tampoco Hobbes conoce sino «súbditos». A menudo, como ocurre en la obra de Maquiavelo, en los escritos del filósofo inglés el término ciudadano acompaña al de súbdito, «ciudadanos y súbditos». La equiparación del ciudadano con el súbdito en la obra de Hobbes es, en definitiva, neta y explícita. «La multitud —dice, distinguiéndola del «pueblo»— son los ciudadanos, es decir, los súbditos»<sup>45</sup>. «Cada ciudadano [...] es llamado súbdito por el que tiene el poder supremo»<sup>46</sup>.

Otros escritores políticos del seiscientos, menos absolutistas que Hobbes, o de tendencia democrática, como por ejemplo Spinoza, empleando los dos términos, *civis* y *subjectus*, atribuyeron al primero, a *civis*, el sentido de posición privilegiada, pero no el de partícipe en la soberanía política. Habrá que esperar aún un siglo, el siglo de las luces, y la afirmación prepotente del pensamiento democrático, para asistir a una resurrección general y hasta a la glorificación del concepto de ciudadano como titular del poder legislativo. La

43 *Ibid.*, p. 150.

44 *Ibid.*

45 T. HOBBS, *De cive*, trad. it. de T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 188.

46 *Ibid.*, p. 128.

teoría democrática será, de ahora en adelante, una teoría de la política como esfera de los ciudadanos, y la revolución francesa un movimiento de ciudadanos y ciudadanas.

Será Rousseau el que fije el nuevo uso de este término y determine las implicaciones revolucionarias, que permanecerán —aunque sea domesticadas— en las actuales constituciones liberal-democráticas. En el primer capítulo del *Contrato social*, Rousseau afirma el principio por el que el orden es eminentemente convencional. El ginebrino —siguiendo a Locke— invierte el asunto de San Agustín y de gran parte de la teoría absolutista: mientras que esta representa el poder político como una forma de poder familiar, de patria potestad, Rousseau se lanza a sostener que incluso la familia es un tipo de orden político, y que, por tanto, también el poder paterno, como todo poder político, tiene necesidad de justificarse, no está exento de la cuestión de la legitimidad. La familia, más allá de un primer estadio breve, es un ordenamiento convencional, y como tal puede basarse sólo en el consenso de sus miembros. «La famille est donc, si l'on veut, le premier modèle des sociétés politiques: le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants; et tous, étant nés égaux et libres, n'aliènent leur liberté que pour leur utilité»<sup>47</sup>.

Los ciudadanos hacen la ciudad, «les citoyens font la cité»<sup>48</sup>, dice Rousseau repitiendo casi a la letra una frase de la *Política* de Aristóteles. Y añade que la ciudadanía no es una condición equiparable a la de *súbdito* de un príncipe. «Je n'ai pas lu que le titre de *cives* ait jamais été donné au sujet d'aucun prince, pas même anciennement aux Macédoniens, ni, de nos jours, aux Anglais, quoique plus près de la liberté que tous les autres»<sup>49</sup>. El súbdito no es el ciudadano, porque, a diferencia de este último, no participa del poder soberano. Y aunque *citoyen*, en el uso francés, designa a menudo al súbdito, este término se usa —continúa el ginebrino— de manera impropia, ya que en tal uso explica sólo una virtud, la de la obediencia al soberano, y no un derecho, el derecho político por excelencia, el de contribuir a la formación de la voluntad general. En un régimen absolutista, la reivindicación de la ciudadanía equivale a un delito de lesa majestad, y sólo gracias a la ignorancia del significado político de la palabra puede escucharse a la hora de describir la situación del súbdito.

Sólo en la comunidad política que tenía como fundamento un justo contrato social puede hablarse correctamente de ciudadanía. En este ámbito, los asociados se llaman colectivamente pueblo; tomados individualmente, serán llamados, en cambio, ciudadanos como partícipes de la autoridad sobe-

47 J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Union générale d'éditions, Paris 1973, p. 6.

48 *Ibid.*, p. 222.

49 *Ibid.*, p. 223.

rana, y súbditos en cuanto sujetos a las leyes del Estado. «A l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *citoyens*, comme participant à l'autorité souveraine, et *sujets*, comme soumis aux lois de l'Etat»<sup>50</sup>. La definición de Rousseau fue sancionada por la revolución francesa: el ciudadano del Estado moderno de derecho es el sujeto que está obligado a obedecer a las leyes en tanto que ha podido contribuir a su producción. Tal sujeto se asocia formalmente a sus conciudadanos sólo por la residencia en un mismo territorio («quand l'Etat est institué, le consentement est dans la résidence; habiter le territoire, c'est se soumettre à la souveraineté»<sup>51</sup>) y por el principio de universalidad que es el núcleo duro —por así decir— de la voluntad general («on doit concevoir par là que ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit; car, dans cette institution, chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres»<sup>52</sup>).

En virtud del criterio fundante de la voluntad general, los ciudadanos no son sólo autónomos, sino que resultan iguales entre sí. Son iguales al menos en lo que concierne a la voluntad general, ya sea en el sentido de que cada uno de ellos tiene igual poder para contribuir a la formación de tal voluntad, ya sea en el sentido de que los intereses de cada uno son igualmente relevantes para los fines de la determinación de la generalidad de aquella voluntad, ya sea en el sentido, en fin, de la igual dignidad de cada uno como destinatario de las disposiciones legislativas, igual dignidad que impide a la ley todo trato discriminatorio. El artículo seis de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, de agosto de 1789, compendia la noción moderna de ciudadano y supera de modo definitivo el umbral de la «condición de súbdito»: «La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de participar en su formación personalmente o por medio de sus representantes. Debe ser la misma para todos, tanto si protege como si castiga. Todos los ciudadanos, siendo iguales ante ella, pueden admitir igualmente todas las dignidades, cargos y empleos públicos, según su capacidad y sin otra distinción que la de su virtud y su mérito».

La concepción democrática de la ciudadanía encuentra al fin su más alta expresión teórica en la filosofía política de Kant. Aquí hallamos bien subrayados y argumentados los tres principales atributos que señalan la historia del concepto. Para Kant, antes que nada, donde no hay ciudadanía no se puede hablar siquiera de sociedad; o no hay verdadera sociedad donde subsiste la

---

50 *Ibid.*, p. 74 (cursiva en el texto).

51 *Ibid.*, p. 180. Cf. además *ibid.*, p. 95: «Or comme il s'est reconnu tel [ciudadano], tout au moins par son séjours».

52 *Ibid.*, p. 91.

condición de súbdito, sumisión absoluta a un poder soberano, y ausencia, por tanto, de una ley común (esta es la «comunidad» relevante en la política) a quien gobierna y al gobernado: «Por eso la *unión civil* (*unio civilis*) no puede llamarse exactamente una sociedad, porque entre la persona que manda (*imperans*) y el *súbdito* (*subditus*) no hay nada en común; no están asociados, sino *subordinados* el uno al otro, y no *coordinados*, y aquellos que están coordinados entre sí deben considerarse como iguales, precisamente en cuanto están sometidos a leyes comunes. Aquella unión no *es*, pues, propiamente, una sociedad» (*Metafísica de las costumbres*, § 41). La ciudadanía es, por tanto, la condición de la igualdad.

Por lo demás, Kant confirma la tradición aristotélica y bartoliana del *civis*, universalizada en el *citoyen* rousseauiano. El ciudadano, con esta perspectiva, «debe ser considerado siempre en el Estado como un miembro del poder legislativo (no sólo como un medio, sino, al mismo tiempo, como un fin en sí mismo)» (*Metafísica de las costumbres*, § 55). La ciudadanía es, pues, condición de la *autonomía*.

Siendo condición de la autonomía y, por tanto, vinculada sólo a una voluntad universalizable, la ciudadanía no puede resultar de hechos meramente empíricos. Para ser autónoma, debe mantenerse —por así decirlo— «innatural», artificial, formal. La pertenencia a la que da origen es contrafáctica: si se es ciudadano de una misma comunidad política, aunque se sea de nacionalidad, descendencia o estirpe diversa, es *como si* se fuese de una misma descendencia. «Los hombres que constituyen un pueblo pueden estar representados, según la analogía de su origen, como indígenas derivados de una *estirpe* común (*congeniti*), aunque no lo sean» (*Metafísica de las costumbres*, § 53). La ciudadanía es una condición de *convencionalidad*, que sólo por metáfora o por analogía puede concebirse como «natural».

### 3. CARACTERES IDEAL-TÍPICOS Y TENSIONES CONCEPTUALES DE LA CIUDADANÍA. «IMÁGENES» DEL CIUDADANO Y MODELOS DEL ORDEN POLÍTICO

3.1. De esta rápida y, desde luego, no exhaustiva reconstrucción de la evolución histórica del concepto de ciudadanía pueden extraerse, sin embargo, ciertas conclusiones respecto a sus contenidos típico-ideales. De hecho —como se ha observado— «from the ancient world to the contemporary era, all forms of citizenship have had certain common attributes»<sup>53</sup>. Pueden particularizarse —como ya se ha referido— tres caracteres paradigmáticos, al menos, del concepto en cuestión.

