

Ciudadanía y derechos

Una discusión a partir de modelos teóricos: organicismo vs individualismo

Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
División de Ciencias Sociales y Humanidades

Ciudadanía y derechos

*Una discusión a partir de modelos teóricos: organicismo vs
individualismo*

Tesis que para obtener el grado de Doctor en Humanidades
Línea de investigación, Filosofía Moral y Política

Presenta:

Álvaro Aragón Rivera

Director: Dr. Luis Salazar Carrión

México, D.F., diciembre de 2011

Índice	8
Introducción	
Primera Parte	11
Capítulo I. El modelo organicista	13
Aristóteles	13
<i>Introducción</i>	13
1. <i>Origen de la polis</i>	15
2. <i>Fundamento y fin de la polis</i>	22
3. <i>Ciudadanía y organicismo</i>	33
Cicerón	41
<i>Introducción</i>	41
1. <i>Origen, fundamento y fin de la ciudad</i>	41
2. <i>La vida práctica vs la vida contemplativa</i>	48
3. <i>La ciudadanía como una vida de deberes</i>	52
Capítulo II. El modelo individualista	60
<i>Introducción</i>	60
Locke y la primacía de los derechos sobre los deberes	62
<i>Introducción</i>	62
1. <i>Ley natural y estado de naturaleza</i>	65
2. <i>El pacto y la sociedad política</i>	75
3. <i>El individualismo de Locke</i>	79
Kant y el Estado de derecho	81
1. <i>Libertad, autonomía y derecho</i>	81
2. <i>Estado de naturaleza</i>	84
3. <i>Contrato</i>	92

4. <i>Estado civil</i>	95
5. <i>Ciudadanía y derechos</i>	99
<i>Síntesis de los modelos organicista e individualista</i>	103
<i>Segunda Parte</i>	114
<i>Capítulo III. El tiempo de los derechos</i>	115
<i>Introducción</i>	115
1. <i>De los fundamentos a las garantías</i>	115
2. <i>Derechos de personalidad y de ciudadanía</i>	128
<i>Capítulo IV. Teoría de la ciudadanía y el retorno del organicismo</i>	137
<i>Introducción</i>	137
<i>Thomas Marshall: ciudadanía, derechos y pertenencia</i>	138
<i>Introducción</i>	138
<i>Ciudadanía social</i>	150
<i>Introducción</i>	150
1. <i>Problemas derivados de la clasificación de los derechos sociales</i>	153
2. <i>Los derechos sociales como derechos de expectativa positiva</i>	154
3. <i>La justiciabilidad de los derechos sociales</i>	157
4. <i>¿Son los derechos sociales, derechos de ciudadanía?</i>	162
<i>Ciudadanía multicultural</i>	165
<i>Introducción</i>	165
1. <i>Las reivindicaciones de la cultura</i>	168
2. <i>El reconocimiento a la identidad cultural</i>	170
3. <i>La ciudadanía moderna vs la ciudadanía multicultural</i>	175
4. <i>Derechos colectivos vs derechos individuales</i>	183
5. <i>El vínculo de unidad en un Estado multicultural</i>	186

<i>Ciudadanía cosmopolita</i>	191
<i>Introducción</i>	191
1. <i>El ideal de ciudadanía cosmopolita</i>	193
2. <i>La ciudadanía cosmopolita como un modelo de educación</i>	194
3. <i>¿Es suficiente con una educación cosmopolita?</i>	199
4. <i>¿Sobre qué valores sustentar el ideal cosmopolita?</i>	203
5. <i>Un orden constitucional cosmopolita</i>	208
<i>Capítulo V. Democracia y derechos. ¿El triunfo del individualismo?</i>	216
1. <i>Democracia</i>	216
2. <i>La democracia representativa</i>	224
3. <i>Los derechos fundamentales como precondiciones de la democracia</i>	229
4. <i>Democracia constitucional</i>	233
<i>Consideraciones finales</i>	241
<i>Bibliografía</i>	251

Agradecimientos

Agradezco al Dr. Luis Salazar por su valiosa asesoría, por su apoyo, por sus observaciones y comentarios siempre críticos; por su generosidad y paciencia, por la claridad y puntualidad de sus sugerencias. Muchas gracias profesor por acompañarme en este proceso de formación, por contagiarme, por ayudarme a disfrutar y aprender a leer a los clásicos del pensamiento político. Asimismo quiero agradecer al Dr. Jesús Rodríguez Zepeda, con quien estuve como asistente del posgrado durante la maestría, por brindarme la oportunidad de colaborar con él, por sus consejos y sus opiniones siempre oportunas y atinadas. Agradezco al Dr. Roberto Gutiérrez López por aceptar participar en la lectura del trabajo, por sus sugerencias y comentarios. A mis amigos de generación Pedro Meza, Mario Alfredo Hernández y Pilar Morales, por su apoyo y entrañable amistad. Además, agradezco a mis amigos del Grupo de Investigación de Filosofía Política de la UACM (Sergio Ortiz, Julieta Marcón, Ángel Sermeño, Homero Galán, Víctor Hugo Martínez y Arturo Santillana), sus comentarios y opiniones, sobre varios capítulos de los que integran la tesis, me ayudaron a precisar y reforzar los argumentos. También de la UACM agradezco a Édgar Mendoza por su amistad. Quiero agradecer a la Universidad Autónoma Metropolitana, al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, y a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Debo un agradecimiento especial a Mireya y a Lía Valeria, este trabajo sólo fue posible gracias a su apoyo y cariño incondicional. El apoyo moral y emocional que me brindaron fue fundamental para concluir este trabajo.

Introducción

La historia del pensamiento político puede entenderse como la historia de grandes debates, grandes proyectos teóricos, peculiares de la civilización occidental. Una historia que constantemente vuelve a sus problemas, los temas recurrentes, de la que se pueden establecer teorías desarrolladas y sistemáticas que han dado lugar a modelos teóricos de comprensión y a categorías conceptuales para explicar, conocer y entender la realidad social. De esa historia han dado cuenta varios autores, entre ellos el filósofo y jurista italiano Norberto Bobbio. Su trabajo intelectual puede verse como un esfuerzo por mostrar los problemas, los modelos y los contornos de una *Teoría general de la política*. En este trabajo pretendo desarrollar uno de esos aspectos que forman parte de esa *Teoría general de la política*: la comparación entre modelos teóricos.

La tesis que me interesa desarrollar es la que planteó Norberto Bobbio, a saber, *que el desarrollo histórico del pensamiento político está dominado por una contraposición fundamental entre teorías organicistas y teorías individualistas de la política y más en general de la sociedad*. Sostengo que esta tesis es válida. Para mostrar lo anterior, reconstruyo los modelos, organicista e individualista, señalando su metodología, sus conceptos y sus premisas. Para mostrar las diferencias entre ambos modelos, a lo largo del trabajo examino los conceptos de ciudadanía y derechos. Organismo e individualismo, entendidos como modelos teóricos de comprensión de la realidad, determinan fuertemente la manera en que se entienden las relaciones entre el ciudadano y la ciudad, es decir la ciudadanía, así como la explicación sobre el origen, el fundamento y el fin del orden político. Se puede decir, a riesgo de simplificar, que el organicismo es un modelo antiguo, que tuvo su origen y un fuerte predominio en los pensadores clásicos greco-latinos y medievales. Por el contrario, el individualismo, tiene sus orígenes en la modernidad, particularmente con la escuela del derecho natural. No obstante, la diferencia de periodos

en que tuvieron lugar, por su fuerza explicativa, persuasiva y vitalidad, ambos modelos son en la actualidad un referente para muchos pensadores. Por ejemplo, las discusiones actuales entorno a la ciudadanía, siguen recurriendo a premisas, y conceptos propios del modelo organicista y, por el contrario, las discusiones sobre los derechos y toda la teoría garantista parte de premisas y categorías propias del modelo individualista.

¿Qué entiendo por modelo? Una visión o perspectiva ampliamente compartida por varios autores a partir de la cual se pretende conocer y comprender la sociedad en general y la política en particular. Una visión, sustentada en una metodología, ciertas premisas y conceptos con el fin de delimitar, representar y ordenar el campo de investigación. Si se acepta lo anterior, es posible ubicar a los autores del pensamiento político en uno u otro modelo. Por supuesto que no significa que no se puedan establecer diferencias entre los autores de un mismo modelo. Por el contrario, lo interesante es que aún cuando comparten una metodología, premisas y conceptos, las respuestas que ofrecen son diversas y muchas de las veces originales por el modo de plantear y tratar los problemas. Por ello, a los autores que se incluyen en un mismo modelo, se les puede contrastar, se puede tender puentes entre ellos, analizando los puntos de coincidencia y de diferencia, evaluando los argumentos y destacando los elementos innovadores, así como sus alcances y sus límites.

La noción de ciudadanía define las relaciones político-jurídicas entre el ciudadano y la ciudad. Esto es, define los criterios de pertenencia y de exclusión (establece quienes son ciudadanos y quienes no), los cargos, los deberes y los derechos. En la historia del pensamiento político son dos rasgos los que son inherentes a la noción de ciudadanía: la participación política ligada a la pertenencia a una comunidad política determinada. Lo que cambia de una época a otra son los criterios que definen quienes son ciudadanos y quienes no; cambia la prioridad de los deberes sobre los derechos o la prioridad de los derechos sobre los deberes.

En la primera parte de este trabajo, elaboro la reconstrucción de cada modelo a partir de dos autores. Para el modelo organicista (Capítulo I), tomo a Aristóteles y a Cicerón. Para el modelo individualista (Capítulo II) tomo a Locke y a Kant. Después de la reconstrucción de ambos modelos presento una síntesis general de ambos modelos. De cada modelo analizo los conceptos, las premisas y la metodología que usan para explicar el origen, el fundamento y el fin del orden político. Por ello, aparte de destacar los rasgos generales de cada modelo, para mostrar los contrastes y sus alcances, examino la manera en que definen las relaciones entre el ciudadano y la ciudad, es decir la ciudadanía; porque en estas relaciones se puede mostrar con más énfasis las diferencias de cada modelo.

Para la mayoría de los pensadores, la ciudadanía está vinculada esencialmente a la participación política y a la pertenencia a una comunidad política determinada, sólo que para el organicismo es primero un deber y para el individualismo es fundamentalmente un derecho. La reconstrucción de los modelos está centrada en un análisis conceptual, más que de carácter histórico o sociológico. Aún cuando puede parecer que hay una prelación histórica porque el orden de los autores que reviso en el trabajo así lo puede sugerir (inicia con Aristóteles continua con Cicerón, Locke, Kant y termina con autores actuales), no es así. El orden de los autores responde a que el modelo organicista tiene sus orígenes en la antigüedad y el modelo individualista en la modernidad. Por ello, no creo conveniente incluir autores medievales, porque de alguna manera dan continuidad al modelo organicista. Se me preguntará por qué elegí esos autores y no otros. La elección de los autores para la reconstrucción de cada modelo, deja de lado a muchos otros que perfectamente también pueden ser incluidos en los respectivos modelos. Sin embargo, para mostrar los rasgos generales de cada uno de los modelos basta con tomar dos autores que representan, en el sentido de que se pueden tomar como una muestra que refleja –respecto de los conceptos, premisas y la metodología que utilizan para explicar el origen, el fundamento y el fin del orden político- a otros autores.

En la segunda parte muestro la influencia que ejercen ambos modelos en las reflexiones de muchos autores contemporáneos sobre la ciudadanía y los derechos. En primer lugar, señalo la importancia de las consecuencias del modelo individualista por la que se caracterizaría la filosofía política moderna, que título -con una expresión prestada de Norberto Bobbio- *El tiempo de los derechos* (capítulo III). Si a la época moderna se le puede llamar bajo este título, seguramente es porque no siempre fue así. En segundo lugar, reviso algunos debates sobre lo que he llamado Teoría de la ciudadanía (capítulo IV), de la que la mayoría de estos autores recupera sino totalmente, si parcialmente, algunas premisas del modelo organicista. Inicio este capítulo con una reconstrucción de la concepción de ciudadanía de Thomas Marshall; en seguida se divide en tres apartados que corresponden con tres discusiones: ciudadanía social, ciudadanía multicultural y ciudadanía cosmopolita. Al final, desde una perspectiva del modelo individualista, reviso las dificultades y los retos que enfrentan la democracia moderna y los derechos fundamentales (capítulo V).

Primera Parte

Capítulo I. El modelo organicista

Aristóteles

Introducción

Una razón por la que se sigue leyendo la obra política de un filósofo como Aristóteles es porque sus conceptos, categorías y sistema de pensamiento siguen siendo un referente, en la actualidad, para pensar la política. Aristóteles es un pensador que sigue vigente, que ha sido recuperado por la mayoría de los grandes pensadores, incluso, no es exagerado decir, que hoy en día, algunos de los debates contemporáneos en Filosofía y Teoría política, se juegan en la aceptación o no de algunos rasgos de su pensamiento.

Desafortunadamente, no contamos con toda la obra de Aristóteles, por ejemplo, de su obra política solamente se conservan fragmentos de sus primeros escritos, *La constitución de los Atenienses* y *La política*. Pero cabe destacar que aun con esta falta, sus planteamientos en estos trabajos han sido suficientes para ser merecedores de la atención de la mayoría de los pensadores a lo largo de la historia y la influencia que éste ha ejercido es notable. El texto más importante que tenemos de Aristóteles, en el que se expone su concepción teórica del orden social es la *Política*¹. Es necesario mencionar que es muy probable que la *Política*, no sea un tratado homogéneo, sino un conjunto de lecciones independientes o de ensayos estrechamente relacionados entre sí. A lo largo de la historia se han dado fuertes discusiones entre especialistas sobre el orden de los libros y la fecha de su elaboración²; en lo que coinciden la mayoría, es que es una obra escrita en distintos

¹ Aristóteles. (2008), *Política*, Madrid, Editorial Gredos. En adelante, todas las notas de *La política* y la *Ética Nicomáquea* son de la edición de Gredos.

² Sobre esta discusión pueden consultarse en español los siguientes textos: Jaeger, W. (1997), *Aristóteles*, México, FCE. Dürin, I. (2000), *Aristóteles*, México, UNAM/IIF. Rus, Rufino, S. (2005), *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, Madrid, Tecnos. Roos, W.D. () *Aristóteles*, Buenos Aires, Editorial Charcas Buenos

momentos y muy probablemente, nunca fue pensada como un tratado único. Aún cuando sea cierta la afirmación de que Aristóteles nunca se haya propuesto escribir una obra con ese título, como nunca se propuso escribir una *metafísica*, la obra que nos llega con el nombre de *Política*, es la unión de varios tratados sobre temas políticos. No obstante, esta diversidad de temas, de enfoques y de ideas, los tratados si expresan una unidad conceptual y teórica a tal grado que la explicación sobre el origen y fundamento de la comunidad política, allí planteada, se ha convertido en el modelo de más largo aliento, por la manera de entender y comprender la política y el orden social, que la historia del pensamiento político haya dado.