---

53 D. HELD, *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Polity, Cambridge 1995, p. 66.

(i) La ciudadanía es una situación subjetiva *convencional*, bien constitucional o bien normativa. De este modo presupone la existencia o vigencia de un orden distinto del natural, cualquiera sea la forma en que éste pueda darse o representarse, como etnia, *gens*, clan, familia. La comunidad política a la que la ciudadanía da acceso trasciende las estructuras gentilicias o familiares que pueda tener en su base y no es reducible a ellas. Esto se percibe con claridad desde la antigua ciudad griega; no es preciso recordar a este propósito la opinión de Platón y Aristóteles. La ciudadanía, la cualidad de *polites* o de *civis*, aunque pueda estar unida a descendencia de sangre, no está nunca cerrada por completo al extranjero, al recién llegado; se otorga, en varios momentos históricos y en diferentes ámbitos geográficos, de la manera más diversa, con más o menos generosidad, pero se otorga. Y se otorga porque es, en cierto modo, intrínseca a la naturaleza —permítaseme este término de fuertes connotaciones esencialistas— del orden político: puesto que este es convencional, la pertenencia será asunto de convención, de acuerdo, de decisión y, en consecuencia, por principio, abierta a cuantos la comunidad decida acoger en su seno. No hay, al respecto, exclusiones previas insuperables.

(ii) El segundo rasgo paradigmático de la ciudadanía consiste en ser una posición de *igualdad*. Esto se ha subrayado muchas veces<sup>54</sup>. Los ciudadanos, por principio, concurren de igual manera a la determinación de los asuntos de la comunidad. Puede recordarse a este propósito que el nombre griego de lo que en la actualidad llamamos democracia era, originalmente, «isonomía»<sup>55</sup>, es decir, ordenamiento o regla de igualdad, y que el rasgo distintivo del espacio público de la *polis*, respecto al privado de la familia, era la ausencia de jerarquía<sup>56</sup>. Desde luego, la igualdad en cuestión era una igualdad normativa, diríase hoy «formal», igualdad de condiciones jurídicas y de dignidad moral reconocida a la persona. Sin embargo, podría recordarse a los diversos Calicles de hábitos post-leninistas que la igualdad formal es, cuando menos, una condición necesaria (aunque no suficiente) de la igualdad material. Sin la primera, aunque les pese a los antiformalistas, no se daría tampoco la segunda. Para que todos cobren, por ejemplo, según sus necesidades, es preciso que las necesidades de cada uno cuenten de igual modo y merezcan igual reconocimiento.

El vínculo entre ciudadanía e igualdad, sin embargo, no es sólo el que se extiende entre un estatuto formal y una situación material de la que el primero es condición necesaria (aunque no suficiente). Aun cuando la ciu-

54 Véase, por ejemplo, E. BALIBAR, *Propositions on Citizenship*, en *Ethics* (1988), p. 723.

55 Cf. G. FASSO, «Introduzione», en *La democrazia in Grecia*, al cuidado de G. Fassò, Il Mulino, Bologna 1959, p. 10.

56 Cf. H. ARENDT, *On Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1957, pp. 28 ss.

danía se considere como una condición formal, la titularidad de los derechos políticos, este estatuto «abstracto» no es mantenible en una comunidad política si no se está en presencia de cierto nivel, más o menos elevado, de igualdad entre los miembros de la misma comunidad (los ciudadanos). Benjamin Constant lo ha dicho muy bien: «Car, pour faire jouir un peuple de la plus grande étendue de droits politiques, c'est-à-dire pour que chaque citoyen ait sa part de la souveraineté, il faut des institutions qui maintiennent l'égalité, qui empêchent l'accroissement des fortunes, proscrivent les distinctions, s'opposent à l'influence des richesses, des talents, des vertues mêmes»<sup>57</sup>.

(iii) El tercer rasgo típico-ideal de la ciudadanía que se deriva del rápido excuso histórico mencionado es el de la *participación política*. En términos modernos, y empleando una usada y todavía útil dicotomía, podríamos decir que la ciudadanía es expresión de la libertad positiva, es decir, que permite participar reflexiva y activamente en la gestión de la cosa pública. Lejos de mí, adviértase, el querer contraponer de modo drástico, a lo Benjamin Constant, para entendernos, la libertad positiva, la así llamada de los Antiguos, a la libertad negativa, supuestamente la de los Modernos. Si se ha considerado poco plausible tener acceso a la libertad positiva sin estar protegidos por la libertad negativa, por ejemplo tener derecho a voto sin tener derecho a la integridad física, constituye una situación miserable reducirse a una libertad negativa que puede ser en todo momento negada o mermada por quienes ostentan el derecho (la libertad positiva) de promulgar las normas de la comunidad. Es cierto, sin embargo, que en el concepto de ciudadanía perdura la idea de un sujeto que, en primera persona y sin representación («personalmente», como reza el artículo seis de la *Declaración del 89*), o sin demasiadas delegaciones innecesarias, se hace cargo de la gestión pública y asume la responsabilidad por ésta. Para deber obediencia a la ley es necesario que se haya estado en situación de participar en la elaboración de la ley en cuestión y que esta sea reducible a la voluntad del individuo llamado a respetar la ley. La ciudadanía es un concepto intrínsecamente (¡ay, de nuevo cogido al usar un término esencialista!), intrínsecamente —decía— democrático, o, como también se acostumbra decir, aunque no sin ambigüedad, «republicano».

Hay un ulterior elemento paradigmático de la noción de ciudadanía que no me parece oportuno incluir entre los tres —digámoslo así— fundamentales, porque se me antoja lapalissiano y casi tautológico: el hecho de expresar una pertenencia y *a contrario* —si se quiere— una exclusión. Esto depende también de la convencionalidad de la clase a la que pertenece el ciudadano.

57 B. CONSTANT, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, en ID., *De la liberté chez les Modernes*, textos escogidos por M. Gauchet, Le livre de poche, París 1980, p. 183.

Puede decidirse o no formar parte; no se puede decidir, en cambio, ser un sujeto o una persona humana. La ciudadanía parece resultar así, a pesar nuestro, una noción y una institución *discriminatoria*. Hay extranjeros en cuanto hay ciudadanos. Las ocasiones de universalizar tal categoría son limitadas, al menos donde la universalización asuma una noción sustancial que tienda a involucrar a todo el género humano. Desde luego, podemos imaginar —aunque con alguna dificultad— una comunidad política que comprenda o quiera comprender todo el género humano, la *cosmópolis* tan aborrecida de Calicles y compañía. Sin embargo, tampoco en este caso podemos excluir la hipótesis —bastante realista— de sujetos que se declaren extraños a la comunidad o aquella —harto irrealista— de sujetos provenientes de otros mundos: a ambos deberíamos atribuirles cierta dignidad jurídica (si quisieramos instaurar con ellos relaciones jurídicas, económicas o sociales). Con todo, tal cualidad normativa no podrá ser la ciudadanía universal conferida por *Cosmópolis*. La conclusión es, por tanto, que la ciudadanía es necesariamente excluyente, por inclusivos o generosos que sean sus criterios de atribución.

Sin embargo, el carácter excluyente de la ciudadanía entra en conflicto con el de la igualdad. De hecho, este no se entiende sólo como principio, por así decir, interno de cierta estructura de ciudadanía, de manera que obligaría a que, *entre aquellos que ya son ciudadanos*, se estableciera un grado aceptable y razonable de igualdad formal y material. La igualdad es, sobre todo, la dignidad igual ante la ley de aquellos que se encuentran delante de ella, que están llamados a obedecerla o que padecen sus efectos directos. Ahora bien: éstos no sólo son los ciudadanos, o mejor, aquellos que en un momento dado gozan de la condición de ciudadano; los demás sujetos, entonces —en virtud del principio de igualdad ante la ley (como dignidad igual de todos aquellos que deben obedecerla)—, no pueden ser excluidos *por principio* de la ciudadanía. Aquí se produce, por tanto, una clara tensión entre el carácter igualitario y el discriminatorio. A este propósito, puede recordarse que una de las razones por las que Platón critica el régimen democrático es que en él «comienza a no haber diferencia entre los ciudadanos, extranjeros residentes o incluso visitantes del exterior: todos están al mismo nivel» (*República*, 562e-563a). La democracia, por ser el sistema político «que trata a todos como iguales» (*ibid.*, 558c), tiene una clara tendencia inclusiva, puesto que no puede justificar en modo alguno el diverso tratamiento de ciudadanos y no ciudadanos. Un régimen democrático debe extenderse así hacia la reducción de la desigualdad normativa entre ciudadanos y no ciudadanos, volviendo la diferencia entre las dos posiciones cada vez menos relevante, o hacia la reducción de las barreras que impiden el acceso a la ciudadanía de los no ciudadanos, o hacia ambos objetivos.

Recapítulo, entonces, las «cualidades» paradigmáticas de la noción de ciudadanía: ésta es (i) convencional, (ii) igualitaria, (iii) democrática o «republicana». Al cabo, también es, lamentablemente, pero también gracias a dios, discriminatoria. Digo «gracias a dios», porque, al expresar la ciudadanía un vínculo de pertenencia, esta última no podría subsistir sin hacer referencia a un *lugar* (que —adviértase— puede ser incluso un cuerpo de principios o de reglas). La ciudadanía es normativa, pero no contrafáctica (como lo es, por el contrario, la posición verdaderamente universal y universalizable del sujeto jurídico y moral). Se es ciudadano de una *patria* (aunque ésta sea el mundo entero), por tanto de un lugar preciso. No se puede ser ciudadano de «ningún lugar», que es, en cambio, la posición privilegiada, contrafáctica, por tanto irrealista, y aborrecida por Calicles, del punto de vista moral que siempre se interroga por la justicia y corrección del mundo tal como es, de la «realidad efectiva» en la que, sin embargo, se encierran inevitablemente maquiavélicos y guicciardinianos de toda laya y suerte.

Repite, la ciudadanía es normativa (puesto que no es «natural» y requiere un orden normativo que la imponga), pero no contrafáctica (porque precisa de un «lugar», no de «ningún lugar», al que pertenecer, y debe indicar este «lugar»). Pero es bueno que sea así, ya que mediante la ciudadanía son atribuidas las obligaciones de solidaridad particularmente pregnantes, que valen, sobre todo, para aquellos que están más próximos. La ciudadanía sirve para establecer una presunción general de «vecindad» y, por tanto, para determinar un contexto normal, cotidiano, de cooperación, que funciona independientemente de la asunción reflexiva del punto de vista moral. La ciudadanía sirve, además, para reforzar y hacer practicables ciertos asuntos morales. Puedo, por ejemplo, decidir marchar a la guerra, lo cual, sin embargo, es posible y legítimo sólo si me reconozco en los fines que motivan aquella guerra. Y para hacerlo debo alinearme, tomar partido. Ahora bien: la ciudadanía es, sobre todo, esto, la lealtad hacia el partido tomado, sea de una parte o de otra.

En ello, sin embargo, reside su peor mal: formando parte, la ciudadanía no es imparcial, favorece a unos, excluye a otros. Se produce, por tanto, una primera tensión inevitable entre la ciudadanía y la exigencia moral de universalidad fuerte. Los derechos de la ciudadanía no pueden extenderse *sic et simpliciter* a los extranjeros, pues, entonces, ya no habría extranjeros ni ciudadanos y, por tanto, ni siquiera pertenencia. El *Staatsbürger* no es ya *in nuce*, a diferencia de lo que Habermas cree, un *Weltbürger*. Es justo lo contrario.

La segunda tensión se origina en el carácter igualitario de la ciudadanía. Esta, obviamente, mal puede conciliarse con las formas de organización social que favorecen o acentúan la diversidad de clases sociales y una distri-

bución desigual de la riqueza. Ciudadanía y mercado están en pugna, al menos mientras el mercado sea concurrencia y lucha, pues la lucha —se sabe— tiene vencedores y vencidos. No me corresponde, desde luego, recordar aquí los efectos de la economía capitalista en lo que concierne a las diferencias sociales. Lo que puede darse por descontado es que esta economía no depara de suyo una nivelación de las riquezas privadas, una distribución equitativa de los bienes, sino que tiende a crear cada vez nuevas desigualdades. El ideal liberal del mercado como mecanismo equitativo de redistribución ha demostrado ser hasta el momento sólo una ideología, y no tanto por ser un ideal, sino por serlo sin proporcionar criterios de valoración de los procedimientos de concurrencia. El ideal liberal del mercado se parece así mucho más a una filosofía de la historia o a una suerte de teodicea, una doctrina del alegre fin de la historia humana, que a una exigente teoría normativa, capaz de probar en todo momento la adecuación a principios de acción individuales y colectivos.

La ciudadanía entra, pues, en conflicto con cualquier orden político que asuma a los individuos sólo como destinatarios de preceptos y de normas y no, también, como sus emisores. En este sentido, la figura conceptual contrapuesta al ciudadano es el súbdito, el *Untertan*, que sólo tiene deberes y ningún derecho. La ciudadanía, expresando el ideal de la libertad positiva, requiere un orden político democrático. La conciencia de esta conexión es constante en la historia del pensamiento político y jurídico; no ha de esperar a la ilustración democrática prerrevolucionaria. Spinoza, por ejemplo, al discutir la forma judía de Estado transmitida por la historia sagrada, distingue con claridad entre el Estado judío, fruto de la alianza con Dios en la que los judíos deciden obedecer las leyes del Señor (que son a su vez las del Estado), conservando, por tanto, un elemento de autonomía, en cuanto que el orden político se funda sobre un libre acuerdo recíproco, para configurarse así como *cives* de una *res publica*, y la situación política de los mismos judíos, que, disuelto el Estado de Moisés, se someten al poder de los babilonios. En Babilonia no son ciudadanos, sino súbditos o esclavos. El ciudadano, por serlo, debe ser, ante todo, un hombre libre, debe poder decidir o tener la posibilidad de decidir sobre la propia pertenencia a la comunidad política, y, al hacerlo —considerando que las condiciones de pertenencia dependen de las leyes de la comunidad—, debe poder estar en situación de contribuir a la determinación de las leyes comunes.

La ciudadanía, por tanto, no puede convivir con una dictadura y está en peligro cada vez que un régimen político se aleja —por así decir— de los sujetos que lo componen, volviéndose autónomo de estos, es decir, irresponsable delante de ellos y desvinculado de sus opiniones y deliberaciones. La autonomía de los regímenes políticos es inversamente proporcional a la autonomía de los ciudadanos, es decir, a la propia ciudadanía.

Sin embargo, la tensión más fuerte, que es connatural a la institución y a la noción de ciudadanía, tiene que ver con su cualidad discriminatoria, con el hecho de que está regida —como diría Luhmann— por un código binario, por el cual, para que haya ciudadanos, debe haber no ciudadanos, los extranjeros; para que se den los *cives* es necesario presuponer los *peregrinos*. Lo que puede recomendarse, para atemperar los efectos excluyentes y discriminatorios de la ciudadanía, es una estrategia de conducirse sobre una doble vía. Por un lado, se adopta una concepción explícitamente convencional de la ciudadanía. Convencional lo es siempre y de todos modos; pero este dato se asume conscientemente, hace posible la apertura de la condición de ciudadano también a quien no tiene vínculos «naturales» o «históricos» con la comunidad; por tanto, en seguida, al nacido en el territorio de la comunidad (adoptando el *jus soli* como criterio fundamental de adscripción por nacimiento de la ciudadanía), y luego al residente en el mismo territorio (después de un número de años suficiente para demostrar un serio vínculo de hecho con la comunidad en cuestión). La segunda estrategia habrá de ser la de hacer de la ciudadanía, en cuanto sea posible, un derecho *residual*, un *status* jurídico al que se unan sólo ciertos derechos, allí donde la mayor parte de los derechos (sobre todo los civiles y sociales, pero también algunos de los políticos, como, por ejemplo, la libertad de asociación y de manifestación y el derecho de voto en las elecciones administrativas y municipales) estén concedidos a todos los residentes, prescindiendo de su ciudadanía. Esto, por otra parte, es un proceso en marcha, como ha sido demostrado por algunos estudios sociológicos recientes<sup>58</sup>.

El discurso de los derechos del hombre está, en la actualidad, más arraigado, es más fuerte y difuso que el de los derechos del ciudadano y, en muchas constituciones (en las liberal-democráticas sobre todo), prevalece con claridad. Derechos como el de asistencia social o el de educación o el de libertad personal son patrimonio de todo ser humano en muchas de las constituciones europeas actuales. La estrategia que propongo, recogiendo una propuesta de Luigi Ferrajoli, es la de hacer de la subjetividad jurídica un *status* más rico en derechos del *status* de ciudadano. Esto ya es cierto en parte, pero es preciso no retroceder en la conquista de civilidad ligada a la disociación de subjetividad jurídica y ciudadanía (como nos arriesgamos a hacer —sea dicho *en passant*— al identificar la titularidad de cualquier derecho, y de los derechos sociales en particular, con la ciudadanía).

No creo, sin embargo, a diferencia de Ferrajoli, que pueda disolverse la ciudadanía en la subjetividad, en el sentido de atribuir la primera

58 Véase el libro de Yasemin SOYSAL, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

indiscriminadamente a todos. Esto por varias razones, sobre todo prácticas: una política de aceptación indiscriminada de la emigración es absolutamente impracticable por cualquier Estado existente en la actualidad sobre la tierra, en consideración a los escasos recursos que tiene a su disposición. Hay, además razones de principio a las que ya he aludido. En primer lugar, la convergencia de ciudadanía y subjetividad, por el lado de la subjetividad, requiere una *Cosmópolis*, una comunidad política mundial; pero, por otro lado, esta comunidad no deberá ni podrá absorber como miembros suyos a todos los sujetos humanos y habrá de dejar, además, espacio a circunstanciales sujetos no humanos. La distinción entre ciudadanía y subjetividad jurídica me parece, por tanto, ineludible.