Política viene del griego *Politiká*, plural neutro que sólo indica libros de tema político, y no supone una concepción unitaria. Por ejemplo, para mostrar lo anterior baste señalar que los libros IV, V y VI se caracterizan por un enfoque empírico. Los libros II y III muestran un enfoque de corte normativo y teórico general, por ejemplo, en el libro II Aristóteles elabora una crítica a las formas de gobierno propuestas por Platón. En el libro III, Aristóteles expone su teoría de la ciudadanía y la teoría de las formas de gobierno. En los libros VII y VIII, expone su teoría de la república ideal, su relación con el individuo y con la educación como medio para alcanzar ese estado ideal. Y El libro primero sirve como una introducción a toda la obra. Son muchos los debates que han suscitado el orden en el que deben ir los libros, de hecho, no siempre han sido presentados en el orden que hoy los conocemos, pero por ahora baste con reconocer cierta unidad conceptual y teórica de los problemas políticos planteados por Aristóteles.

Sin lugar a dudas, a Aristóteles le debemos la primera y más detallada explicación del modelo organicista para pensar el orden político-social. El filósofo griego tomó la metáfora del organismo vivo como recurso para poder explicar el origen, el fundamento y el

fin de la comunidad política de su tiempo, la *polis*. La metáfora del organismo supone, entre otras cosas, la primacía lógica y axiológica del todo (la comunidad) sobre las partes (el individuo). Desde esta metáfora, se entiende a la *polis* como un todo orgánico, cuyas partes diversas están estructuradas jerárquicamente para cumplir una función específica dentro del todo; se entiende que el derecho a participar en los asuntos de la polis es antes que un derecho un deber; se entiende que el ciudadano es un sujeto de deberes y que éstos derivan de su membresía a la comunidad. La identidad del individuo está determinada por su adscripción a la comunidad. La metáfora supone que existe un fin común que debe perseguir la comunidad y por tanto los fines individuales se subordinan al fin general. En suma es la descripción y justificación de un orden político social en el que el todo (la polis) es lógica y axiológicamente superior a la parte (el individuo). Esta descripción del orden social dio lugar a una manera de explicar y pensar el orden político que justamente puede llamarse modelo organicista, como lo denominó Bobbio. En lo que sigue, reconstruyo el modelo organicista a partir de dos autores Aristóteles y Cicerón, con la finalidad de mostrar las implicaciones teóricas y prácticas de este modelo. Tomo como elementos para su reconstrucción los siguientes: el origen, el fundamento, el fin de la polis y su concepción de la ciudadanía.

1. Origen de la polis

Con respecto al origen de la comunidad política, lo primero que hay que aclarar es que la referencia que Aristóteles tiene de la comunidad política es una ciudad, la *polis* para ser más preciso. Vale la pena señalar que la *polis* es una realidad histórica sin un paralelo exacto en nuestra época y se caracterizó por tener una extensión territorial reducida, independencia económica (autarquía), e independencia política (autonomía). Para Aristóteles la *polis* es una forma de comunidad entre otras, pero no cualquier forma de

comunidad, de hecho es la forma más perfecta a la que la experiencia humana pueda alcanzar.

El origen de la *polis*, de acuerdo con Aristóteles, es natural, resultado de un proceso evolutivo natural, en el que la polis es la última fase de ese proceso, y al que evidentemente le anteceden otras formas de comunidad como la aldea y la familia. La familia es la forma de comunidad menos autosuficiente, es el estado pre-político. La polis es la forma de comunidad más autosuficiente, es el estado político por excelencia. El tránsito de la familia a la *polis* es resultado de un proceso natural y gradual; un proceso en el que no hay rupturas, sino continuidad de una forma a otra. Es un proceso continuo y evolutivo, igual que un organismo vivo que desde su nacimiento hasta su plenitud tiene que pasar por varias etapas que son necesarias para alcanzar la forma plena.

Pero, ¿por qué explicar el orden político a partir de la imagen de un organismo vivo? ¿Qué significado tiene esta forma de explicación para entender la constitución de polis? Primero, hay que señalar que Aristóteles retoma para su explicación la metodología empleada en sus estudios de biología, la cual consiste en explicar el todo a partir de sus partes. Desde esta perspectiva, el origen de la polis se explica a partir de sus partes más simples que son la comunidad entre hombre y mujer, entre amo y esclavo y entre padre e hijos: la familia. Él va a reconocer que cada una de estas formas de comunidad son previas y constitutivas de la polis, por lo tanto necesarias. No obstante, la única forma de comunidad que está suficientemente desarrollada en la obra aristotélica es la de la comunidad entre amo y esclavo. Sobre la relación entre padres e hijos y hombre y mujer no hay mucho escrito.

La familia es la primera forma de comunidad y el hombre y la mujer la constituyen con el fin de la procreación. Ésta forma de comunidad es natural, en el mismo sentido que lo son las plantas y los animales, lo que quiere decir que su fin (*telos*) no es resultado de una decisión o una convención, es resultado de fuerzas naturales y por tanto necesarias.

La segunda comunidad está constituida por el amo y el esclavo. En esta comunidad uno es dominante y señor porque por naturaleza es capaz de proveer con su pensamiento y el otro es esclavo porque la naturaleza lo dotó con capacidades corporales para trabajar y obedecer.

De estas dos comunidades se desarrolló la economía doméstica, que Aristóteles llama casa (*oikos*), comunidad constituida naturalmente para satisfacer las necesidades de la vida de cada día. La casa es una unidad familiar que está constituida por el hombre, la mujer, los hijos, los esclavos y los bienes. A la unión de varias casas se le llama aldea y satisface otras necesidades distintas a las de la vida cotidiana. La aldea es una comunidad, que en el mismo sentido que la familia, gobierna el padre. Y “la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. (Pol. 1252b 8).

Lo primero que hay que destacar de lo anterior es que la concepción que subyace en la explicación de Aristóteles sobre el origen de la polis pretende sustentarse en una reconstrucción histórica pero metodológicamente desde la biología. La polis que es el fin de las formas de comunidad que le preceden, tiene su origen en la comunidad familiar. Lo anterior supone, por un lado, que la naturaleza del hombre es ser miembro de comunidades, que su pertenencia a las diversas formas de comunidad es resultado de fuerzas necesarias: la procreación, la autosuficiencia y la felicidad; por otro lado, elimina la posibilidad de que sea considerado un ser aislado, a no ser que viva como bestia o como dios. Y es precisamente lo que Aristóteles tratará de mostrar, que el hombre verdadero nunca está en una situación de aislamiento, lo que sólo mostraría la incapacidad de realizarse. De hecho, justamente lo que lo distingue de los demás seres de la naturaleza es el *logos*, la capacidad de comunicar lo justo y lo injusto, lo que sólo puede realizar en comunidad con otros. Hasta aquí, el argumento de Aristóteles no sólo tiene la intención de

eliminar la posibilidad de que alguien ponga en duda el carácter comunitario (social o político) del hombre, sino establecer el carácter natural, no convencional de las diversas formas de comunidad, entre ellas la *polis*.

No sólo son causas necesarias las que justifican el origen natural de las polis, sino que las facultades del hombre, particularmente el *logos*, hace necesario que para su realización plena forme parte de comunidades. Sólo en comunidad con los demás miembros, estas capacidades humanas pueden tener su desarrollo natural. Por ello, Aristóteles argumenta que si todas las formas de comunidad que le preceden a la polis son naturales, también la *polis* lo es.

El argumento anterior tiene toda la intención de evitar que alguien pueda poner en duda la legitimidad de la polis. Para ello, tratará de mostrar que el origen de la *polis* no es resultado de una convención, algo artificial o arbitrario, sino algo natural. La naturalización del orden político justifica, primero, la unidad de la comunidad política al suponer que fuera de la convivencia no se puede vivir como hombre, sino como las bestias o los dioses; segundo, justifica la incapacidad del individuo de realizarse aisladamente, porque su realización sólo es posible como parte de una comunidad, por ello desde su nacimiento es parte constitutiva de formas comunitarias; y, tercero, es una reacción contra todos aquellos que pretendan poner en cuestión la legitimidad de las comunidades políticas: poner en cuestión el origen natural es ir en contra de los preceptos de la naturaleza, es ir en contra de la razón.

Esta descripción y justificación del origen del orden político a partir de la familia, tiene serias consecuencias para la definición del orden político. La comunidad familiar y la aldea están estructuradas jerárquicamente, en el mismo sentido que un organismo vivo. Un organismo está constituido por varias partes y todas ellas tienen una función distinta en relación con todo el organismo, porque de lo contrario no funciona correctamente. Por ello, en las comunidades inferiores, es claro que el todo determina las partes. Por ejemplo, la

comunidad doméstica está compuesta de elementos heterogéneos, de individuos de diversa edad, sexo y condición, no es un mero conglomerado en que cada elemento tenga su propio fin, sino es una unidad orgánica orientada a un fin propio y la función de cada elemento está subordinada al fin del conjunto. Además, en un organismo vivo hay siempre un elemento rector, por ejemplo, la cabeza rige a las demás partes del cuerpo, lo que quiere decir que en toda unidad común aparecen siempre esos elementos: el rector y el regido. De esta manera, la conclusión de Aristóteles es que todas las unidades naturales presentan esa división de funciones, al menos en la medida en que funcionan bien, conforme a su naturaleza, y no están enfermas o pervertidas. Lo anterior lo podemos observar, también, en el hombre, compuesto de alma y cuerpo, donde el alma es por naturaleza el elemento rector, y el cuerpo, el regido. Más aún, en el alma humana podemos observar esa división interna natural, en la que la inteligencia es la que manda y el apetito el que debe obedecer.

Así, en la comunidad doméstica el elemento rector es el hombre libre adulto, el dueño de la casa, el que con su pensamiento tiene la capacidad de proveer; por el contrario, los elementos regidos son la mujer, los hijos y los esclavos; él es el marido de su mujer, padre de sus hijos y amo de sus esclavos. Aún cuando éstas son relaciones de dominio son distintas entre sí, son naturales, no resultado de una convención. Lo anterior demuestra que en toda comunidad natural, al igual que en los organismos vivos sus partes están diferenciadas y jerarquizadas.

Esta explicación del filósofo griego sobre las comunidades precedentes a la polis, descritas como un todo jerarquizado y diferenciado, en las que sus partes son desiguales y cada una debe cumplir una función distinta para que funcione correctamente el organismo, la extiende como modelo de explicación a la comunidad política. En este sentido, hay que decir que no sólo se trata de una descripción de lo que realmente eran las comunidades, el sentido aristotélico tiene una fuerte carga normativa de lo que *debe* ser, de lo que la

naturaleza ha establecido y, por lo tanto, lo contrario a ella es antinatural o artificioso, es decir, contrario a la razón. Por lo anterior, siguiendo la imagen de las comunidades precedentes, Aristóteles concluye que la polis es, (entiéndase *debe ser*), una comunidad estructurada jerárquicamente con un fin natural determinado, con elementos rectores y regidos, en la que las partes que conforman la comunidad tienen diferentes funciones para la consecución del fin; pero las partes sólo tienen sentido como miembros de esa unidad orgánica, fuera de ella no son nada.

No está por demás señalar que el uso de la metáfora del organismo es la metáfora perfecta para explicar y justificar un orden diferenciado, estructurado jerárquicamente, en el que existen, por naturaleza, elementos que deben mandar y elementos que deben obedecer a riesgo de la corrupción de todo el organismo. Que el orden jerárquico sea natural es la explicación, pero también la justificación de que algunos miembros de la comunidad tengan sólo privilegios, derechos y excepciones que otros no pueden disfrutar; es la explicación y justificación que obliga a que cada uno de los miembros cumpla con las funciones determinadas por el todo ya que de ello depende su correcto funcionamiento.

Hay que decir que en el pensamiento de Aristóteles es una constante la idea de la naturaleza del cosmos como un orden jerárquico y diferenciado. Para él, todo cuanto existe está sometido a esta condición natural. “En todo lo que consta de varios elementos, y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el dominador y el dominado, y eso ocurre en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza (...). El ser vivo está constituido en primer lugar del alma y cuerpo, de los cuales uno domina por naturaleza y el otro es mandado” (Pol. 1254a 2-3).

Por ejemplo en el alma, dirá Aristóteles, la inteligencia ejerce un dominio sobre el apetito. Incluso, la naturaleza de los animales domésticos es mejor que la de los salvajes y para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre. Los animales consiguen su seguridad y el hombre consigue su satisfacción. En “la relación entre macho y hembra, uno es

superior y otro inferior, uno manda y el otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres” (Pol. 1254b 7).

Por ello, no es gratuito que la *polis* descrita por Aristóteles sea considerada naturalmente una entidad orgánica, estructurada en clases sociales distintas, pero en la que sus funciones están integradas. “La polis, que se originó por motivo de la conservación de la vida, subsiste ahora para realizar la vida buena. Pues así como en la naturaleza, así también en las instituciones humanas la meta última es el desarrollo dirigido a la perfección. Así como los animales están ordenados en una jerarquía desde los inferiores hasta los superiores, con el hombre como producto final, así sucede también con los objetivos de la vida” (Düring, 2000: 759).

Por ejemplo, la etnia es algo distinto, carente de unidad interna. Sus miembros se desconocen entre sí, aunque estén unidos extrínsecamente por una muralla que los rodee. Tal es el caso de Babilonia, de la que se dice que al tercer día de haber sido tomada, aún no se había enterado de ello una parte de la población. Por eso, Aristóteles afirmará que la unidad de la *polis* no estriba en sus murallas, sino en su estructura, en su régimen político, es decir su constitución.

En la explicación de Aristóteles el individuo desde su nacimiento en la comunidad familiar es parte de relaciones jerárquicas, el individuo cumple funciones, las cuales están definidas de manera natural; lo anterior se explica porque hay un punto de vista teleológico que es característico de todo su pensamiento y en razón de este punto de vista, toda cosa en el mundo, criatura viviente, instrumento o comunidad, deben ser consideradas según el fin de su existencia.