3.2. Hemos de pasar a examinar cómo puede conjugarse el concepto de ciudadanía con el de un orden político supranacional. Hay motivo para considerar que se produce aquí otra tensión ínsita en el «programa genético» —por así decir— de este concepto. El ciudadano es el miembro de una *civitas*, un orden comunitario, construido alrededor de la posibilidad de un discurso público efectivo y de la deliberación colectiva. Puede, sin embargo, dudarse de que una verdadera esfera pública pueda darse fuera de las dimensiones del Estado nacional. Ciudadanía significa «pertenencia» y una pertenencia tiene sentido si —metafóricamente— puede abrazarse con la mirada el lugar de pertenencia o es posible encontrarse en un foro público con los demás sujetos que, como nosotros, «pertenecen» al mismo grupo. Si no es así, no sólo la ciudadanía deja de ser una posición activa (una expresión de libertad positiva), sino que acaba también por no hacer diferencia de si se pertenece o no, de si hay o no ciudadanos. Es propio, sin embargo, de la ciudadanía —como se ha visto— «hacer diferencia», aunque esto, desgraciada, pero inevitablemente, le depare una valencia discriminatoria.

Para afrontar este tema crucial es necesario interrogarse previamente sobre diferentes modelos de orden político y sobre conceptos correspondientes de ciudadanía. Como es sabido, en la literatura sobre la ciudadanía se distinguen dos grandes modelos: el «constitucional», llamado también por comodidad «francés», y el «orgánico», llamado también «alemán». Estos modelos son el reflejo de dos concepciones contrastadas del orden político: en el primer caso, este proviene de individuos que deciden libremente asociarse alrededor de un cuerpo de reglas común, de una constitución; en el segundo caso, los individuos son ya «naturalmente», necesariamente, una unidad, y el orden político es un mero reflejo de tal unidad preexistente. Se trata, en suma, de dos nociones contrastadas de *pueblo*. En el primer caso, el pueblo existe mediante la constitución («den Akt des allgemeinen Willens,

wodurch die Menge ein Volk wird»<sup>59</sup>), es decir, en el mismo acto en que se forman el Estado y la comunidad política. Aquí, pueblo, constitución, Estado y, también, ciudadanía son coevos. Ciudadanía y pueblo coinciden perfectamente. La única realidad preexistente y precedente son los individuos como seres sensibles, racionales y autónomos.

En el segundo caso, el pueblo es una realidad de hecho primordial. Los individuos no existen sino como miembros de este pueblo, que es el verdadero sujeto moral. La moralidad de los individuos se deriva de esta primigenia eticidad colectiva. El Estado es, por tanto, el reflejo (circunstancial en una construcción de este tipo) de una homogeneidad que se da antes del mismo Estado. La constitución no es —con esta perspectiva— un acto de decisión sobre principios o reglas del vivir común, tomada en términos explícitos por varios individuos, ni un acto normativo, sino la misma realidad existencial de la comunidad (del pueblo). La constitución es material, no formal, así que toda comunidad en cuanto tal está formada. Una comunidad o un pueblo privado de constitución es una comunidad o un pueblo privado de vida, de existencia o de realidad. En consecuencia, todo Estado es constitucional. Por el contrario, con esta perspectiva, ciudadanía y pueblo no coinciden inmediatamente, en el sentido de que no se es miembro del pueblo en cuanto se es ciudadano. La ciudadanía, como el Estado, es el reflejo de una pertenencia más profunda y originaria, la natural al cuerpo orgánico de la comunidad.

En el primer modelo, pues, la ciudadanía es más o menos incluyente, o abierta, ya que cualquiera puede ser ciudadano o miembro del pueblo con la única condición de identificarse con ciertos principios o reglas. Todo sujeto racional y autónomo puede ser ciudadano, ya que no se requiere otro requisito sino la adhesión voluntaria. En el segundo modelo, la ciudadanía es excluyente, cerrada, intensamente discriminatoria, ya que no permite a todos ser ciudadanos (a condición de que lo quisieran), sino que pone como condición cualidades del sujeto que pasan por encima de su determinación voluntaria. Sólo si se es hijo de ciertos progenitores, o se es parte de cierta raza, etnia o cultura, de un cuerpo orgánico, o se habla cierta lengua, puede tenerse acceso a la ciudadanía. Sólo si ya se es miembro de cierto pueblo (acontecimiento dado por el destino y no por la voluntad) se puede ambicionar y pretender ser ciudadano.

Me parece obvio, sin embargo, que, con una perspectiva igualitaria y libertaria, como la insita en la genealogía y en la historia conceptual de la noción de ciudadanía, ha de preferirse el primer modelo, sobre todo por el hecho de que en éste los hombres son *prima facie* iguales y están dotados de la misma dignidad moral y jurídica. Con todo, también el modelo constitucio-

59 I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, en I. KANT, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, al cuidado de K. Vorländer, Meiner, Hamburg 1959, p. 128.

nal o convencional presenta problemas que inducen a aceptarlo con reserva. El problema consiste en que la ciudadanía está excesivamente politizada y moralizada: se la hace depender del reconocimiento de intensos principios e ideales normativos. La concepción convencional corre el peligro de volverse rigidamente estatalista. En ella, en efecto, el Estado y la constitución desempeñan un papel central al constituir, al producir el pueblo. No se forma parte de este y, en consecuencia, no se es ciudadano, si no se reconoce cierto Estado y no se adhiere uno a los principios y normas de cierta constitución. Esto hace que los criterios sean demasiado estrictos y demasiado exigentes, con efectos, por un lado, paternalistas y acaso autoritarios, y, por otro, bastante excluyentes. Por otra parte, tal concepción descuida el hecho de que muchos vínculos sociales se forman de manera irreflexiva y espontánea, sin declaraciones ni compromisos formales, y de que, además, reglas y principios surgen, en ocasiones, de situaciones de hecho. Si, para ser ciudadano, ha de reconocerse uno en las normas de la constitución contingente de cierto Estado, ¿qué ocurrirá con aquellos que disientan de la constitución en cuestión? ¿Ha de negárseles el *status* de ciudadanos? Si esto ocurriera, al disenso, al disidente le sería negado —y no sólo metafóricamente— cualquier derecho de ciudadanía. ¿Podría decirse entonces que tal Estado respeta el derecho fundamental de la libertad de pensamiento y de expresión? Por otra parte, si a un extranjero, para que adquiera la ciudadanía, se le pidiera un compromiso exigente de adhesión a la doctrina política sobre la que se funda cierta constitución, se perpetraría una discriminación en razón de las opiniones políticas y, por tanto, una violación del principio de igualdad formal reconocido como fundamental en las modernas constituciones liberales (piénsese, por ejemplo, en el artículo tercero de la constitución republicana italiana). También un fascista —lo digo como antifascista— ha de poder tener derecho de ciudadanía en un Estado democrático. Esto puede tener una consecuencia en cierto modo paradójica: que sea necesario, para la constitución de un Estado democrático, un «overlapping consensus» sobre sus principios directivos, pero que puedan ser también ciudadanos de tal estado aquellos que no comparten ni participan del consenso fundador del Estado.

Lo que resulta insatisfactorio, tanto en el modelo convencional como en el organicista, es que ambos obran, en lo que concierne a la articulación y el proceso de formación del orden político, con una estructura dicotómica. En un caso, el convencionalista, tenemos sólo dos *dramatis personae*, individuos y Estado o instituciones políticas; en el otro, el organicista, las figuras son también y siempre dos, aunque cambien su aspecto: aquí hay una unidad natural, un *Volk*, y algo más o menos artificial, un Estado. En el primer caso, no hay nada intermedio entre los individuos y el Estado, por lo que la identidad colectiva de aquellos se construye por convención mediante la

adhesión a las instituciones estatales y desemboca en el estatalismo. En el segundo caso, falta un término inicial reflexivo, ya que la unidad colectiva comprende a los individuos como partes suyas, privadas de existencia autónoma fuera del todo. La unidad colectiva está ya dada, *fundida*, y, al faltar la referencia al individuo y por tanto a la racionalidad (que permanece como cualidad individual, entendida como capacidad de concebir y ponderar argumentos y de establecer fines y la adecuación de ciertos medios a tales fines), el único modo de «reflejar» y, por tanto, de reobrar críticamente sobre la comunidad es el proporcionado por procesos necesarios o fatales como el curso de la historia o la evolución. En esta perspectiva, sigue siendo válido que *Weltgeschichte ist Weltgericht*. El Estado posee aquí un *ethos* compacto, en modo alguno susceptible de agresión por las decisiones morales individuales (que permanecen inconcebibles como tales), sin posibilidad de que haya un Estado, un orden político, si antes no existe aquella intensa forma de existencia proporcionada por un orden orgánico. Para que haya un Estado, por tanto también un régimen democrático, el modelo organicista requiere una comunidad natural ya dotada de homogeneidad cultural y social. No es el acuerdo sobre los principios el que crea la homogeneidad —que queda de todos modos problemática, pues, al tener que ser reflexiva y convencional (autoinstituida) en cuanto agente en una democracia, sigue siendo provisinal, *un plebiscite de tous les jours*—, sino que es el hecho de la existencia comunitaria el que remite a tal homogeneidad. Las instituciones políticas sirven sólo para certificar tal homogeneidad, protegiéndola, desde luego, pero careciendo de cualquier valor constitutivo o productivo al respecto.

Están en juego aquí, también, dos concepciones diversas de la representación política. En el caso del modelo convencional, la representación es una delegación explícita de poder por parte de ciertos individuos a otros individuos respecto a cierto programa. En el segundo caso, en el modelo organicista, la representación no consiste sino en hacer visible un hecho «representándolo», en el sentido, precisamente, de hacerlo manifiesto, de «reflejarlo» mediante una identidad existencial intensa entre representado y representante. Así, por ejemplo y como hipótesis, sólo un sujeto de lengua, raza y cultura siciliana podrá representar a los individuos sicilianos, y su representación no será sino la epifanía del vínculo necesario que los une. Ningún acto explícito de delegación se requiere necesariamente, ni acuerdo sobre programas, sino un acto de investidura, por así decir, «fatal», dado en conjunto por la «naturaleza de las cosas», la comunión ontológica entre representante y representado y la capacidad carismática y la investidura «histórica» del representante. En esta perspectiva, como confiesan abiertamente los teóricos de este tipo de «representación», la *Repräsentation* de Carl Schmitt y de Gerhard Leibholz, también un monarca absoluto o un dictador pueden —y bien— «representar» a su pueblo.

El modelo dicotómico de orden político crea más problemas de los que resuelve. Creo, entonces, que se puede trabajar mejor con un modelo tricotómico, que acoja a los tres «personajes» en juego de las teorías convencionalista y organicista: (i) individuos, (ii) comunidad, (iii) institución política.

Un modelo de tres sujetos permite dar crédito a dos tesis suficientemente intuitivas. La primera es que la comunidad está lapalissianamente compuesta por individuos y que éstos representan —por así decir— una excedencia o excedente (no un accidente) ontológico respecto a la propia comunidad. El individuo, aunque pueda ser el producto del condicionamiento social y de la cultura de un grupo o de una colectividad, retiene la capacidad de adoptar al respecto una actitud crítica o incluso de rechazo. Dicho en otros términos, el individuo trasciende a la comunidad y, puesto que es capaz de una actitud reflexiva y crítica, es él, al cabo, quien constituye la comunidad y no al revés, al aceptar o reformar más o menos explícitamente reglas y valores. La comunidad existe si es confirmada por los sujetos que forman parte de ella; donde tal confirmación falta, la comunidad se disuelve.

Por otra parte, que la comunidad esté compuesta por individuos significa que existe gracias a las relaciones entre ellos; y tales relaciones —se sabe— son diversas, múltiples, y descansan fundamentalmente sobre la ayuda recíproca, sobre intereses comunes, sobre una percepción común de lo que es justo. Para que todo esto se dé, ayuda recíproca, intereses y valores comunes, valen tanto decisiones voluntaristas como situaciones de hecho. Una comunidad es tanto la de un *club*, en que uno decide inscribirse, como la de una comunidad de vecinos, de la que se es miembro en cuanto que uno se encuentra en cierta situación de hecho (ser propietario de una casa y/o residente). Tampoco en este segundo caso falta el elemento voluntario, aunque tiene por objeto la propiedad de la casa y/o la residencia en ella, no la pertenencia a la comunidad de vecinos misma. Se vive en una casa, en general, en cuanto se compra o alquila, así mediante un acto voluntario, pero que se lleva a cabo en virtud de la casa, porque es bonita, porque es cómoda, y no por entrar a formar parte de la comunidad de vecinos de cierta finca. Sin embargo, también la comunidad de vecinos es una comunidad y, por ello, por los intereses comunes que involucra, se desarrollan derechos, obligaciones e incluso sentimientos de pertenencia. Desde luego, podrá objetarse que un hotel como tal no es todavía una comunidad en sentido propio; pero deja de serlo no por la contingencia del residir, por la casualidad de encontrarse allí, sino por el hecho de que la residencia es demasiado breve y fugaz para que se desarrollen verdaderos y propios intereses comunes. Y, sin embargo, hay casos excepcionales, de emergencia, en los que incluso una residencia tan fugaz puede dar origen a intensos intereses comunes, como, por ejemplo, en el caso de un peligro grave que afecte a la vida y los bienes de los clientes de

cierto hotel. Tendré, entonces, derecho a verificar que ciertas normas sean respetadas en el hotel en el que decido residir, aunque no sea uno de sus clientes habituales.

Una sociedad, pues, está compuesta de una red de asociaciones y comunidades menores. La sociedad es sociedad de sociedades, por lo que pertenecen a ella tanto aquellos que se reconocen como miembros de un *club* al adherirse a su historia o tradiciones, cuanto aquellos que forman parte de ella como miembros de una comunidad de vecinos e incluso, en cierta medida, como clientes de un hotel, por los intereses comunes desarrollados o implicados por situaciones de hecho. Esto tiene importantísimas consecuencias en materia de identidad política y de ciudadanía.

Recuérdese que una de las instituciones básicas del modelo tricotómico es que la identidad política o colectiva de los sujetos no radica tanto en el Estado o en la constitución, cuanto en la sociedad o en la comunidad en las que los sujetos desarrollan y persiguen sus programas de vida. El Estado tiene también, desde luego, una función constitutiva respecto a la sociedad: no es un mero reflejo o una suerte de «superestructura»; pero se justifica sólo si protege a la comunidad y a sus articulaciones y a la dinámica crítica entre dimensiones individuales y colectivas, permitiendo que el individuo interactúe libremente en el grupo. Con esta óptica, entonces, la condición fundante de la ciudadanía no es ni la adhesión plena de los individuos a la constitución ni la pertenencia «fatal» a la comunidad, sino el hecho de compartir los intereses primarios de la sociedad, es decir, estar afectado de manera relevante en los intereses propios por toda decisión relativa a la disposición de aquella sociedad. Si vivo en cierta comunidad, educo en ella a mis hijos, desarrollo allí una actividad laboral, y esto constituye un programa de vida más o menos duradero, soy, de hecho, un miembro de esa comunidad; y siéndolo de hecho es justo que llegue a serlo también de derecho.

El modelo tricotómico evita, en consecuencia, por un lado, la Escila del estatalismo, es decir, el requisito demasiado exigente de vincular ciudadanía y orden político, y, por otro lado, huye de la Caribdis del comunitarismo. Este, al imaginar una comunidad orgánica cerrada en sí misma y un Estado mero reflejo de ella, impide a los individuos el acceso a la ciudadanía, incluso allí donde tales individuos son, de hecho, miembros de aquella comunidad, puesto que comparten los intereses y problemas más relevantes. En este tercer modelo, la comunidad no lo es de principios ni de destino, sino de intereses y de voluntad.

#### 4. CONSTITUCIÓN Y DEMOCRACIA EUROPEA

##### 4.1. Paso a examinar cuál es la noción de constitución (entendida como cuadro normativo fundamental de una sociedad) que corresponde a los diver-

sos modelos de orden político delineados arriba. Esto implica el análisis de las consecuencias que tiene la adopción de cierta noción de constitución en la configuración del ciudadano. Trato, pues, de examinar cómo tal opción teórica se concilia con el propósito de establecer una democracia multinacional o supranacional a nivel europeo. En lo que concierne a este último problema, no me ocuparé tanto de la tesis que ya veemerger en la Unión Europea los elementos de una forma supranacional de comunidad política, o de la tesis de los que rebaten el carácter «constitucional» de las disposiciones del Tratado de Maastricht & Amsterdam, cuanto de la controversia respecto a la posibilidad, sobre todo teórica, de atribuir a la Unión Europea, con las debidas modificaciones circunstanciales de su ordenamiento institucional, la dignidad de verdadera y propia democracia. La cuestión es, por tanto, si la democracia está conceptual y prácticamente unida sólo a la dimensión nacional/estatal, o si puede trascender tales limitaciones y proyectarse hacia una dimensión no estatal y supranacional (e incluso, ¿por qué no?, infranacional).

Comienzo, pues, por la relación entre modelos de orden político y conceptos de constitución. Señalamos antes tres principales modelos de comunidad política: (i) el orgánico, (ii) el contractualista y (iii) el interactivo. En la teoría del derecho, puede hacerse corresponder a estos tres modelos con una serie de «escuelas». El organicista resulta cercano a las doctrinas historicistas, a las institucionalistas «clásicas» y a las concepciones de la «constitución material». El modelo contractualista encuentra un correspondiente en la teoría «relacional», en la actualidad muy poco seguida, pero recientemente vuelta a proponer, con suficiente potencia, a la atención de los estudiosos por la obra de Habermas y, especialmente, por su libro iusfilosófico *Faktizität und Geltung*. El modelo interactivo, a su vez, puede ser cotejado, además de con la teoría «relacional», con la teoría neo-institucionalista, que combina el institucionalismo con el normativismo y que le permite al primero, por tanto, una doble apertura: a la esfera individual y a la reflexividad que, para bien y para mal, está ligada indisolublemente a ella.