Así, el origen de la polis es natural y se da a partir de una evolución natural y gradual, de una comunidad a otra; las distintas comunidades, incluida la polis, tienen un fin como unidades orgánicas y ese fin está determinado de manera natural, por lo que cada una de las partes de las comunidades deben actuar conforme a su fin. Así mismo, la

metáfora del organismo es una modelo de explicación del orden político y también de justificación de un orden jerarquizado y diferenciado que supone la aceptación natural de diversas formas de dominio. Aristóteles lo señala así: “Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar. Hay muchas formas de mandar y de obedecer” (Pol. 1254b 2-3). Por ello mismo, no es extraña a esta manera de entender el orden político la idea de justicia sugerida por Platón en la *República*: justo es que cada cual cumpla con lo que le corresponde según sus cualidades. En otras palabras, justo es que cada una de las partes de las que se compone la comunidad, desarrolle la función específica que le ha sido asignada para el correcto funcionamiento del todo. En este sentido, la justicia es primordialmente un deber actuar para alcanzar el máximo bien al que aspira la comunidad, la felicidad. Así, el origen de la *polis* es natural porque es resultado de un proceso evolutivo gradual que de la primera comunidad, la familia, a la última y más perfecta, la *polis*, existe una relación necesaria, que sobreviene por causas naturales que escapan a la potestad humana.

2. *Fundamento y fin de la polis*

La metáfora organicista empleada por Aristóteles se sustenta, como ya he dicho, en una visión teleológica de las cosas: todo está ordenado entorno a un fin que es natural. Esta perspectiva teleológica, está presente no sólo en la Política, sino también en la Ética Nicomáquea, (E.N. 1254b 2-5). Lo anterior evidentemente tiene exigencias teóricas importantes. La naturaleza de toda cosa en el mundo, criatura viviente, instrumento o comunidad, deben ser consideradas según el fin de su existencia. “En el caso de un instrumento, es un fin deseado por quien lo usa, y la forma del instrumento está determinada por este fin impuesto desde afuera a su materia. En el caso de una criatura

viviente o de una comunidad, el fin es inmanente a la cosa misma: para la planta, es la vida del crecimiento y reproducción; para el animal, la vida de la sensación y del apetito, que se superpone a la vida vegetativa; para el hombre y para la comunidad humana, la vida de la razón y de la acción moral superpuesta a las otras dos. La explicación de las cosas no debe buscarse en aquello a partir de lo cual se han desenvuelto, sino en aquello hacia lo cual se desenvuelven; su naturaleza no se revela en su origen sino en su destino” (Ross, 2000: 280).

Esta visión teleológica expresa no sólo una visión descriptiva del orden de las cosas, sino sobre todo una visión normativa. La naturaleza de una cosa indica el ser de las cosas, pero además explica el proceso que siguen las cosas para llegar a ser y, explica, lo que permanece cuando las cosas han sido engendradas, esto es cuando ya son. (Rus, 2005: 50). Por ejemplo, la naturaleza del hombre no es simplemente satisfacer las necesidades de la vida, porque, de hecho, esto se consigue con la aldea que es una comunidad que garantiza la autosuficiencia, pero la *polis* es la comunidad donde se satisface otro deseo, el de vivir bien. Este vivir bien, asociado con la idea de felicidad es el fin por el que está orientada la *polis* y es el fin al que debe aspirar todo miembro de la *polis*. Pero, ¿en qué consiste esa felicidad? De acuerdo con lo que señala Aristóteles en la *Ética* es un bien humano, es una actividad del alma de acuerdo con la virtud (E. N. 1098a 15). Pero este bien humano sólo se alcanza como miembro de la *polis*. Este será, por tanto, el fin propio de la naturaleza humana, ser miembro de la comunidad política, ser un animal político.

Si el hombre desde su nacimiento está inmerso y determinado a estar en formas de comunidad, su naturaleza es ser esposo o esposa, padre o hijo, amo o esclavo, después miembro de una aldea para formar parte de la forma más perfecta de comunidad, es decir pertenecer a la *polis*. Así mismo, la *polis*, que tiene su origen en la comunidad familiar, es el fin de las otras comunidades: es la comunidad en la que se alcanza el más alto grado de perfección, no sólo el vivir, sino el vivir bien. Para Aristóteles, el vivir bien comprende dos

cosas: la actividad moral y la intelectual. (Ross, 2000: 281). A diferencia de las comunidades precedentes (la aldea y la familia) la *polis* es una comunidad en la que las actividades moral e intelectual encuentran un lugar propicio para cultivarse y desarrollarse; un lugar que permite una mayor variedad de relaciones en las que pueden ejercerse las virtudes humanas. (Ross: 2000: 281). Por esta razón, la *polis* no sólo es natural sino que es anterior lógicamente a las otras formas de comunidad, porque es el fin natural de las formas precedentes.

De lo anterior hay que destacar que la insistencia de Aristóteles en dejar claro el origen natural de la polis es una reacción contra los sofistas que la consideraban como resultado de una convención. Por ello mismo, Aristóteles trata de fundamentar su carácter natural en las mismas raíces humanas para no dejar dudas del orden imperante al que los hombres, dada su naturaleza deben someterse. Por supuesto, Aristóteles no pretende que se entienda que la polis es algo independiente de la voluntad humana, para él, es precisamente por la naturaleza humana que se ha formado y se mantiene. De hecho, es la voluntad humana la que puede moldear la polis, de allí que existan varias formas de gobierno. Él afirma que es natural porque arraiga en la naturaleza de las cosas y no en el capricho de los hombres. (Ross: 2000: 282). Así, el fundamento de la polis es natural, arraiga en las necesidades naturales del hombre no es producto de una convención y es el espacio donde el hombre puede desarrollar plenamente su naturaleza.

Es en este sentido que la categoría de naturaleza juega un papel importante como modelo normativo de explicación y de justificación, es decir, no sólo indica lo que el hombre es, sino lo que debe llegar a ser; un hombre inmerso, desde su nacimiento, en formas de comunidad que a través de un proceso gradual se constituye como parte orgánica de la comunidad final, la *polis*.

Así, la naturalización del orden político, juega un papel relevante en el modelo aristotélico, no sólo explica el origen y desarrollo de la polis, sino sobre todo es un

argumento en contra de un orden político artificial y convencional. Por tanto, es la explicación y justificación de un orden natural, un orden racional “que existe objetivamente, con independencia de la voluntad humana, [...] que debe regir el destino de todas las cosas y, por consecuencia, que debe gobernar también la existencia política de los seres humanos” (Salazar, 2004: 80-81). Por esta razón, la categoría de naturaleza es de suma importancia no sólo para comprender las características del modelo organicista, sino porque es sobre la aceptación o no de esta categoría que gira la aceptación o no de toda la concepción aristotélica.

Por esto mismo, el interés de Aristóteles en mostrar el carácter natural de la polis responde, como ya he señalado arriba, a la reacción que emprende contra los sofistas, para los que la ciudad es resultado de una convención, es decir, una creación artificial y por lo tanto carente de legitimidad para obligar a la sumisión. Pero sobre todo, permite explicar y justificar que la polis es resultado de un proceso evolutivo en el que de la primera comunidad familiar a la comunidad política no hay rupturas ni posiciones antagónicas, que el paso de una comunidad a otra es resultado de causas naturales. Puesto en estos términos, la polis es el fin de un proceso natural que tiene como principio la familia.

Por la importancia que desempeña la categoría de naturaleza, como fundamento, es necesario tratar de explicar con mayor precisión sus alcances. De acuerdo con Aristóteles, la comunidad política es un ámbito de suficiencia donde el hombre puede realizar fines individuales o colectivos. Es importante señalar que lo propio de la comunidad política es la autarquía o autosuficiencia, porque es el puente que permite a Aristóteles argumentar de qué manera es posible pasar de modo continuo entre las distintas comunidades hasta llegar a la más perfecta. Él propone varios tipos de comunidades en las que se satisfacen determinados fines, es decir, cada comunidad es suficiente en algún fin. Por ejemplo, la comunidad entre el hombre y la mujer tiene como fin la procreación; la casa es la

comunidad natural que se constituye para satisfacer las necesidades cotidianas del hombre. Para satisfacer sus necesidades no cotidianas se constituye la aldea o conjunto de casas. Y un conjunto autosuficiente de aldeas, finalmente da lugar a la *polis*. La *polis*, que se originó por motivo de la conservación de la vida, subsiste ahora para realizar la felicidad y ese es su fin, es decir su naturaleza. En el mismo sentido, que todas las cosas de la naturaleza, así también en las instituciones humanas el fin está dirigido al desarrollo de la perfección. “Así como los animales están ordenados en una jerarquía desde los inferiores hasta los superiores con el hombre como producto final, así sucede también con los objetivos de la vida” (Düring, 2000: 759).

Por esta razón, el paso de una comunidad a otra es natural porque en cada una de ellas se satisfacen fines diferentes y están en una relación de necesidad; por tanto, la comunidad perfecta es aquella en la que los hombres pueden realizar un mayor número de fines. De tal modo, que una aldea que tenga murallas y matrimonios no puede ser considerada una ciudad, “pues en otro caso, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección” (Pol. 1280a 6). Una verdadera ciudad, es aquella donde se alcanza la felicidad, donde la naturaleza del hombre se puede desarrollar plenamente, es un espacio para la virtud. Lo que hace a una ciudad no es que entre los hombres haya alianzas militares, matrimoniales o que vivan en el mismo territorio resguardado por las mismas murallas, o que hubiera leyes que regulara los intercambios; estas cosas en una ciudad existen pero no son condición suficiente para que exista una ciudad. Sólo la comunidad en la que se alcanza el vivir bien, es una ciudad.

Hay que señalar que toda la discusión sobre el carácter natural de la *polis* se juega, y está permeada sobre si la naturaleza es un universo de fines y ellos se definen como bienes. Si es así, el hombre como un ser natural también lo es. En este orden de ideas el hombre como ser teleológico aspira a algún fin, la felicidad. Y es para este fin para el que

se constituye la polis. Lo que se sigue de lo anterior es que la polis aparece como un todo constituido por las comunidades inferiores y los individuos, pero ese todo es anterior a las partes, es decir, ese todo tiene un grado de perfección más alto que cada una de las partes, por ello es axiológica y lógicamente antes que las partes. En palabras de Aristóteles, “por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte” (Pol. 1253a 13). De este modo, la polis aparece como la comunidad última, la forma más perfecta de comunidad porque es la que permite alcanzar, no sólo el mayor número de fines, sino el sumo bien, la felicidad. Por lo tanto, la polis es anterior a las partes, desde el punto de vista del grado de perfección que alcanza, no importa que históricamente las otras comunidades sean primero. Lo anterior explica por qué es superior y anterior a las partes, porque “destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, cómo se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta” (Pol. 1253a 13).

Es innegable que toda la argumentación de Aristóteles se sustenta sobre la premisa del carácter natural de la polis y que la naturaleza es un universo de fines determinados susceptibles de conocimiento. Esta naturalización implica aceptar que todos aquellos que no son parte orgánica del todo, no forman parte del fin de la naturaleza humana, por eso sólo pueden vivir como bestias o como dioses. Lo anterior llevará a Aristóteles a plantear que como el todo (la comunidad) es más importante que las partes (el individuo), éstas (las partes) tienen el deber de preservar a toda costa, inclusive con su vida, la comunidad, porque si la comunidad no existe, ellos tampoco, según los dictados de la naturaleza. Con esto Aristóteles deja sentada la primacía de los deberes respecto de la comunidad, no sólo la obligación de cumplir con las funciones que a cada uno le corresponde, sobre todo la obligatoriedad de la defensa de la comunidad. En este sentido, dar la vida por la *polis* se convierte en un imperativo porque sin la *polis* ya no es posible ninguna forma de convivencia propiamente humana, a no ser como bestias o dioses. Lo anterior, también

supone reconocer que el hombre sólo es tal como miembro de la comunidad, de ahí que la identidad de un individuo esté determinada y subsumida por la pertenencia a la misma.

Entre otras cosas, habría que decir que la metáfora del organismo y su carácter natural le permiten a Aristóteles describir y justificar un orden jerarquizado y diverso, en el que se aceptan relaciones de desigualdad y de dominación. Es la justificación de un orden teleológico en el que hay una primacía del todo sobre las partes y el fin del todo determina no sólo el papel que cada una de las partes debe cumplir, además el fin de las partes queda subordinado al fin del todo. En otras palabras, es un orden en el que cada miembro tiene una función particular, determinada en relación con el fin de la comunidad, por ello, será necesario que todos los miembros cumplan con el fin que les es propio, porque de no hacerlo lo que se pone en riesgo es la consecución del fin y el organismo mismo. Por eso los individuos deben tener un proceso de educación para desarrollar sus capacidades, de acuerdo con el fin que les es propio. Es en este sentido que Aristóteles supondrá que es necesario el desarrollo, por medio de la educación, de ciertas capacidades propias de la convivencia humana, las virtudes.

Entonces, lo que tenemos es que la vida en comunidad, requiere y demanda de ciertas virtudes, pero estas son diferentes en los distintos miembros. De hecho, un problema que se le presenta a Aristóteles es que tiene que explicar si los esclavos tienen sólo las virtudes instrumentales y serviles o tienen otras. Aquí el problema es que si tienen otras como la prudencia, la fortaleza o la justicia, ¿en qué se diferenciarían de los hombres libres? Y lo mismo puede extenderse a las mujeres y a los hijos. La respuesta de Aristóteles será que de la virtud, ambos deben participar, pero hay diferencias en ella, como las hay necesariamente entre los que por naturaleza deben obedecer. Por ejemplo, “[...] el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene pero imperfecta” (Pol. 1260a 7-8). Lo mismo dirá Aristóteles de las virtudes morales, todos participan de ellas pero en diferente medida, de acuerdo con la

función que le es propia a cada quien. Por eso el que manda debe poseer perfecta la virtud ética.

Por ejemplo, en una comunidad de marinos todos persiguen el mismo fin que es la seguridad de la navegación (Pol. 1276b 2-3), no obstante, son desiguales, uno es piloto, otro vigía, otro remero, etc., y cada uno se define por su función. Todos persiguen un mismo fin y para conseguirlo es necesario que cumplan con la función que tienen dentro del todo. Es decir, el fin se alcanza, si los miembros cumplen con sus deberes. Lo anterior describe una comunidad de marinos diferenciada con distintos deberes y, por lo tanto, distintas virtudes. En otras palabras, significa asumir que no sólo la familia, la casa o la polis, sino cualquier forma de comunidad está regida por un principio jerarquizador, en el que todos los miembros, con deberes y obligaciones distintas, *deben* asumir su función para que la comunidad de marinos o de cualquier otro tipo cumpla con el fin que rige la comunidad. Además, las virtudes del individuo y el fin de la realización de las mismas están en total subordinación respecto de un fin general, el de la comunidad. Ser virtuoso es desarrollar las virtudes en consonancia con el lugar que se tiene dentro de la comunidad. En pocas palabras el todo determina las partes.