Bastante neutrales respecto a los tres modelos permanecen las doctrinas iuspositivistas clásicas, que reducen la constitución al ordenamiento jurídico en su conjunto o a una norma impuesta hasta cierto grado por la jerarquía de las «fuentes» y que, en consecuencia, acaban por negar una cualidad específica (material) al Estado constitucional. También en este caso —como en la teoría de la «constitución material»—, todo Estado es constitucional, en cuanto que es un ordenamiento jurídico y tiene en su cima una norma o más normas dotadas de dignidad superior. Del mismo modo se comportan aquellas teorías que entienden la constitución como una norma suprema emanada por el superior político o soberano efectivo, prescindiendo de la identidad de este sujeto. La constitución se transforma, entonces, de ley que el soberano

debe acatar en ley que el soberano hace que los súbditos acaten, o —dicho en otros términos— de garantía de los derechos individuales en garantía del buen funcionamiento del Estado, ley organizativa suya. En la perspectiva iuspositivista clásica, la constitución no es, por tanto, una cuestión sustancial. Tal es la distancia entre los tres modelos que se discuten y que juegan —por así decir— uno contra otro.

En los primeros dos modelos, nos encontramos ante dos solos sujetos, por cuya relación se origina el orden político: en el caso del modelo orgánico u organicista o comunitarista teníamos una comunidad o un pueblo ya formados y el Estado que resulta de la actividad o del movimiento o de las leyes vitales del pueblo; en el caso del modelo contractual o contractualista, o convencional, o «constitucional», teníamos aún que vernos con dos sujetos, pero uno de ellos diverso con el orden previo: aquí se trata de una dinámica entre *individuos*, por una parte, e *instituciones políticas*, por otra, de manera que el Estado (o la institución política) resulta directamente del acuerdo más o menos explícito de los individuos. En el tercer modelo, en cambio, tenemos que vernos con tres sujetos: *individuos, sociedad o pueblo*, y Estado, de manera que el Estado es el resultado de una actividad del sujeto intermedio (la sociedad o el pueblo), como sucede en el modelo orgánico, pero este sujeto —a diferencia de lo que asume tal modelo— no es una entidad preconstituida, «orgánica», precisamente, necesaria, sino el resultado del acuerdo o de la interacción de individuos, cuya identidad y dignidad normativa es preexistente a la «sociedad» o al «pueblo» del que son miembros. Su autenticidad equivale de nuevo —como en el modelo convencionalista— a su autonomía como capacidad independiente de desarrollar un proyecto propio de vida buena.

A la concepción convencionalista del orden político corresponde, sin embargo, una idea de constitución como contrato social, es decir, como promesa recíproca de individuos, los cuales deciden, con ello, vivir juntos y constituyen a un tiempo la sociedad, su ser «pueblo», su misma socialidad y el Estado, la comunidad política. Este, *grosso modo*, es el caso de la constitución de los Estados Unidos de América.

A la concepción organicista de la comunidad corresponde la idea de una constitución material, no necesariamente escrita, que es el resultado de las leyes existenciales de la comunidad. En este caso, no se da un acto constitutivo *ex nihilo*, sino un continuo proceso evolutivo dotado de sentido intrínseco y de una fuerza propia vinculante, con independencia de las intenciones y los fines de los ciudadanos. Éste es, en parte, despojado de todo oropel gótico, el modelo de la constitución inglesa, la cual —como es sabido— no está escrita, es consuetudinaria y se desarrolla mediante la práctica de los órganos de gobierno y de los tribunales. Recuérdese, por otra parte, que la idea romántica

e historicista de la constitución como «ordenamiento concreto» irreflexivo está en la base de muchas concepciones antidemocráticas. Entre ellas, aquella según la cual, puesto que el orden político presupondría una unidad concreta preexistente o un sujeto colectivo como titular del poder constituyente, la constitución y la democracia no pueden darse si no se está ante una entidad cultural, étnica y lingüística homogénea.

El modelo orgánico, o como puede decirse también, «existencial», tiene, por tanto, tres variantes al menos. (i) Una primera, moderada y más o menos liberal, es la del «gobierno mixto» o «moderado» (de la que es teórico, entre otros, Edmund Burke). Esta perspectiva no niega la utilidad de un documento constitucional, pero lo considera un reflejo o registro de la praxis constitucional producida por la dinámica histórica de las instituciones de gobierno, por los tribunales y, circunstancialmente, también por la conducta, sedimentada en derechos adquiridos, de los grupos y clases sociales. (ii) Una segunda variante, extremada, niega todo valor real al texto constitucional y concibe la constitución como la naturaleza o la estructura profunda de la comunidad política, de modo que las instituciones políticas derivan directamente de ella y se justifican sólo por ella. (iii) Una tercera variante interpreta la relación entre constitución material (la estructura «profunda» de la comunidad) y constitución formal (el texto constitucional) como un acto existencial, mediante el cual la comunidad o el pueblo manifiestan de manera mítica o considerablemente simbólica (por tanto, no discursiva ni reflexiva o deliberativa, aunque circunstancialmente voluntaria —de una voluntad schopenhaueriana) el deseo o la necesidad de ser o existir como entidad política independiente. La comunidad política —en esta última perspectiva— expresa lo que es bueno *para nosotros* y sólo para nosotros, sin consentir transición alguna a lo que es justo también *para los otros o para todos*.

En esta tercera variante se mantiene la idea de «poder constituyente», pero la constitución no se produce mediante prácticas discursivas o de procedimiento (como pueden ser una votación o una elección precedida de un debate sobre candidatos y programas o propuestas de voto), sino mediante la «constitución» de mitos y símbolos comunes que representan la homogeneidad buscada o necesaria. La homogeneidad puede incluso ser «imaginaria»; no es preciso que sea objetiva o material. El «imaginario» debe, sin embargo, ser invulnerable por parte de procedimientos deliberativos racionales. Se recurre acaso al concepto de *nación*, pero no en la acepción de Sieyès, como conjunto de individuos reunidos por leyes comunes, en una esfera pública común de discusión y con órganos deliberativos comunes, ni según la definición de nación que encontramos antes en la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alambert: «Mot collectif dont on fait usage pour exprimer une quantité considérable de peuple, qui habite une certaine étendue de pays renfermée

dans de certaines limites, et qui obéit au même gouvernement»<sup>60</sup>, sino en la acepción de cuerpo más o menos místico dotado de una unidad primordial originaria y objetivamente «representado», es decir, simbolizado, hecho visible, por un líder común.

Se está en un error, en consecuencia, cuando se sostiene que «demostrar la preexistencia de la nación respecto a la constitución es, por tanto, el sentido profundo de la contraposición de *pouvoir constituant* y *pouvoir constitué* asumida con radicalidad extremada por Sieyès»<sup>61</sup>, si con ello se quiere sostener que el concepto de nación usado por el abate francés y por el pensamiento constitucionalista de la Revolución francesa es el de una unidad política previa al establecimiento de procedimientos deliberativos y electivos. La nación —Sieyès es explícito al respecto— es una asociación de *individuos*, que para darse tiene necesidad de reglas, principios y voluntad. Es, por tanto, precisamente lo contrario de una unidad existencial u ontológica *simple* u *originaria*: discursiva-deliberativa una, la de los revolucionarios franceses y, en particular, la de Sieyès, decisionista la otra, la que interpreta los elementos rousseauianos del pensamiento democrático del 89 en términos del «existencialismo» schmittiano.

El hecho de que la nación sea el resultado y no el presupuesto de procedimientos deliberativos no tiene que ver con la inmodificabilidad de la constitución, o lo uno no se deduce de lo otro. Al contrario, una visión de la nación como unidad según reglas y procedimientos desemboca de inmediato, dado el carácter considerablemente convencional de la nación misma, en la tesis de la nación como «un plébiscite de tous les jours»<sup>62</sup> y, por tanto, en la idea de que la nación, al ser el producto de procedimientos discursivos y de decisiones voluntarias, está sujeta a un continuo proceso de revisión constitucional.

La modificabilidad o revisibilidad de las normas constitucionales es el fruto de dos desarrollos temporales. Por un lado, las normas jurídicas se sueltan de todo orden sobrenatural o natural, de todo derecho natural ontológico, y se convierten en artefactos meramente humanos (sin rehuir, por tanto, la referencia a un derecho natural deontológico). Por otro lado, si el derecho es el producto de seres humanos, de hombres y no de dioses, héroes o leyes de la naturaleza, cada hombre puede llegar a tener su parte en tal

60 *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, facsímil de la 1<sup>a</sup> ed., vol. 11, Friedrich Frommann, Stuttgart 1966, p. 36.

61 U.K. PREUSS, *Einleitung: Der Begriff der Verfassung und ihre Beziehung zur Politik*, en *Zum Begriff der Verfassung. Die Ordnung des Politischen*, al cuidado de U. K. PREUSS, Fischer, Frankfurt am Main 1994, p. 24.