Este principio teleológico y jerarquizador, visto desde el punto de vista del todo, implica aceptar que es una tarea fundamental de los gobernantes mantener a toda costa la unidad del todo, porque al igual que un organismo vivo que sufre enfermedades, será el papel del gobernante sanar el cuerpo (comunidad) de las enfermedades (la sedición y la discordia).

Habría que añadir quizá, que las formas de gobierno se definen en función de este principio jerarquizador. Al hablar Aristóteles de las distintas formas de gobierno, reconoce que éstas deben ser diferentes en función de cuantas sean las organizaciones que los diferencian, según las superioridades y las diferencias de las partes (Pol. 1290a).

Por ejemplo, en el Estado ideal que describe Aristóteles en libro VIII de la *Política*, tras mencionar cuáles deben ser las dimensiones del territorio y el número de ciudadanos, él menciona que “las actividades de la ciudad corresponden a los gobernantes y a los gobernados; y es función del gobernante la administración de la justicia” (Pol. 1326b 12-13). “Pero para emitir un juicio sobre lo justo y para distribuir los cargos de acuerdo con el mérito, es necesario que los ciudadanos se conozcan unos a otros y sus cualidades respectivas, en la idea de que donde esto no ocurre, la elección de los magistrados y los juicios serán por fuerza defectuosos, pues en ambas cosas no es correcto improvisar como evidentemente ocurre con un número excesivo de ciudadanos” (Pol. 1326b 13).

La ciudad ideal requiere necesariamente para que pueda cumplir con su fin, de miembros que cumplan con ciertas funciones específicas como: “cierto número de agricultores, que suministren el alimento, y artesanos, y la clase militar, y la clase rica, y los sacerdotes, y los jueces de lo que es necesario y conveniente” (Pol. 1328b 9). Pero este régimen mejor, bajo el cual la ciudad sería especialmente feliz, necesita de hombres virtuosos, de hombres que cumplan con su función específica, es decir que cumplan con su deber. De lo anterior se deriva que “los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual, ni de mercader (pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud), ni tampoco deben ser agricultores los que han de ser ciudadanos (pues se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas” (Pol. 1329a 4). Así la descripción de la ciudad ideal, es la descripción de una sociedad dividida en clases sociales, con una estructura jerárquica justificada naturalmente, en la cual tiene que haber forzosamente quien realice el trabajo de abastecer lo necesario para la vida diaria de la ciudad. Si lo anterior no está asegurado, no es posible que los ciudadanos (los hombres libres, en el sentido de libres de trabajo manual), puedan dedicarse al desarrollo de la virtud que demanda la vida política.

Hay que añadir que incluso entre los ciudadanos hay diferencias, están las funciones que tienen que ver con la clase militar y con la deliberación sobre lo conveniente y lo justo. De acuerdo con Aristóteles, para desempeñar las primeras se requiere fuerza y para las segundas, prudencia; de allí que los jóvenes en un momento formarán parte de la clase militar y ya en un momento de madurez formarán parte de la otra clase, pero la distribución de las funciones y su división se hace con respecto al mérito. Para asegurar que estos ciudadanos puedan desarrollar cabalmente sus capacidades, las propiedades deben estar en manos de estas dos clases, porque es necesario que dispongan de abundantes recursos.

Por el contrario, la clase de los trabajadores manuales no participa de la ciudad porque al estar sometidos al trabajo manual no disponen de tiempo para el desarrollo de la virtud. Por eso mismo, en las actividades de la *polis* sólo participan los artesanos de la virtud. Hay una clase más que es la de los sacerdotes y ésta está formada también por ciudadanos, por aquéllos que por la edad se han retirado de la clase militar y de la clase deliberativa. De acuerdo con lo anterior un ciudadano a lo largo de su vida participa siempre en una de las actividades de la polis; es decir, puede tener múltiples cargos, de acuerdo con su edad y con el desarrollo de la virtud. Por tanto, lo que define la ciudadanía es por un lado la pertenencia a la polis y la participación política.

Si se observa, para que se alcance el fin de la *polis* es necesario que cada parte cumpla con lo que le corresponde de acuerdo a su condición y sus méritos, por lo tanto es una sociedad jerarquizada y totalmente desigual, por lo que hace a sus deberes y sus derechos. El orden político propuesto por Aristóteles es la descripción y justificación de un orden no solo diferenciado, sino sobre todo jerarquizado. En todas las comunidades, incluida la *polis*, existen los que dominan y los dominados. Vista en su conjunto, de todos los miembros que conforman la *polis*, (esclavos, niños, mujeres, extranjeros y ciudadanos) los ciudadanos son los que más derechos tienen y menos deberes, y por el contrario, en la

comunidad doméstica, los esclavos son los que tiene sólo deberes y ningún derecho. Hay que decir que derechos y deberes son dos caras de la misma moneda. Sólo que en la descripción de Aristóteles primero son las obligaciones y después vienen los derechos. La idea de que los ciudadanos tienen el derecho de participar en la vida pública, es en un sentido totalmente distinto al moderno: se tienen que cumplir los requisitos de residencia, mayoría de edad y nacionalidad, pero la participación queda determinada por el grado de virtud desarrollado. Para el mundo clásico, los derechos son derechos-deber, lo que significa que un individuo para tener derecho a participar en los asuntos de su comunidad política, debía, primero, cumplir con todos los requisitos necesarios para poder competir, y sólo después de un proceso de educación en el desarrollo de las virtudes, habiendo mostrado capacidades para ser partícipe de un cargo, entonces podía tener el derecho a participar.

Cabe agregar que esta idea de que todo está ordenado de acuerdo a un fin, se hace presente, también, en el problema sobre el tipo de régimen en el cual se puede alcanzar el bien de la felicidad. Para la realización del fin de la ciudad se requieren de dos cosas: una consiste en poner correctamente la meta y el fin de las acciones y otra en encontrar las acciones que conducen a ese fin. “La felicidad consiste en el uso perfecto de la virtud, y eso no condicionalmente, sino absolutamente. Y entiendo por condicionalmente lo que es necesario, y por absolutamente lo que está bien” (Pol. 1332a 5-6). Una ciudad es buena cuando los ciudadanos que participan en su gobierno son buenos, en otras palabras, virtuosos.

Así, el modelo organicista planteado por Aristóteles supone que toda forma de comunidad, incluso el cosmos, puede ser explicada como analogía de un organismo vivo, lo que por supuesto tiene consecuencias teóricas importantes. Este modelo de explicación mostrará que las distintas comunidades están ordenadas jerárquicamente en virtud de un fin objetivo. Que cada parte debe cumplir una función específica y esa función está

determinada por el todo; en conclusión, el todo es más importante que la parte. Y por ello, la comunidad más perfecta, la *polis*, tiene mayor valor por oposición a las comunidades inferiores, en razón del número de fines que satisface, por lo que es anterior, lógicamente hablando, a las primeras comunidades; es un espacio (público) en el que se alcanza un mayor número de fines, por oposición al espacio (privado) de las comunidades inferiores que alcanzan fines parciales y limitados. Por eso mismo el ideal de justicia que mejor se adapta al modelo organicista es aquel que supone que justo es que cada parte de las que componen a la comunidad cumpla con lo que le es propio, es decir, desarrolle la función que le ha sido asignada para el correcto funcionamiento del todo. En este sentido la justicia se presenta bajo la forma de un deber actuar para alcanzar el máximo bien al que aspira la comunidad, esto es la felicidad.

3. *Ciudadanía y organicismo*

Una vez hecha la reconstrucción de los elementos para comprender el origen, fundamento y fin de la polis en Aristóteles, me interesa mostrar cómo se entienden las relaciones entre el ciudadano y la ciudad, es decir la *ciudadanía*, bajo esta manera de entender el orden político. Lo anterior es importante porque Aristóteles planteará de manera clara y contundente los problemas de las relaciones entre el ciudadano y la ciudad. Y su explicación tendrá tal vigencia que será recuperada por muchos pensadores políticos posteriores; de hecho, tal es su vigencia que todavía hoy en día hay fieles seguidores de sus propuestas. Por ciudadanía, en general, puede entenderse las relaciones político-jurídicas establecidas entre el ciudadano (*polites-ciudadano*) y la ciudad (*polis-ciudad*) a la que pertenece. Para reconstruir las relaciones entre el ciudadano y la ciudad planteadas por Aristóteles es necesario dividir el acercamiento al menos en dos partes para tener una idea lo más completa posible de los supuestos en los que se fundamentan y de las consecuencias teóricas que tendrá la perspectiva aristotélica.

Al inicio del libro tercero de la *Política*, Aristóteles plantea el problema de la definición del ciudadano a partir de dos preguntas: “La ciudad, en efecto, es una cierta multitud de ciudadanos, de modo que hemos de examinar a quién se debe llamar ciudadano y qué es el ciudadano” (Pol. 1275a). En este par de preguntas Aristóteles plantea de manera sencilla y precisa dos de los problemas que van a recorrer toda la historia del pensamiento político; a saber, por un lado, el significado de lo que es la ciudadanía o lo que califica a un individuo como ciudadano; segundo, el problema referido a los pre-requisitos que debe cumplir un individuo para poder ser tal. (Bovero, 2002: 122)

Aún cuando existe una relación intrínseca y puede parecer que las preguntas son muy parecidas, hay una diferencia sustancial entre ellas, y en consecuencia las respuestas son totalmente distintas. La primera pregunta, a quién debe llamársele ciudadano, Aristóteles da una doble respuesta: una en términos descriptivos y la otra en términos normativos. En su sentido descriptivo la respuesta de Aristóteles es que los ciudadanos pueden ser sujetos distintos, lo que en buena medida depende de las distintas constituciones. En su sentido normativo, ciudadano *debe* ser aquel sujeto que sabe mandar. Esta pregunta plantea cuáles son los requisitos que debe reunir un individuo para que pueda ser considerado ciudadano. La segunda pregunta, quién es el ciudadano, aún cuando la respuesta parece más simple que la primera, no lo es. Aristóteles responde diciendo que ciudadano es aquel que participa en los asuntos públicos y en las distintas magistraturas. La respuesta de la segunda pregunta establece que la participación política es la esencia de la ciudadanía. En seguida explicaré cómo construye Aristóteles estas dos respuestas.

Inicio con la segunda pregunta. Aristóteles responde que ciudadano es aquel que participa en el poder político: “un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno” (*Política*, 1275a 6). De modo que ciudadano es el que participa activamente en la comunidad política, el que puede

participar en los cargos, quien puede gobernar y ser gobernado; y la ciudadanía se define como la participación en la vida política de la ciudad. Más adelante, señala que “[d]espués de esto resulta claro quién es el ciudadano: a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ése llamamos ciudadano de esa ciudad” (Pol. 1275b 12).

Si se recuerda ya señalé más arriba que el modelo organicista supone a la polis como una comunidad autosuficiente y autárquica en la que el todo está primero que las partes, y las partes tienen el deber de cumplir con sus funciones específicas para el correcto funcionamiento del todo. En consonancia con este modelo, calificar a alguien como ciudadano significa que ese alguien tiene el deber de participar en los asuntos públicos. En este sentido, la relación entre el ciudadano y la ciudad es fundamentalmente la de participar en las deliberaciones políticas y en la administración de la justicia. El ciudadano es el responsable del buen desarrollo del gobierno y de la buena administración de la justicia. Pero como sabemos, para poder participar en los asuntos públicos, depende de la edad y del mérito. Por supuesto, que los deberes del ciudadano, en el planteamiento aristotélico, son un elemento fundamental de la ciudadanía, pero son totalmente distintos de los requisitos que se debe cumplir para poder acceder al estatus de ciudadano.

Si lo que define al ciudadano es su participación en el poder político, según la respuesta a la segunda pregunta; la primera pregunta, exige responder por los requisitos que debe cumplir aquel individuo para alcanzar el estatus de ciudadano. Esta respuesta es mucho más compleja. Primero, Aristóteles afirma, en términos descriptivos, que la atribución de participar en el poder político es distinta en cada ciudad, eso es así, porque son distintas las constituciones. Por ejemplo, en una democracia los ciudadanos son todos los hombres libres, en una aristocracia son los nobles y en una oligarquía son los ricos.

La respuesta en términos normativos es totalmente distinta. Ciudadano, dice Aristóteles, es aquel sujeto que sabe mandar. Entonces, la pregunta pertinente es ¿qué individuos son aquellos que saben mandar?, y que por lo tanto, merecen ser llamados

ciudadanos. Aquí la respuesta es más complicada y merece detenernos en consideraciones que ya señalé anteriormente. Aristóteles supone que la *polis* es una cosa natural y el hombre es, por naturaleza, un animal político: fuera de la ciudad sólo es posible la existencia de un ser inferior (una bestia) o un ser superior (dios). Que el hombre sea considerado naturalmente un animal político significa dos cosas: primero, que desde su nacimiento está inmerso en relaciones comunitarias y que en la comunidad política se establecen las condiciones necesarias para que alcance un fin superior, una vida virtuosa; segundo, el hombre posee en potencia las virtudes, las condiciones físicas y psíquicas necesarias para convivir con otros, pero tenerlas de forma pasiva no es suficiente para constituir una ciudad, por esta razón es preciso poner en juego las capacidades, las facultades, mediante el esfuerzo para desarrollarlas. Aquí interviene la educación, que implica por un lado, la acción de agentes exteriores y por otro, el empeño personal para aprender y dejarse guiar por alguien que sabe más, o conoce el camino. Este desarrollo de las capacidades, y de las virtudes significa que el hombre, dado su potencial, podrá desarrollar unas actividades y otras no, lo que quiere decir que entre los ciudadanos habrá diferencias, de acuerdo al desarrollo de sus virtudes. Lo anterior sugiere que habrá ciudadanos que por su naturaleza no sean aptos para desempeñar ciertos cargos y habrá otros que sí. Esto quiere decir que la polis es una comunidad en la que los ciudadanos son desiguales porque el desarrollo de sus virtudes es desigual. Es necesario hacer énfasis en esto, porque la ciudad que plantea Aristóteles es una ciudad diferencia y dividida jerárquicamente, que está formada por muchas partes y para que toda funcione bien es necesario que cada una de las partes cumpla de la mejor manera posible con su función. Además la clase que tiene la función de gobernar y administrar la ciudad es una clase de ciudadanos con diferentes cargos sobre la base de sus capacidades y el desarrollo de sus virtudes.

Explicó esto último reconstruyendo de nueva cuenta la argumentación de Aristóteles. La razón por la que el hombre es un animal político es porque posee la palabra (*logos*); es decir, la palabra a diferencia de la voz, que también la poseen los animales, existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Por consiguiente, los hombres poseen, de modo exclusivo el sentido de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. En otros términos, la apreciación de lo justo, es decir, la virtud de la justicia es un elemento propio de la comunidad cívica, sin esa virtud el hombre es el más impío y salvaje, por lo que es necesario el desarrollo y la enseñanza de las virtudes, lo que también explica porque existen distintos tipos de comunidades.

Aristóteles establece una distinción entre las virtudes del ciudadano y las virtudes del hombre. Las virtudes de un ciudadano no pueden identificarse con las mismas de un hombre porque las virtudes de un buen ciudadano cambian con la constitución política, mientras que las virtudes de un buen hombre siempre son las mismas. La virtud del buen ciudadano, en términos normativos, consiste según Aristóteles en poder mandar y dejarse mandar bien. Pero el mando político supone mandar a los de la misma clase, es decir, a los libres. De tal modo que el buen ciudadano “debe” saber y estar en condiciones de dejarse mandar y de mandar; esta es la virtud del buen ciudadano, conocer el mando de los hombres libres. Además, señala Aristóteles, la sensatez es la única virtud propia del que manda, las demás virtudes son comunes a los gobernados y a los gobernantes. Pero del gobernado no es virtud la sensatez, sino la opinión verdadera. Él afirma que aún cuando las virtudes del hombre y del ciudadano pueden coincidir, son diversas. Esta última afirmación quiere decir que, por ejemplo, la forma de la templanza y de la justicia en el que manda es diferente del hombre, en el mismo sentido en que es diferente en el hombre y la mujer la valentía y la moderación. De esto se puede concluir que la respuesta en términos normativos establece que ciudadano es aquel que sabe mandar y sabe mandar porque no

sólo posee las virtudes de manera pasiva, sino porque las ha desarrollado por medio de una educación. La conclusión que se sigue de la argumentación es que la ciudadanía es por definición participación activa en los asuntos de la ciudad.

Recordemos lo que plantea el modelo organicista: para que el organismo completo funcione bien, cada una de las partes debe cumplir bien su función, esto es con excelencia. Sólo los que son capaces y han desarrollado en grado sumo las virtudes requeridas, mediante un proceso educativo, pueden estar en condiciones de mandar y obedecer, es decir, pueden ser considerados ciudadanos. Pero este derecho a participar se deriva de una serie de obligaciones, en otras palabras, ser ciudadano, participar en la vida política, es un derecho-deber, en el entendido de que después de haber cumplido con una serie de requisitos, haber pasado por un proceso de educación y desarrollo de la virtud, sólo entonces se puede participar en la vida política.

Hasta aquí podemos plantear todavía otra cuestión sobre los requisitos que debe cumplir aquél que se llame ciudadano. Aristóteles supone que la virtud propia del ciudadano no se atribuirá a cualquiera, ni al libre solamente, sólo a aquéllos que estén exentos de los trabajos necesarios para vivir. Es decir, si la existencia de un individuo depende del trabajo manual y este presta sus servicios a un individuo, entonces es esclavo, pero si sus servicios son públicos, entonces es obrero o jornalero. Esta distinción es importante porque en términos descriptivos, si existen distintos tipos de regímenes políticos, también habrá necesariamente distintas clases de ciudadanos. De hecho, los jornaleros pueden ser ciudadanos en las oligarquías porque el requisito para participar en el gobierno es ser rico, pero en otro régimen como la aristocracia no podrán serlo, porque los títulos se otorgan por virtud. No obstante, en términos normativos el ciudadano debe estar exento de trabajo manual para poder dedicarse exclusivamente al desarrollo de las virtudes, en otros términos, debe ser libre en el sentido de no estar atado a ninguna especie de trabajo servil.

Hay otros requisitos que Aristóteles considera que debe cumplir el ciudadano. Por ejemplo, él afirma que el ciudadano no lo es por habitar en un lugar, es decir la residencia es un criterio necesario pero no suficiente; este es el caso de los esclavos y los metecos, ambos comparten el lugar de residencia pero no son considerados ciudadanos, por tanto, no pueden participar en los asuntos del gobierno. Otro requisito que debe cumplir el ciudadano es la edad, con este criterio quedan excluidos del derecho de ciudadanía los niños y los ancianos: los niños por no alcanzar la edad y los ancianos por sobrepasarla; aunque en el caso de los niños, Aristóteles reconoce que en ellos es incompleta la ciudadanía.

Como se observa son varios los requisitos que debe cumplir un individuo para ser considerado ciudadano. El énfasis de Aristóteles en estos requisitos va de la mano de su idea de vida buena y de la mejor forma de gobierno. Para Aristóteles “la vida mejor, tanto para el individuo en particular como para las ciudades en común, es la que está acompañada de virtud dotada de recursos suficientes como para poder participar en las acciones virtuosas” (Pol. 1324a). Esto por supuesto, tiene que ver con que la felicidad del individuo y el fin de la ciudad se deben corresponder, porque sólo si se alcanza el fin de la ciudad puede alcanzar su fin el ciudadano. Por eso para Aristóteles, establecido el fin de la ciudad, es fundamental establecer los medios para alcanzar dicho fin. Y este fin se alcanza cuando quienes gobiernan son hombres libres, con recursos suficientes para poder dedicarse al desarrollo de la virtud y alcanzar la felicidad. Pero no todos alcanzan el mismo grado de felicidad: “a cada individuo corresponde tanto de felicidad cuanto tenga de virtud, de prudencia, y actúa de acuerdo con ellas” (Pol. 1323b 10).

Así, la ciudadanía está definida por la participación política, es decir, las relaciones político-fundamentales entre el ciudadano y la ciudad son las de la participación en los distintos cargos públicos. No obstante, para tener derecho a participar por esos cargos es necesario cumplir con una serie de requisitos como la residencia, la independencia

económica, la edad y después en virtud de la edad y el mérito, se puede participar. Por tanto, la participación política supone una vida de obligaciones con respecto a la polis y el fin de la polis determina las obligaciones de los ciudadanos y de cada uno de los miembros de las comunidades que la componen. En otras palabras, la ciudadanía en el modelo organicista aristotélico supone la prioridad de los deberes respecto de los derechos. Las consecuencias teóricas de un modelo de ciudadanía como este son las siguientes: primero, un ciudadano que no participa en los cargos públicos es un ciudadano incompleto o atrofiado o no es propiamente un hombre de acuerdo con el modelo organicista, que es un modelo de ciudadanía activa, no pasiva; segundo, la política es la esfera de acción en la que el hombre puede realizar sus capacidades humanas, lo que supone que cualquier otra actividad es inferior, lo que implica una hiper-valoración de la política como actividad humana; tercero, es un ideal de ciudadanía muy exigente, en el entendido de que demanda de ciudadanos totales o completos, es decir, ciudadanos que su vida tiene sentido sólo en función de la polis y de la actividad política; cuarto, el estatus de un ciudadano sólo se conserva dentro de la comunidad política, fuera de la comunidad el ciudadano no es tal, no conserva su estatus, ni sus derechos, lo que significa que la identidad de los ciudadanos depende totalmente de la pertenencia a la comunidad; quinto, los ciudadanos tienen estatus distintos dentro de la ciudad, o para decirlo de otra manera, hay de ciudadanos a ciudadanos, y su lugar depende de la función que deben cumplir de acuerdo a la estructura orgánica de la ciudad, pero sobre todo en función del desarrollo personal de las virtudes; y, sexto es un modelo de ciudadanía profundamente excluyente en el que la mayor parte de los miembros que conforman la polis quedan fuera del estatus, por lo tanto del derecho a participar en los asuntos de la polis.

Cicerón

Introducción

Sin lugar a dudas, Cicerón es uno de los filósofos, juristas y políticos más importantes de la época latina. Muy cercano a las posiciones filosóficas griegas, particularmente al estoicismo, explicará y justificará a partir de premisas holistas el orden político-social. Por ello mismo, se puede plantear un punto de comparación con la explicación de Aristóteles. En esta comparación mostraré que en sus propuestas políticas sigue siendo vigente la metáfora del cuerpo (del organismo vivo) como recurso para poder explicar el origen, el fundamento y el fin de la comunidad política (*civis*). Sólo que a diferencia de Aristóteles, Cicerón tendrá a bien recuperar un modelo de ciudadanía en un sentido más jurídico. Al igual que Aristóteles, la ciudad está constituida como un todo orgánico, cuyas partes diversas están estructuradas jerárquicamente para cumplir una función específica dentro del todo; el derecho de los ciudadanos a participar en la política deriva del cumplimiento de ciertos deberes y estos deberes derivan de ser miembro de la comunidad. La diferencia con Aristóteles estriba en plantear que no todos los derechos son derechos de ciudadanía, para Cicerón es posible un hombre libre con algunos derechos sin que pueda participar en los asuntos políticos, es decir, sin ser propiamente ciudadano. En lo que sigue, expondré las implicaciones teóricas y políticas que supone la propuesta de Cicerón para entender el orden político a partir de la comparación con Aristóteles; para ello, tomo como hilo conductor de explicación los siguientes elementos: el origen, el fundamento, el fin de la ciudad y su concepción de la ciudadanía sustentada en una vida de obligaciones.

1. Origen, fundamento y fin de la ciudad

En una explicación muy cercana a la de Aristóteles, Cicerón plantea en su tratado *Sobre los deberes (De Officiis)* que “la naturaleza ha dotado a todos los seres animados del

instinto de defender su vida y su cuerpo, y de huir de todo lo que parezca perjudicial, buscar y preparar lo necesario para vivir, como el alimento, el albergue y otras cosas semejantes” (*Offi. L.I 4,11*)³. Los seres animados tienen el instinto común de unirse para procrear y cuidar la prole. Sin embargo, entre los animales y el hombre hay una diferencia fundamental: los primeros, se mueven en cuanto los estimula su sentido; el hombre, dotado de la razón, “distingue los efectos, ve las causas de las cosas, prevé sus procesos y sus antecedentes, compara sus semejanzas, enlaza íntimamente a lo presente lo futuro, ve todo el curso de la vida y prepara todo lo necesario para ella” (*Offi. L.I 4,11*). Siguiendo muy de cerca a Aristóteles, afirma que lo que hace distintos a los hombres de los animales es la razón y el habla, por ello en los animales existe fortaleza como en los caballos y en los leones; “pero jamás decimos que haya en ellos justicia, equidad y bondad” (*Offi. L.I 16,50*). Es esta diferencia fundamental lo que motiva a los hombres a vivir unidos. La naturaleza, por la fuerza de la razón, une a los hombres entre sí formando una comunidad de lenguaje y de vida. La naturaleza ha dotado al hombre para la investigación de la verdad. Cuando estamos libres de trabajo y de las preocupaciones de la vida, “deseamos ver algo, oír, aprender, y creemos necesario para nuestra felicidad el conocimiento de los secretos y las maravillas. De donde se colige que lo verdadero, simple y sincero es lo apropiado a la naturaleza del hombre” (*Offi. L.I 4,13*). Los atributos del hombre lo motivan a vivir en comunidad, pero no cualquier tipo de convivencia, porque de otra manera no habría diferencia con los animales, vivir una vida conforme a la naturaleza, correcta, ordenada y guiada por principios divinos, es decir, conforme a la razón. Por ello, en el hombre “no es pequeño privilegio de la naturaleza racional el hecho de que es el único ser animado que percibe lo que es el orden, lo conveniente y la medida en los hechos y en las palabras” (*Offi. L.I 4,14*).

³ Todas las referencias *Del de Officiis* están tomadas de la edición de Tecnos: Ciceron, M.T. (2002), *Sobre los deberes*. Estudio preliminar, traducción y notas de José Guillén Cabañero. Madrid: Tecnos.

Cicerón señala, respecto de la unión de los hombres en general, que un principio natural de la sociedad humana “es el que pertenece a todo el género humano, es la razón y el habla, los cuales, enseñando, aprendiendo, comunicando, discutiendo, juzgando, hermanan entre sí a los hombres y los unen en una sociedad natural” (*Offi.* L.I 16,50).

Naturalmente hay varios grados de unión entre los hombres, desde la infinita y universal de todos los hombres hasta la más inmediata como la de una misma gente, una misma nación, una misma lengua, por la cual sobre todo se sienten unidos los hombres. Pero “todavía es más íntima la de una misma ciudad, porque hay muchas cosas que las ciudades usan en común: el foro, los templos, los pórticos, las calles, las leyes, el derecho, los tribunales, los sufragios, las relaciones familiares, las amistades, muchos negocios y contratos particulares. Más estrecho es el vínculo que forman los miembros de una misma familia [...], el fundamento de la sociedad radica en el matrimonio; siguen los hijos, después una casa común, en que todos es de todos. Éste es el núcleo de la ciudad y como el semillero de la República” (*Offi.* L.I 17,53-54). De aquí que es la república la forma de sociedad “más noble y más firme que la que constituyen los hombres buenos, semejantes en las costumbres y unidos en amistad íntima” (*Offi.* L.I 17,55).

Por lo tanto, son causas necesarias y naturales las que explican el origen de la ciudad y de toda forma de convivencia humana. Si en el hombre es natural el impulso a vivir en unión con otros seres semejantes, no cabe la posibilidad de una vida aislada. Sus facultades, particularmente la razón y el lenguaje, lo llevan a seguir el dictado de la naturaleza que consiste en vivir ordenadamente.

De estas formas de unidad la más valiosa y venerada es la República. Señala Cicerón: “no hay sociedad más venerada ni más digna de nuestro amor que la que cada uno de nosotros tiene con la República. Amamos a nuestros padres, a nuestros hijos, a los parientes, a los amigos, pero sólo la patria comprende a todos y cada uno de los que nos son queridos; por ella, ¿qué hombre de bien dudará lanzarse a la muerte para servirla?”

(*Offi. L.I 17,57*). A la patria y luego a los padres es a quien debemos servir primero, a cuyos máximos beneficios estamos obligados; siguen los hijos y toda la casa, después los parientes bien avenidos con quien por lo regular es común la fortuna y la condición. Si se les pone en orden, primero es la patria porque los contiene a todos. Inclusive, él reconoce la primacía de la patria sobre las vidas de los ciudadanos señalando que un hombre de bien no dudará lanzarse a la muerte para servir a la patria. Esto significa que la república posee naturalmente un valor mayor que la familia y que los amigos y que la vida misma de las personas.