62 E. RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation?*, en Id., *Qu'est-ce qu'une nation et autres essais politiques*, al cuidado de J. Roman, Presse Pocket, París 1992, p. 55.

producción, si se asume, además, la igualdad natural (normativa) de los seres humanos. El derecho ya no es cuestión de conocimiento, o prudencia, o sabiduría, o gracia, sino eminentemente de coordinación de la voluntad. La positividad del derecho, en esta acepción originaria, lejos de ser la antecámbra de una visión estatalista del derecho, remite a una concepción democrática y libertaria del poder político, de manera que puede casi afirmarse no sólo una relación histórica, sino también una conexión conceptual entre ambas<sup>63</sup>. A tal destino no escapan, ni hay motivo para que escapen, ni siquiera las normas constitucionales. «También las normas constitucionales son modificables; e incluso las normas fundamentales, que son declaradas inmodificables por la propia constitución, comparten con el derecho positivo el destino, por ejemplo, de poder ser privadas de validez al día siguiente de un cambio de régimen»<sup>64</sup>. Sin embargo, esto no implica que las constituciones, como normas fundamentales de los regímenes democráticos, no puedan declarar que contienen disposiciones o elementos cuya mutación o revisión significaría el ocaso del orden democrático, ni que puedan considerarse, por sus propios principios, como normativamente inviolables. También aquí pueda vislumbrarse acaso una conexión conceptual, por el hecho, sobre todo, de que la deliberación democrática tiene necesidad de presupuestos normativos y de instituciones, cuya ausencia o destrucción dejaría de inmediato inoperante la formación democrática de la voluntad general. Recuérdese a este propósito que, en la perspectiva rousseauiana, voluntad general sólo existe en democracia, es decir, en un régimen cuyos miembros estén dotados de intensos derechos subjetivos específicos.

Finalmente, al modelo interactivo, de tres sujetos, corresponde una idea de constitución que no contiene de suyo el *pactum societatis*, que presupone la sociedad, *una* sociedad, como entidad ya formada, y que expresa, en cambio, un *pactum subjectionis*, es decir, un pacto con el que la sociedad se otorga un sistema constitucional. No se trata aquí de una exigencia evolutiva o de la reconstrucción de un hecho histórico, sino de un movimiento justificativo. El sistema constitucional de una sociedad debe proceder, obviamente, a riesgo de no expresar ningún valor normativo fuerte, de un área externa al mismo. «The constitution of a country —escribió Tom Paine— is not the act of its government, but of the people constituting a government»<sup>65</sup>. El modelo interactivo reconoce a su vez, en cuanto tiene necesidad de reglas y remite a

63 Cf., para un ensayo de este género, J. HABERMAS, *Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie*, en *Zum Begriff der Verfassung. Die Ordnung des Politischen*, al cuidado de U. K. PREUSS, pp. 84-85.

64 *Ibid.*, p. 85.

65 T. PAINE, *Rights of Man*, al cuidado de H. Collins, Penguin, Harmondsworth 1976, p. 93.

ellas, que la sociedad no se basta a sí misma, ya que sigue siendo plural y circunstancialmente conflictiva. La «sociedad» confiesa —en este modelo— la propia insuficiencia para constituir un orden político que no se haya dado reflexivamente instituciones y sanciones. Y lo hace porque comprende su no originalidad ontológica, porque sabe que radica en una realidad más originaria que la cooperación o el colectivo, en el sujeto autónomo que es el individuo. La metáfora organicista es rechazada en nombre de la prioridad normativa de la persona humana. La equivalencia platónica de ser humano y comunidad es apartada: «A nation is not a body, the figure of which is to be represented by the human body»<sup>66</sup>. Este, *grosso modo*, es el modelo revolucionario del 89, depurado de todas las desviaciones totalitaristas y colectivistas que se derivan de una lectura particular del pensamiento rousseauiano.

4.2. Se trata, pues, de considerar cómo los modelos arriba señalados se corresponden con la idea —desde luego, todavía incierta y controvertida— de una democracia europea, en particular con la perspectiva de hacer que progrese el ordenamiento institucional de la Unión Europea hacia una verdadera y propia unión política fundada sobre principios democráticos. Este es un debate bastante vivo en la actualidad, sobre todo entre quienes cultivan el derecho comunitario, y paralelo al debate acerca de la posibilidad y legitimidad de una constitución europea, es decir, una constitucionalización de la Unión Europea. El comportamiento de los tres modelos es obviamente diverso con el problema que nos ocupa, si bien no queda claro cómo se configura cada uno respecto a la hipótesis de la democracia europea. En una primera aproximación, podríamos decir que uno de los modelos es, desde luego, hostil al proceso de integración constitucional de la Europa comunitaria, que otro es ambiguo y puede llevar a resultados contradictorios y que, al cabo, el tercero es, por el contrario, mucho más positivo con la perspectiva y puede proporcionarle una base de legitimidad.

Comencemos, entonces, con el modelo hostil o, si se prefiere, «euroescéptico». Este, naturalmente, es el modelo «orgánico», el cual debe presuponer, para que exista orden político y, por tanto, democracia, una intensa homogeneidad social y cultural de la sociedad de la que el orden político es presupuesto. Este es, como es sabido, uno de los motivos conductores de la doctrina constitucional de la República de Weimar, expresado con especial eficacia en la obra de Carl Schmitt. «La democracia requiere, por tanto —escribía Schmitt en los años veinte—, en primer lugar, necesariamente, la homogeneidad, y en segundo lugar —en caso necesario— la exclusión o aniquilamiento de lo heterogéneo [*die Ausscheidung oder Vernichtung des*

---

66 *Ibid.*, p. 203.

*Heterogenen]»<sup>67</sup>. Asumida la homogeneidad cultural, lingüística o incluso étnica como presupuesto necesario o criterio fundante (como en Schmitt, pues sólo en presencia de esto puede creerse —así lo considera— en la «identidad democrática de gobernante y gobernado»<sup>68</sup>), es evidente que la democracia europea cobra el aspecto, en el mejor de los casos, de una utopía positiva, pero inalcanzable, y, en el peor, es concebida como una verdadera y propia agresión y violación del principio democrático, que sólo podría realizarse en el Estado nacional, es decir, en un espacio suficientemente homogéneo.*

Semejante planteamiento ha tenido recientemente eco en la conocida sentencia del Tribunal Constitucional Federal alemán que tiene por objeto la constitucionalidad de la adhesión de Alemania Federal al Tratado de Maastricht (*BVerfGE* 89, 155) y ha encontrado expresión en una parte importante de la doctrina constitucional alemana. Para ésta, no habría democracia sin un «*demos*», o mejor un «*ethnos*», una comunidad lingüística y étnicamente compacta.

Con esta perspectiva se niega, incluso, la idea de «*pouvoir constituant*». Este último no podría llegar hasta el extremo de darse un «*pouvoir constitué*» heterogéneo, no «*gleichartig*» (de la misma sustancia existencial) con el «*pouvoir constituant*». La identidad entre gobernante y gobernado sobre la que se funda la democracia no es interpretada, de hecho, como identidad de voluntad o identidad de opiniones, sino como identidad étnico-cultural. Así, Paul Kirchhoff, constitucionalista eminente de Alemania Federal, miembro del *Bundesverfassungsgericht* y artífice de la sentencia sobre Maastricht de este tribunal, llega a sostener que un pueblo convertido en poder constituyente que concuerde con las instituciones de una democracia europea no podría ser fiel a la premisa necesaria para ésta, la semejanza típica de un pueblo compacto elemento de un Estado, «*nämlich die Gemeinsamkeit eines zusammengehörigen europäischen Staatsvolkes*»<sup>69</sup>.

El modelo convencionalista cultiva una relación menos conflictiva con la perspectiva de una democracia supranacional como la europea. No presupone homogeneidad compacta alguna, ni *ethos* sustancial ninguno previo al contrato y la constitución. Sin embargo, incluso aquí hay motivos que hacen problemática, si no dramática, la conexión de tal modelo con la idea de una democracia europea y, especialmente, con la de una constitución por desarrollar en el proceso de integración promovido por la comunidad europea.

67 C. SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Berlin 1926, p. 14.

68 *Ibid.*, p. 20.

69 *Handbuch des deutschen Staatsrechts*, al cuidado de P. Kirchhof y J. Isensee, Müller, Heidelberg 1992, Vol. 3, § 183, p. 66.

Para el modelo convencionalista, una constitución sólo puede ser un acto explícito. Tal modelo se basa precisamente sobre el principio de territorialidad para particularizar los sujetos que tienen derecho a cerrar el pacto constitucional. También el modelo convencionalista necesita del recurso al «*pouvoir constituant*» y de un acto explícito y voluntario que instituya, funde y produzca la constitución o el orden político. Considerando la situación actual del derecho comunitario, se requeriría, para atribuir valor constitucional a la norma constitutiva de la Unión Europea, un acto de investidura formal por parte de los ciudadanos de los Estados miembros, tomados de manera abstracta como individuos que no fueran miembros de las respectivas comunidades nacionales. Obviamente, semejante planteamiento, además de quitarle toda relevancia constitucional al Tratado institutivo de la Unión y a los principios elaborados por la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Justicia, requiere un acontecimiento bastante improbable, una suerte de asamblea constituyente europea y, sobre todo, aplasta la estructura del Estado nacional con la estructura constitucional de la Unión. El modelo convencionalista no dice, por tanto, que la democracia europea sea teóricamente imposible (como hace el modelo organicista), sino que implica un procedimiento de fundación constitucional recortado sobre las adoptadas por los Estados nacionales. Esto hace improbable, sobre todo, la constitucionalización de un orden político europeo, al requerirse un procedimiento demasiado complejo y políticamente impracticable por la resistencia de los órganos constitucionales nacionales, que se verían, si aquel procedimiento fuese adoptado, casi cancelados. Lo más grave, sin embargo, es que el modelo convencionalista evoca una imagen de la Unión Europea que, dada la complejidad de su composición y la amplitud de su extensión geográfica, es francamente superficial. El modelo convencionalista, al estar, en el fondo, dominado por una proyección estatalista de la comunidad política, empobrece y reduce drásticamente la potencialidad del pluralismo presente en la práctica de la comunidad europea.