Si la república es lo más importante es necesario entender qué es. La república es la cosa pública “es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual. La causa originaria de esa conjunción no es tanto la indigencia humana cuanto cierta como tendencia asociativa natural de los hombres, pues el género humano no es de individuos solitarios, sino que fue engendrado de suerte que, en el concurso de todas las cosas” (*Rep. L.I 25,39*)⁴.

Por tanto, el origen de la ciudad está en la familia que se une por un deseo natural de procrear; el fundamento de toda forma de unión, incluida la república es la naturaleza. Por supuesto que suponer que toda forma de unión es natural es una manera de legitimar la forma de organización política romana y tratar de evitar que alguien pueda poner en duda su legitimidad. Por eso, al igual que para Aristóteles, es importante afirmar que su origen y fundamento no es resultado de una convención, algo artificial o arbitrario, sino necesario y natural, es decir, algo conforme a los principios de la naturaleza, conforme a la razón y por tanto divinos.

⁴ Todas las notas de *Sobre la república* están tomadas de la edición de Gredos: Cicerón, M.T. (2000), *Sobre la república*. Introducción general de Antonio Fontán, traducción, apéndice y notas de Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos.

Los hombres naturalmente se ven inclinados a trabajar en común, se ven inclinados naturalmente a cooperar en las propias ventajas. De acuerdo con esto, es “oficio (*obligación, deber*) de los hombres superiores por la virtud y la prudencia excitar en nuestros semejantes sus naturales inclinaciones prontas y dispuestas a acrecentar la felicidad común” (*Offi. L.II 5,17*). Por ello forman familias, ciudades, pueblos y repúblicas con la finalidad de la cooperación mutua. La ley de la naturaleza presente en el derecho y en las leyes de los pueblos establece “de una forma general que no es lícito causar daño a otro para beneficiarse a sí mismo. A esto se orientan las leyes, esto buscan: que se mantenga incólume la convivencia civil; y a quienes intentan disolverla los castigan con la muerte, con el destierro, con la cárcel y con multas” (*Offi. L.III 5,23*).

Esta idea de un bien supremo al que tienden naturalmente los hombres, que deriva de un orden natural dado al que beben identificarse los intereses particulares de los individuos no sólo está presente en Cicerón sino en Aristóteles y Platón. Para Cicerón el interés de cada uno y el de todos es una misma cosa, “es absurdo lo que dicen algunos, que a su padre y a su hermano no los perjudicarían para beneficiarse ellos, pero las relaciones con otros ciudadanos son muy diversas. Éstos establecen que entre ellos y los ciudadanos no hay derecho alguno; ningún vínculo mutuo que atienda a buscar el bien común; y esta sentencia viene a destruir toda asociación civil” (*Offi. L.III 6,28*).

Hay que aclarar que para Cicerón los seres dotados de razón son de dos especies, los dioses y los hombres. Por lo que la razón natural “que es la ley divina y humana” (*Offi. L.III 5,24*) es ley de la naturaleza, es ordenadora y rectora de la vida de los hombres. Actuar correctamente significa actuar conforme a la razón y, por tanto conforme a los dictados de la naturaleza. La naturaleza establece lo correcto y motiva actuar de acuerdo con lo que es conveniente y coherente así misma, y rechaza todo lo contrario. La razón natural orienta a los hombres a actuar para el beneficio mutuo y estos dictados de la razón, que son dictados de la naturaleza es “la fuente del derecho” (*Offi. L.III 17,72*).

De esta manera siempre los hombres tienen como obligación ver por el bien común antes que por el bien propio. Así, la recta razón es la misma ley natural que tiene como finalidad determinar el bien común, que “ordena de hecho que pasen los bienes necesarios para la vida de manos de un hombre que no sirve para nada a las del hombre sabio, bueno y valeroso, cuya muerte podría comportar grave daño a la utilidad del bien común; pero con una condición, que para él no sea motivo de cometer un acto injusto la propia estima y el soberbio amor de sí mismo. De esta forma cumplirá siempre su obligación, mirando por el bien de todos los hombres y por la sociedad humana” (*Offi.* L.III 6,31).

Así, el derecho es natural y responde a una exigencia universal que precede a la existencia de ciudades y de pueblos. No aparece como un producto fortuito del hombre sino todo lo contrario, como la consecuencia necesaria que hace que el hombre organice su vida con la finalidad de buscar el bien común, es decir la justicia. En el derecho se manifiesta este impulso natural de buscar el bien común. “La verdadera ley es una recta razón, congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones; pero que, aunque no inútilmente ordena o prohíbe algo a los buenos, no conmueve a los malos con sus preceptos o prohibiciones. Tal ley, no es lícito suprimirla, ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por entero, ni podemos quedar exentos de ella por voluntad del senado o del pueblo, ni debe buscarse un Sexto Elio que la explique como intérprete, ni puede ser distinta en Roma y en Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestro y jefe común de todos, autor de tal ley, juez y legislador, al que, si alguien desobedece huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza humana, por más que consiga escapar de los que se consideran castigos” (*Rep.* L.III 22,33).

De esta manera ley natural, derecho y justicia están vinculadas a una ley universal de los hombres. La ley y la justicia están íntimamente relacionadas, en la medida en que no puede existir una sin la otra. Cumplir la ley que proviene de la recta razón es lo justo, injusto es actuar contrario a la ley. Por ello, causar daño o beneficiarse así mismo va en contra de la obligación de buscar el bien común, es contrario a la unidad de los hombres, por tanto es injusto.

A la luz de esta ley eterna todos los hombres son iguales, no en saber, ni en riqueza, sino en cuanto poseen la razón y en su capacidad para entender lo que es correcto e incorrecto. Esta manera de entender el derecho significa que todos los hombres y todas las razas humanas poseen la misma capacidad de experiencia, por tanto, todos ellos son igualmente capaces de distinguir entre lo bueno y lo malo. Lo que llevará a concluir a Cicerón, contrario a lo que supone Aristóteles, que todos los hombres son iguales y miembros de una comunidad que es la humanidad, por lo que se infiere una ley universal y un derecho universal. Por supuesto que para Cicerón la igualdad entendida de esta manera es una exigencia moral más que un hecho.

Cicerón aceptará al igual que Aristóteles que hay una tendencia natural de los hombres a vivir unidos, que no es consecuencia de una arbitrariedad o de la mera casualidad, sino que está en su naturaleza vivir unidos, constituir formas asociativas de vivir. En la naturaleza del hombre está hacer lo correcto, actuar conforme a la razón. Se le puede plantear a Cicerón por qué entonces no todas las formas de organización política son correctas, ¿por qué a veces gobiernan los tiranos, sin leyes, y sin frenos sólo para su beneficio propio?, ¿por qué los ciudadanos no actúan correctamente? Es frente a estas interrogantes que Cicerón plantea su teoría de los deberes. La razón permite al hombre distinguir entre lo correcto y lo incorrecto. A través del lenguaje los hombres consienten cómo deben vivir y es por medio de la educación que el hombre aprende a dominar sus pasiones y a comportarse correctamente, a vivir una vida virtuosa. La enseñanza de la

virtud es un producto social. Así es como la virtud, la lealtad a lo más valioso que es la patria, el amor a las leyes y la búsqueda del bien común que se expresa en la salud de la república se convierten en categorías políticas destinadas a moldear la manera en que los hombres deben relacionarse con la forma de organización política a la que pertenecen. La esencia del hombre social y racional, del ciudadano que presenta Cicerón, es la de una vida virtuosa, comprometida con la república, ya no a buscar el punto medio, sino la grandeza de la república. El fin de la ciudad es la consecución del bien supremo. “Porque el sumo bien, según los estoicos, que no es otra cosa que el vivir conforme a la naturaleza, significa esto: estar siempre de acuerdo con la virtud, y las demás cosas que son conformes a la naturaleza escogerlas en cuanto no se oponen a la virtud” (*Offi.* L.III 3,13). Así el origen de la organización política está en la familia, su fundamento está en la naturaleza y el fin es la grandeza de la república.

La naturalización del orden político justifica, primero, la unidad de la comunidad política al suponer que la disgregación no es un hecho propio de los hombres; segundo, justifica la incapacidad del individuo de realizarse aisladamente, porque su realización sólo es posible como parte de la *civis*, por ello desde su nacimiento es parte constitutiva de formas comunitarias; y, tercero, es una reacción contra los epicúreos y los escépticos que pretendan poner en cuestión la legitimidad de la república y su forma de vivir. Por tanto, al igual que Aristóteles cuestionar la legitimidad de la república es poner en cuestión el carácter natural, es ir en contra de los preceptos de la naturaleza, es ir en contra de la razón y de la ley divina.

2. *La vida práctica vs la vida contemplativa*

La naturalización del orden político y la idea de que naturalmente la razón conduce a la búsqueda del bien común lleva a plantear a Cicerón varias cuestiones; la primacía de la

patria sobre la vida privada de los ciudadanos, la primacía de la actividad política frente a la del conocimiento y la idea de una educación que anteponga los deberes sobre los derechos de los ciudadanos.

El hecho de que Cicerón tome partido en la disputa entre ¿qué es mejor la vida activa o la vida contemplativa?, por supuesto tienen un interés teórico, pero sobre todo práctico. Es una toma de distancia frente a las posiciones griegas de Platón y Aristóteles, pero sobre todo frente a algunos filósofos epicúreos que denigran la vida política por lo que es necesario retirarse de ella. *Sobre la república* puede verse como un esfuerzo por tratar de mostrar por qué es importante la vida política. Sin llegar a una posición extrema Cicerón sostendrá que es importante la vida política pero también la vida teórica. Pero no como un fin en sí mismo como sostendría Platón. Cicerón tratará de mostrar que los logros de un hombre no son individuales, sino como parte de un todo que es la república y la gloria tiene que ver con logros políticos, no personales.

Si el sumo bien se identifica con una vida virtuosa, una vida comprometida con la república, con el fin de alcanzar la grandeza de la república, entonces Cicerón tendrá que justificar esta posición. Para mostrar lo anterior, parte de que la virtud no existe en el vacío. Él supone que depende por entero de su uso, lo que significa que es algo que se realiza en relación con los demás, por ello es un producto social o político. Además, añade que su uso más noble y elevado no es para alcanzar fines personales, sino en el del gobierno de la ciudad, es decir en la búsqueda de un bien común. Por ello, aún cuando Cicerón reconoce la importancia de la vida dedicada a la búsqueda del conocimiento, tendrá que agregar que los bienes que alcanza el hombre dedicado a los asuntos del gobierno no es sólo el poder, sino también la gloria y la vida eterna en el mundo después de la muerte, y por ello mismo son superiores. Veamos como desarrolla esta idea.

“La más excelsa de las virtudes es la sabiduría, que los griegos llaman sofía [...], la sabiduría, digo, no es otra cosa que la ciencia de las cosas divinas y humanas, en que se

contienen las relaciones recíprocas de los dioses y de los hombres, y de la sociedad de los hombres entre sí. Si esta es, como lo es en realidad, la máxima de las virtudes, la obligación que se deriva de la comunidad será la máxima. Ya que el conocimiento y la contemplación de la naturaleza serían en cierto modo defectuosos e imperfectos si no fueran acompañados de una acción. Pero la acción se manifiesta sobre todo en la defensa de los intereses comunes a los hombres, cosa que afecta a la sociedad del género humano; por consiguiente, esta sociedad hay que anteponerla al conocimiento” (*Offi.* L.I 43,153).

La virtud es algo característico del ser humano, pero la mejor de las virtudes es la que tiene que ver con la actividad política. Lo anterior lleva implícito que hay jerarquías entre las virtudes. El mayor deber del hombre es servir a los demás, cosa que se perfecciona con la práctica, por lo que esencialmente es una cosa no sólo de predicar, sino fundamentalmente de practicar. Por ello, el mayor servicio que se puede hacer a los demás es en el gobierno de la república. Cicerón pretende evidenciar que las tesis epicúreas o escépticas que apelan a la búsqueda del placer o a la renuncia de la participación política son fundamentalmente individualistas y egoístas porque sólo buscan un bien personal. Mientras que la idea de virtud que él propone, servir a los demás con particular énfasis a la república, es una muestra de ideales solidarios, nobles y patrióticos. Por el contrario, la vida dedicada al conocimiento, es individualista, egoísta y privada.

Más adelante agrega Cicerón, “[p]or todo esto se entiende que a las ocupaciones de la ciencia hay que anteponer los deberes de la justicia, que pertenecen a la utilidad del género humano, que debe ser lo más sagrado para el hombre” (*Offi.* L.I 43,155). Hay que señalar que aun cuando Cicerón haya señalado que la máxima virtud es el conocimiento, no se contradice con que la máxima obligación sea no las derivadas del conocimiento, sino de la justicia.

La superioridad de la vida práctica frente a la contemplativa se deriva de las leyes naturales. Según Cicerón, “de los principios que hay en las leyes de la sociedad humana se deduce la honestidad, que es la fuente misma del deber” (*Offi.* L.I 18,60). La justicia es una de las virtudes que comprenden la honestidad, los deberes que se desprenden de ella son superiores desde el punto de vista de la utilidad. Lo más útil corresponde con el mayor bien y no hay mayor bien que el gobierno de la república. Antes de la esfera de la humanidad a la que pertenecen todos los hombres está la de la república, en ella están contenidas las familias, por lo tanto hacer un bien a la república es hacer un bien a las partes que forman la república. Por ello, la naturaleza concedió en algunos “aptitudes y medios para gobernar, dejando todo titubeo, deben tratar de obtener las magistraturas y el gobierno del Estado, de otra forma no podría regirse la República. Con todo, a estos hombres de Estado les son tan necesarios, y posiblemente más que a los filósofos, la fortaleza y el desprecio de los bienes exteriores” (*Offi.* L.I 21,72).

Así, la vida contemplativa sólo es valiosa porque permite entender y comprender cuál es el camino correcto para ejercer con sabiduría los asuntos del gobierno. La virtud entendida como un producto que se aprende, ejerce y perfecciona en la convivencia común, es la vía para alcanzar el máximo bien: participar en la gestión de la cosa pública, esto es, en el gobierno de la república. De acuerdo con Cicerón, no hay otra ocupación en que las virtudes humanas se aproximen más de cerca de la función de los dioses, que es fundar nuevas ciudades o preservar las ya existentes.

Por tanto, el deber máximo de un hombre es servir a los demás, el servicio a los demás se observa con el cuidado de la república, lo que significa llevar una vida virtuosa, que consiste en una vida de obligaciones en, con y para la república. El perfeccionamiento de la virtud exige poner por delante las obligaciones, exige aceptar la prioridad de los fines comunes a los personales, la prioridad de la república frente a la vida privada. Por todas las exigencias que implican una vida dedicada a la política, Cicerón tendrá que justificar

que al hombre que dedica su vida a los asuntos del gobierno le espera la gloria eterna, cuestión que desarrolla en el libro sexto de *Sobre la república*, “El sueño de Scipión” (*Rep.* L.VI).

3. *La ciudadanía como una vida de deberes*

La propuesta de Cicerón es original al desplazar la visión filosófica griega de la primacía de la vida contemplativa como actividad suprema frente a la actividad política. No obstante, sus planteamientos sobre la educación a partir del aprendizaje de los deberes para vivir una vida virtuosa son muy cercanos a los de Aristóteles, quizá más próximos a los de Panecio, de quien él mismo reconoce la deuda intelectual. En lo que sigue expondré el papel de la virtud, y la relación que se establece entre los ciudadanos y la república, a partir de las obligaciones.

Para Cicerón la virtud es concebida como la cualidad que tienen los humanos para hacer el bien común. Esta cualidad se alcanza por medio del aprendizaje y ejercitándola. Si los hombres no actúan conforme al derecho, y de acuerdo con la recta razón, es por las malas costumbres, lo cual se tiene que contrarrestar fomentando la virtud. Actuar conforme a la virtud es obrar conforme a los dictados de la ley natural. Si la virtud es de donde se dependen todos los deberes, por tanto es fundamental saber cuáles son las virtudes, cómo se ejercitan y cuáles son más importantes. La virtud se ejercita en tres formas de actividad: “una, descubriendo lo que hay de verdad y de sinceridad en cada cosa, qué es lo que conviene, qué efectos produce y de qué causa procede; la otra consiste en contener las turbaciones del alma, que los griegos llaman *pazé*, y reducir a la obediencia de la razón los apetitos que ellos llaman *hormas*; y la tercera, tratar con moderación y cortesía a aquellos con quien nos reunimos socialmente, para que con su cooperación podamos tener en grande y bastante abundancia lo que desea la naturaleza, y apartar con su

cooperación los ataques que puedan hacernos, y tomar venganza de quienes hayan intentado perjudicarnos, e infligirles el castigo que nos consiente la discreción y la humildad” (*Offi.* L.II 5,18).

De la virtud es de donde se derivan todos los deberes, para hacer énfasis en la importancia de los deberes como tema filosófico, Cicerón afirma que “¿[q]uién osará llamarse filósofo sin haber dado precepto alguno sobre el deber?” (*Offi.* L.I 2,5). Según él, hay algunas sectas filosóficas que con los límites que establecen para el sumo bien y para el sumo mal alteran todo el concepto de los deberes: Aristipo y Epicuro, identifican el sumo bien con el placer; Jerónimo de Rodas, asocia la felicidad con la ausencia del dolor; y Carnéades, pone la felicidad en el disfrute de todos los bienes que ofrece la naturaleza. Cicerón reconoce que las únicas escuelas que tratan el tema de los deberes en un sentido correcto son los estoicos, los académicos y los peripatéticos. Aunque en su exposición sobre los deberes, sigue muy de cerca la Obra de Panecio, hay notables diferencias porque él hace una comparación entre los deberes estableciendo la superioridad de unos frente a otros.

En el estudio sobre los deberes es necesario tener en cuenta los atributos que la naturaleza a dado al hombre frente a los animales domésticos y de las demás bestias. “Éstas no sienten más que el placer y hacia él son arrastradas irresistiblemente; la mente del hombre, en cambio, se nutre aprendiendo y meditando” (*Offi.* L.I 30,105).

La misma naturaleza que lo lleva a vivir unido, también lo ha dotado de facultades para aprender y discernir qué es lo conveniente. En una investigación sobre los deberes primero se define el bien mayor y después las normas de conducta para alcanzarlo. Así lo expresa Cicerón: “[t]oda investigación sobre el deber es de dos clases: la una se refiere al bien supremo, la otra a las normas por las que pueda regularse la conducta de la vida en todas sus manifestaciones” (*Offi.* L.I 3,7). A la primera, corresponde el problema de si todos los deberes son perfectos (deberes que deben cumplirse en todo caso); o si uno es

más importante que el otro, y las diversas cuestiones de esta índole. Cicerón distingue entre deber medio y deber perfecto; el deber perfecto es recto en sí, es absoluto, y el deber medio se cumple por una razón plausible. Los deberes de los que se ocupa son de este último tipo.

La manera en que Cicerón define este tipo de deberes es la siguiente: “[e]n todas nuestras obras hemos de evitar la temeridad y la negligencia, y no debe hacerse nada de lo que no pueda darse una razón aceptable. Esta es la clásica definición del deber” (*Offi.* L.I 29,101). En ningún ámbito, ni público ni privado, dice Cicerón a su hijo, “ni en el foro ni en tu casa, ya hagas algo tú sólo, ya juntamente con otro, puede estar ausente el deber, y en su observancia está puesta toda la honestidad de la vida, y en la negligencia toda la torpeza” (*Offi.* L.I 2,4).

Cicerón expone cómo se derivan los diversos deberes de las cuatro partes que forman lo honesto: toda la honestidad dimana de cuatro partes, el conocimiento (sabiduría), el sentimiento de la comunidad (justicia), la magnanimidad (fortaleza) y la inclinación a la moderación (templanza). Y para elegir cual deber es superior es necesario comparar entre virtudes. De acuerdo con Cicerón, los deberes más convenientes con la naturaleza son los que fluyen de la sociabilidad (justicia) que los del conocimiento (sabiduría).

Aunque estas cuatro virtudes están unidas, “de cada una surge determinada especie de deberes. Por ejemplo, de la primera que he presentado, en la que ponemos la sabiduría y la prudencia, procede la investigación y el hallazgo de la verdad, que es el cometido propio de esta virtud” (*Offi.* L.I 5,15). Y un hombre del que se dice que su virtud es la sabiduría es un hombre que con más claridad penetra en la verdad de las cosas, más aguda y rápidamente puede ver y explicar sus razones más íntimas. Por el contrario, el objeto de las tres virtudes restantes, es proveer y conservar todo lo que se refiere a la vida

práctica, con la finalidad de asegurar la conservación de la sociedad y la unión de los hombres, es decir, de alcanzar el bien supremo.

La sabiduría, de la que se deriva la obligación natural de buscar la verdad, se presenta como un estímulo del hombre hacia la búsqueda del conocimiento de manera natural, no obstante sin una educación adecuada se puede incurrir en vicios: dar por conocido lo que se ignora y obrar en consecuencia sin pruebas. Estos vicios se pueden evitar con una adecuada educación. Sin embargo, esta virtud y sus consiguientes deberes son importantes sólo si se aplican, porque “apartarse de las ocupaciones públicas por entregarse a estos estudios sería contra el cumplimiento del deber, ya que el oficio de la virtud radica todo en la acción” (*Offi.* L.I 6,19). Esto lleva a Cicerón, por supuesto, a reconocer la primacía de la vida práctica frente a la teórica, pero sobre todo a introducir una clasificación en los deberes y lo más destacable una jerarquía.

Él reconoce que las otras virtudes que se derivan de lo honesto son más importantes porque son las que mantienen unidos a los hombres en una república. Estas virtudes requieren de muchas obligaciones para practicarse conforme a los dictados de la ley natural. Por ejemplo, de la justicia, dice Cicerón “que es la más espléndida de todas las virtudes por la cual se constituyen los hombres de bien, y a ella aparece unida la beneficencia, que puede llamarse también bondad y generosidad. La primera obligación que impone la justicia es no causar daño a nadie, si no es injustamente provocado; la segunda, ordena usar de los bienes comunes y de los privados como propios” (*Offi.* L.I 7,20). El alcance de la justicia debe llegar también hasta las personas más humildes. “La más ínfima de todas es la condición y la suerte de los esclavos, y no piensan mal quienes aconsejan que se les considere como jornaleros, exigiéndoles su trabajo y otorgándoles la debida recompensa. Causándose la injuria de dos maneras, esto es por la violencia y por el fraude, el fraude parece propio de la zorra, la fuerza y la violencia del león; ambos sumamente ajenos al hombre, pero el fraude es mucho más odioso” (*Offi.* L.I 13,41).

Al igual que la justicia, la beneficencia requiere en su práctica de muchas obligaciones. Primero, que la benignidad no perjudique a los que quiere beneficiar, por ejemplo otorgando obsequios y a los que se les otorga son los perjudicados. Después que no exceda la benignidad los medios de que se dispone; y, tercero que se dé a cada uno según su merecimiento. Al hacer los beneficios se deben tener en cuenta los méritos. Para tal efecto es necesario tomar en cuenta el carácter de la persona a la que destinamos el beneficio, sus sentimientos para con nosotros, los vínculos familiares o sociales que nos unen con ella, y los servicios que nos han prestado. Un hombre es “más merecedor de nuestras atenciones cuanto más adornado está de estas virtudes más suaves, como la moderación, la templanza, en fin la misma justicia” (*Offi.* L.I 15,46). Respecto de la benevolencia, “nuestro primer deber es hacer más bien a quién más nos quiera; pero la afección no hemos de apreciarla a la manera de los adolescentes, por un ímpetu momentáneo del amor, sino por su firmeza y su constancia” (*Offi.* L.I 15,47).

Las virtudes para que se practiquen correctamente requieren de la observancia de varias obligaciones. Por lo que una vida virtuosa significa estrictamente una vida de obligaciones. Si las virtudes más importantes son las que tienen que ver con el gobierno de la república, por tanto las obligaciones que de ellas derivan son las más importantes. Cicerón reconoce los siguientes como los deberes del hombre de Estado: “el primero, defender los intereses de los ciudadanos de forma que cuanto hagan lo ordenen ellos, olvidándose del propio provecho; el segundo, velar sobre todo el cuerpo de la República, no sea que, atendiendo a la protección de una parte, abandonen a las otras. Lo mismo que la tutela, la protección del Estado va dirigida a la utilidad no de quien la ejerce, sino de los que están sometidos a ella” (*Offi.* L.I 25,85). Estos deberes tienen la finalidad de evitar sediciones y discordia al interior de la república. Cuando un ciudadano se ocupa más de los nobles o de los pobres lo único que logra es hacerle una gran mal a la patria. Estos deberes del hombre de Estado tienen como propósito ver por el bien común. Por ello, el

deber de la justicia es no hacer daño a los hombres, deber que va unido al de la consideración, cuyo deber es “no causarles molestias” (*Offi. L.I 28,99*).

Otro deber del hombre de Estado, particularmente de quien está al frente de la República consiste en el cuidado de los bienes de todos. Debe asegurarse que cada uno los conserve y debe evitar que por malas decisiones los bienes de los ciudadanos disminuyan. De hecho, uno de los vicios más repugnante en los hombres de Estado es la avaricia. “Desempeñar un cargo público para enriquecerse no es solamente vergonzoso, sino también impío contra la patria y sacrílego contra los dioses” (*Offi. L.II 22,77*). Por lo anterior, quien ocupa el cargo de magistrado debe entender que él desempeña “el personaje de la ciudad” y que debe mantener su dignidad y decoro, hacer respetar las leyes, definir los derechos y recordar que todos los contenidos han sido confiados a su fidelidad. Los demás ciudadanos, en cambio deben convivir con sus conciudadanos “en perfecta igualdad de derechos, ni humillado ni abyecto, ni queriendo dominar a los otros, y desear que en la República reine la tranquilidad y la honestidad. A quien así se comporta solemos considerarlo buen ciudadano” (*Offi. L.I 34,124*).

Aparte de los deberes del hombre de Estado, están los deberes de los demás ciudadanos, clasificados y jerarquizados de acuerdo con la edad. “Es propio de los adolescentes mostrar veneración a los ancianos y escoger entre los mejores y más experimentados para apoyarse en su sabiduría y dirección, pues la experiencia de la adolescencia debe ser fundamentada y gobernada por la prudencia de los ancianos. Esta edad debe apartarse sobre todo de los placeres de los sentidos, y ejercitarse en los trabajos y en soportar todo lo que es molesto al cuerpo y alma, para que puedan cumplir sus deberes de soldados y de ciudadanos con actividad vigorosa y perseverante” (*Offi. L.I 34,122*). Los ancianos deben participar, no obstante deben disminuir los trabajos del cuerpo, para aumentar, si es posible, la laboriosidad de la mente, y esforzarse en ayudar

cuanto puedan con la sensatez y la experiencia a los amigos, a los jóvenes y especialmente a la República.

En ambas edades debe evitarse el lujo porque es vergonzoso, “en la vejez resulta ignominioso, y, si se añade al desenfreno de los placeres corporales, el mal resulta doble, porque la vejez se deshonra a sí misma y con su mal ejemplo, hace a la juventud más desvergonzada e intemperante.” (*Offi. L.I 34,123*).

Otra virtud es la observación del orden y el tiempo oportuno de la acción. Que vinculadas puede entenderse como una moderación, como el arte de conocer el momento más adecuado para realizar las acciones. De acuerdo con Cicerón, la virtud de la moderación así entendida es el fundamento de la vida moral y política.

La primacía de los deberes del hombre de Estado sobre cualquier otro deber o actividad es tal que incluso Cicerón condena que se tomen a la ligera. Él señala que “la naturaleza no nos ha colocado en el mundo para juegos y pasatiempos, sino más bien para la austeridad y ocupaciones más graves e importantes. Ciertamente son lícitos el juego y las bromas, al igual que el sueño y otros tipos de descanso, pero después de haber estado empleados en asuntos y trabajos serios” (*Offi. L.I 29,103*).

Los extranjeros también tienen deberes. Principalmente el de ocuparse sólo de sus negocios, no involucrarse en los asuntos de los ciudadanos “y no meterse en la política de un Estado que no es el suyo. (*Offi. L.I 34,125*).