De cuanto se ha dicho puede concluirse, pues, que el modelo más apropiado para soportar un proceso de integración europea que desemboque en la unión política es el de tres sujetos, el modelo que he llamado interactivo, y que, además, ha dado también buen resultado en la compatibilidad demostrada con la estructura conceptual de la ciudadanía. Este tercer modelo puede aceptar una formación progresiva de la constitución, sin caer en la mística del «*Staatsvolk*» o, aún peor, en la de la «*Volksgemeinschaft*», de una homogénea comunidad de pueblo, pues, como se ha dicho, introduce un elemento ulterior al de la institución política y al de la sociedad: los individuos. La sociedad necesaria para el orden político no debe ser particularmente homogénea, pues la comunidad de que aquí se trata es el resultado de incorporaciones más o menos voluntarias de individuos, y no puede creerse que todos

ellos, moviéndose en su particular situación existencial, desarrollean una concepción uniforme de la vida buena. Como mucho podrán llegar a un «overlapping consensus» acerca de los principios de la justicia política, es decir, acerca de los fundamentos constitucionales de una agregación institucional común. No queda residuo alguno de «comunidad de destino» en la «sociedad civil» presupuesta por el modelo interactivo.

Por otro lado, este modelo evita los problemas de planteamiento convencionalista, pues pone, entre los individuos y el Estado, una base definida de ligamento y solidaridad y de formación del consenso, un espacio de discusión pública no formalizado todavía, que impide o, al menos, atenúa, las tentaciones estatalistas del modelo contractualista. Además, el modelo interactivo no consigna —por así decir— al individuo desnudo al Estado (aquí a la institución política europea), no le sustraer identidad colectiva previa a la que le sería dada por el orden político general, respeta la pluralidad nacional sin darle un valor absoluto. La ciudadanía, en este tercer modelo, sigue siendo política (como en el modelo contractualista), pero la identidad del sujeto no se reduce a su adscripción a determinado orden político y a ciertos principios constitucionales.

El *Staatsvolk*, si se quiere, permanece, pero aquí no es el resultado de una identidad de destino y sólo de esto, de factores extrasubjetivos, sino que radica en la capacidad discursiva de los sujetos. La sociedad intermedia, la «sociedad civil», es el lugar donde los individuos se encuentran para discutir sus intereses comunes, dado el hecho, bastante trivial si se quiere, de encontrarse codo con codo en la tarea de la vida cotidiana. La «sociedad civil» es un *hecho*, producido fundamentalmente por la convivencia, y esta —no sería preciso recordarlo— está dada por la misma estructura social de la condición humana y por la imposibilidad, para un ser humano singular, de acudir a todas sus necesidades elementales, entre las que puede contarse significativamente la misma convivencia, considerada como tal, como fin en sí y no instrumentalmente como medio para la realización de otros fines. La «sociedad civil» es también un *principio*, pues la convivencia se expresa, en general, por la aceptación del otro como interlocutor en la investigación de las soluciones de los problemas dados por el vivir juntos y por los más generales de la propia condición humana; y tal es el principio de la dignidad igual del otro. El orden político es, por tanto, la culminación de un proceso discursivo y normativo (de establecimiento de normas) que se produce en la relación dialéctica entre individuo y sociedad.

##### 5. EPÍLOGO

¿Qué modelo de orden político y de constitución es más afín a la «ideología italiana»? No hay duda que el «orgánico». Éstas son al menos dos

exigencias de aquella ideología: el historicismo y el realismo político. Para el modelo «orgánico», de hecho, la representación política debe presuponer «sentimientos prepolíticos de comunión»<sup>70</sup>, y la constitución es el resultado de la *historia*, por lo que esta última se lee como un juego de poder incesante, trágico, pero intrigante. Maquiavelo y Vico, Mosca y Croce, Gentile y Gramsci, todos pueden darse por satisfechos.

Los otros dos modelos, el «contractualista» y el «interactivo», recurriendo al procedimiento público de la deliberación, a una elevada reflexividad y a los argumentos contrafácticos (requeridos por todo modelo contractualista), remiten a una teoría normativa que no puede no resultar «moralista», «individualista», «formalista», «abstracta», a los cínicos ojos de Calicles. Este está habituado a propagar una suerte de metaética «retrológica», del tipo de la que hacía decir a Carl Schmitt —autor especialmente apreciado entre los «ideólogos» del *Bel Paese*— que la «humanidad es un instrumento ideológico particularmente útil para la expansión imperialista y, en su forma ético-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico»<sup>71</sup>.

Pero el cinismo, además de desembocar con bastante facilidad en el oportunismo y en el culto del *status quo*, resulta incompatible con el concepto mismo de ciudadanía, como se desprende de su historia. La historia del concepto se desarrolla, de hecho, como se ha visto, dentro de la tensión entre la ciudad o república como orden convencional y la «naturalidad» de la familia, de la *gens* o de la etnia. La ciudadanía es eminentemente una posición normativa. El *status* del ciudadano, implicando cualquier principio de igualdad y constituyendo ya una *fundación* (entre los Antiguos), ya una *proyección* (entre los Modernos) de la subjetividad individual, parece ser inaceptable para el realista político. Por lo demás —como advertía Diderot—, para Hobbes, uno de los máximos teóricos del realismo político, «no hay diferencia entre el súbdito y el ciudadano»<sup>72</sup>. Para una lógica impregnada de las relaciones amigo/enemigo y de la visión instrumental de normas y principios, hay o «fuertes», los soberanos (*pocos*), o «débiles», los súbditos (*muchos*), pero no «iguales», los ciudadanos (*todos*).

Para el «ideólogo italiano», la democracia y la ciudadanía europea son, a lo sumo, astucias de la historia para acelerar procesos de dominación política, quizás para acelerar la globalización de los mercados y de la economía capitalista. Son en verdad lo contrario de la democracia y la ciudadanía,

70 U.K. PREUSS, *Problems of a Concept of European Citizenship*, en «European Law Journal», 1995, p. 247.

71 C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, 3<sup>a</sup> ed. cit., p. 55. Véase también *Ibid.*, p. 56: «Una 'sociedad de naciones' [Völkerbund] podría ser el instrumento ideológico del imperialismo de un Estado o de una coalición de Estados, dirigido contra otros Estados».

72 Véase la voz *Citoyen*, en la *Encyclopédie*, cit., Vol. 3, p. 489.

ya que se las hace depender de la presencia de una compacta nación homogénea y de un eficaz aparato represivo, es decir, del Estado nacional (del monopolio de la violencia, de memoria weberiana).

Así como Palmiro Togliatti recomendaba al buen comunista, aunque fuera de Nápoles, aficionarse a la Juventus, porque en la realidad efectiva el equipo de fútbol era el más apreciado por los italianos, y Hans Kelsen justificaba la condena de Jesús como decisión correcta porque lo fue por mayoría, el Calicles del país nos amonesta para que nos escondamos en el Estado-nación, porque perdura como la institución más «positiva» o efectiva. Además, tiene el mérito de representar el régimen político culturalmente más integrado y, por tanto, en su opinión, más democrático, y ser todavía el más eficazmente represivo (por ser titular, en régimen de monopolio, del poder punitivo). De hecho, como hemos dicho, «el Estado nación combina [...] la eficacia del Estado moderno en la atribución de los medios de protección de sus súbditos, con la idea de la solidaridad social que da a los individuos la seguridad de que sus bienes fundamentales están protegidos»<sup>73</sup>.

De este modo, protegeremos —mediante el Estado nacional— nuestra identidad antropológica, nuestra lengua, nuestros buenos derechos, nuestras pensiones. Estamos sólo a un paso de distancia de la tesis de Hans Morgenthau, el padre de la noción de «interés nacional» en el ámbito de las «relaciones internacionales»; una noción que es una variante estatalista y comunitarista de lo que Alf Ross y Norberto Bobbio han definido como «positivismo jurídico ideológico», para la que el derecho positivo, es decir, el procurado por el Estado, es de por sí fuente de moralidad e, intrínsecamente, por su exigencia interna, moralmente obligatorio. «Hay una verdad profunda y olvidada en la obra de Hobbes —escribe Morgenthau—, que el Estado crea la moral y el derecho, y que no hay derecho ni moral fuera del Estado»<sup>74</sup>.

La sospecha inspiradora de la *cosmópolis* y del universalismo de los derechos del hombre, la desconfianza alimentada hacia todo proyecto de paz perpetua y las recientes y tímidas alusiones a un orden político supranacional, vuelven a empujar a Calicles a la proposición del principio de *nacionalidad*, aunque no precisamente en el patio de casa, sino, por cierto, en la *Geborgenheit* de una pertenencia primordial.

*Traducción de J. Alcoriza y A. Lastra*  
revisada por el autor

73 U.K. PREUSS, *Problems of a Concept of European Citizenship*, cit., p. 278.

74 H.G. MORGENTHAU, *In Defense of the National Interest*, Knopf, New York 1980, p. 34.