En suma, la primacía de la vida práctica frente a la contemplativa significa una vida de obligaciones. En Cicerón al igual que en Aristóteles es el todo lo que determina a las partes. La república romana es un orden político jerarquizado en el que hay una prioridad natural de los deberes frente a los derechos de los ciudadanos. O para decirlo correctamente ser ciudadano romano significa para Cicerón ser un hombre con obligaciones hacia los demás. Un ciudadano a lo largo de su vida podía tener distintas obligaciones, dependiendo de la edad y dependiendo del mérito, es decir del desarrollo de

la virtud. Por ello, para Cicerón el proceso de educación es fundamental para evitar los vicios que distraen del camino correcto. Más aún, en las obras de Cicerón no se ocupa de quién es ciudadano, sólo de quién debe ser. Es decir, no se ocupa de los requisitos de la ciudadanía. Quizá en buena medida se explica porque dadas las extensiones territoriales de la república romana era difícil conservar los criterios de ciudadanía planteados por Aristóteles. Por ello, lo que vamos a tener es un modelo de ciudadanía jurídico, ya no sustentado solamente en la sangre o en el nacimiento, sino fundamentalmente en la residencia. Lo anterior se explica por la constante expansión del imperio romano que llevó a la progresiva eliminación de los criterios del origen y la sangre. Esto es importante porque al igual que con Aristóteles la ciudadanía está ligada a la pertenencia ya sea a la *polis* o al imperio y la pertenencia da derecho a la participación política. Quizá el cambio, con la visión aristotélica es que se abrió paso un modelo de ciudadanía jurídica una construcción artificial, positiva a la que la pertenencia otorgaba varias clases de derechos y deberes hacia la república. Por ejemplo, es de notar que las reformas en Roma, acordes con los ideales de expansión del imperio, llegaron al grado de conceder la ciudadanía a todos los súbditos pertenecientes al imperio. Pero los derechos que se le atribuían al ciudadano romano, también se podían perder, todos o en parte.

Capítulo II

El modelo individualista

Introducción

La escuela de lo que se ha dado en llamar derecho natural o iusnaturalismo, pese a las diferencias notables entre sus autores, coincide en una “manera particular de abordar el estudio del derecho y en general de la ética y de la filosofía práctica” (Bobbio, 1986: 18). Por tanto, lo que tienen en común autores como Hobbes, Locke, Rousseau o Kant es que comparten no sólo una misma problemática, sino sobre todo una manera particular de abordar los problemas: el método racional, es decir, “el método que debe permitir reducir el derecho y lo moral (además de la política), por primera vez en la historia de la reflexión sobre la conducta humana, a ciencia demostrativa” (Bobbio, 1986: 19). Esta escuela representa la concepción de la filosofía política que pretende justificar el poder político ya no a partir de la imagen del organismo vivo, sino como Hobbes del cuerpo mecánico, artificial, ya no a través del recurso de la voluntad divina, o de un orden natural, sino como resultado de la voluntad de los hombres y de su naturaleza. Una escuela que representa un modelo de explicación y comprensión del orden social, que deja atrás las antiguas formas en que se representa la comunidad política. Un modelo que pone primero al individuo, no virtuoso, sino con sus pasiones, sus intereses y luego al Estado. Un modelo que se sustenta en una perspectiva individualista desde muchos sentidos. Por ello, al compartir un método de explicación sobre el orden político sustentado en premisas individualistas es que esta escuela del derecho natural bien se puede denominar modelo individualista.

Los autores del modelo individualista utilizan fundamentalmente dos categorías – estado de naturaleza-estado civil- para delimitar, representar y ordenar su campo de investigación. Por supuesto que esto no significa que no haya diferencias entre los autores

catalogados como iusnaturalistas. De hecho, precisamente por su manera de tratar al derecho natural, se les ha etiquetado como empirista, Hobbes o formalista, Kant. Pero tienen en común un problema: buscan fundamentar una ciencia de la moral racional, independiente de la teología, capaz de garantizar la universalidad de los principios de la conducta humana a partir de la razón. Esta característica los distinguirá de pensadores anteriores y de posteriores. Estos autores no sólo comparten el método, sino también parten de premisas similares y de las mismas categorías lo que configura en general un modelo teórico. Un modelo que pretende explicar el fundamento y la naturaleza del orden civil derivado de la voluntad racional. Al respecto, Bobbio afirma que este modelo se sustenta en dos elementos fundamentales: “el estado (o sociedad) de naturaleza y estado (sociedad) civil. Claramente se trata de un modelo dicotómico [...] el hombre vive en el estado de naturaleza o en la sociedad civil. No puede vivir al mismo tiempo en uno o en otro” (Bobbio, 1986: 53). De esta dicotomía, los autores hacen distintos usos: “un uso sistemático, en la medida en que los dos términos sirven para comprender toda la vida social del hombre; un uso historiográfico, ahí donde el devenir histórico de la humanidad es explicado como paso del estado de naturaleza al estado civil y eventualmente como una recaída del estado civil al estado de naturaleza; un uso axiológico, en cuanto a cada uno de los dos términos se le asigna un valor antitético respecto del otro” (Bobbio, 1986: 53-54). Además entre los dos estados hay una contraposición, el estado de naturaleza se caracteriza por ser un estado no-político y el estado civil, por ser un estado político, en el estado de naturaleza los individuos se encuentran aislados, no asociados, guiados por sus instintos, intereses y deseos, no de acuerdo a la razón. Por el contrario la sociedad civil es la unión de los individuos en una asociación civil garante de su vida como en Hobbes, o de su libertad y su propiedad como en Locke y Kant. Y el paso del estado de naturaleza al estado civil, no es natural, sino por medio de acuerdos, o pactos voluntarios entre los individuos para dejar atrás el estado de naturaleza; por lo que el estado civil no es más

natural, necesario y evolutivo, sino artificial, resultado del artificio humano. Así el principio de legitimidad no está en la naturaleza, ni en la voluntad divina, sino en el consenso de los hombres.

El modelo individualista sostiene diferencias epistemológicas, ontológicas, axiológicas y antropológicas fuertes, respecto de la manera como representa, fundamenta y explica el orden civil el modelo organicista. En lo que sigue reconstruyo las características generales del modelo individualista a partir de los elementos, estado de naturaleza-estado civil, en las obras de dos autores: John Locke e Immanuel Kant, con el fin de mostrar las diferencias, sus alcances y su importancia respecto del modelo organicista.

Locke y la primacía de los derechos sobre los deberes

Introducción

En la historia de la filosofía política John Locke aparece como fundador del pensamiento liberal. Esto es cierto, pero además es fundador del paradigma y del lenguaje de los derechos individuales, sienta las bases del Estado de derecho e inaugura una nueva manera de entender el orden político. Su pensamiento político influyó en muchos intelectuales y significó un nuevo arsenal teórico para muchas conquistas políticas. Como es usual en los grandes pensadores sus obras políticas han estado sujetas a distintas interpretaciones y debates. Uno de sus intérpretes más autorizados, Peter Laslett, en su estudio introductorio al *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Laslett, 2006), muestra con brillante erudición que la tesis de que este texto tenía como propósito justificar una revolución consumada, resulta en muchos aspectos falsa. De hecho, por mucho tiempo, Locke pasa como el teórico que legitimó la revolución gloriosa. Contrario a esta tesis, el trabajo de Laslett, precisamente, consiste en demostrar que en los textos de Locke hay

muchos elementos que demuestran que previo a la revolución Locke ya se ocupaba de los problemas políticos. Y por consiguiente el interés de Locke en estos asuntos debe buscarse en un periodo anterior: De hecho, la obra “*Dos Tratados* no es la racionalización de una revolución necesitada de defensa, sino la llamada a una revolución que aún no se había realizado” (Laslett, 2006: XXIII).

Según Laslett, el primer tratado de Locke es una refutación, punto por punto, del cuerpo entero de las obras de Filmer. En su exhaustiva investigación, él sugiere que el *Segundo tratado* se escribió antes que el *Primer tratado*; cuando ya estaba casi terminado el *Segundo tratado*, inició el Primero. Esta tesis de Laslett, por supuesto es contraria a lo que sugieren sus primeros comentaristas. Además supone una fecha de escritura, por lo menos diez años antes de lo que sugieren las fechas habituales. ¿Qué tan avanzado estaba el Segundo tratado?, ¿cuándo empezó el primero? Son preguntas que él deja abiertas. La conclusión de Laslett es que los tratados son “un folleto surgido en la crisis de la exclusión, no un panfleto revolucionario” (Laslett, 2006: XLVII).

Sobra decir que Locke es uno de los clásicos del pensamiento político. No sólo por el éxito político de sus obras, sino porque sienta las bases de la teoría liberal que es una nueva manera de pensar el orden político y social y, además, ofrece la fundamentación de los derechos individuales que son la base de las constituciones contemporáneas. La obra política más importante de Locke es el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, de hecho es el texto del que me ocuparé. Locke en el *Primer tratado*, hace una crítica a los planteamientos expuestos por Filmer en *El Patriarca*, que es una defensa del absolutismo. Filmer afirmaba que el poder absoluto tenía un origen divino, que Adán, por el poder que Dios le dio, era dueño del mundo y de sus descendientes, en este sentido los reyes deberían ser vistos como sustitutos de Adán y padres de sus pueblos. Precisamente, Locke en el primer tratado demuestra que ni Adán ni sus descendientes tienen el dominio sobre el mundo tal y como lo propone Filmer. En el *Segundo tratado sobre el gobierno*

civil, Locke se ocupa del origen, extensión y fin del gobierno civil. Aún cuando no hay ninguna referencia directa a las obras de Hobbes, y como ha señalado Laslett en su estudio introductorio, que la reedición de *El patriarca* de Filmer obligó a Locke a tomarlo como Interlocutor y refutar sus tesis centrales; incluso, el mismo Locke lo manifestó en el prefacio, que su interlocutor es Filmer. No obstante, desde mi punto de vista, el *Segundo tratado* puede leerse también como una respuesta a las posturas absolutistas de Hobbes. De hecho, son muchas las similitudes que se pueden observar entre los autores: la metodología, las categorías, la estructura de su propuesta política, las premisas individualistas, etcétera.

Luis Salazar sugiere que hay elementos para suponer que Locke conoció los textos de Hobbes (Salazar, 2004). Una razón que se puede ofrecer en este sentido, es que sus primeros trabajos sobre la ley natural, escritos de juventud, son muy cercanos a los planteamientos absolutistas de Hobbes. Además, en el contexto en el que se escribe hay muchas razones para no reconocer la deuda intelectual. La idea de Salazar es que es muy probable que el contacto con Lord Shaftsbury, haya influido en sus posturas absolutistas y por ello en su segundo tratado recupere las categorías hobbesianas reformulándolas para justificar una posición liberal. Cabe señalar que las aportaciones teóricas de Locke al pensamiento político son de suma importancia, de hecho, no es exagerado decir que marcan una nueva manera de hacer filosofía política y de pensar el orden político. En Locke encontramos, no un estilo riguroso deductivo como el de Hobbes, más bien un estilo persuasivo de presentar los argumentos; encontramos una inversión radical de las relaciones políticas entre el individuo y el orden político; tenemos la formulación y fundamentación del Estado de derecho y de los derechos individuales como base del Estado.

Precisamente son de estas innovaciones de las que me quiero ocupar. Para ello, trataré de exponer su teoría política a partir del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*.

Como es habitual en los autores catalogados como contractualistas, su descripción y teorización del Estado supone tres momentos: un momento original, pre-político, denominado estado de naturaleza; un momento propiamente político, denominado sociedad política; y un momento intermedio, denominado contrato o pacto, por el cual se pasa de ese estado de naturaleza a la sociedad política. En la siguiente descripción del pensamiento político de Locke, me ciño a esta línea de exposición. En primer lugar, expongo su descripción sobre el estado de naturaleza y el papel que desempeña la ley natural; en segundo lugar, describo las características del contrato; en seguida, paso a describir las características de la sociedad política; y, para finalizar, expongo algunas conclusiones.

1. Ley natural y estado de naturaleza

Para la mayoría de los pensadores políticos un problema fundamental es tratar de responder sobre el origen, el fundamento y las características del poder político. Desde Platón hasta Hobbes, pasando por los medievales es un problema recurrente. En este sentido Locke no podía ser la excepción. En el primer capítulo del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*,⁵ Locke, afirma que su propósito es establecer la distinción entre poder político, poder paternal y poder despótico. La diferencia es importante porque desde las primeras líneas Locke va plantear su posición. Lo que distingue al poder político de los demás poderes es que está constituido para establecer las leyes con el fin de regular y preservar la propiedad, empleando la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes, con la intención de lograr el bien público. En sentido estricto, el *Segundo tratado* es una respuesta puntual, en clave liberal a ese problema fundamental de la filosofía política.

⁵ Todas las referencias del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* están tomadas de la edición en español de Técno, 2006.

El punto de partida, la situación original en la que se encuentra el hombre, Locke la concibe como un estado natural ordenado y creado por Dios. Dicho orden natural se puede conocer mediante la observación, se pueden conocer las regularidades o leyes que suponen esos fenómenos sensibles. Es un orden espontáneo e imperfecto, regulado por leyes, un orden que es susceptible de ser conocido, corregido y perfeccionado de acuerdo con las necesidades de los miembros de dicho estado.

Ese estado de naturaleza no es un estado de guerra, como el que había supuesto Hobbes, sino un estado de perfecta libertad para regular nuestras acciones y disponer de los bienes y personas como mejor parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin impedir el bienestar de los demás u obedecer las voluntades de otros. La falta de un juez imparcial con la autoridad y el poder de imponer sus decisiones transforma el estado de naturaleza en el estado de guerra hobbesiano. Lo que significa que la sociedad política cubre este vacío de un juez imparcial, al que se le atribuye la función legislativa y judicial. Este juez imparcial creado artificialmente, tiene el propósito de establecer un ordenamiento político, sujeto a leyes capaz de regular eficazmente la vida asociada de los individuos. El estado de naturaleza Locke lo define de la siguiente manera:

[...] un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre. Es también un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás. Nada hay más evidente que el que criaturas de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades, hayan de ser también iguales entre sí, sin subordinación o sujeción de unas a otras, a menos que el amo y señor de todas ellas, por alguna declaración manifiesta de su voluntad, ponga a una por encima de otra, y le

confiera, mediante un evidente y claro nombramiento, un derecho indudable de domino y de soberanía” (II, 4: 10-11).

Lo primero que hay que destacar es que el estado de naturaleza es una situación creada por la voluntad de Dios y, en virtud de esa voluntad, los hombres son libres e iguales. Es decir, Dios creó al individuo y este vive en un estado de perfecta libertad e igualdad natural, sin sujeción ni subordinación alguna. En ese estado de naturaleza no hay ninguna voluntad ni autoridad terrenal a la que tenga que verse sometido. Esto por supuesto ha quedado suficientemente demostrado en el primer tratado. Dios no ha establecido ninguna jerarquía entre los hombres. Pero aún cuando es un estado de plena libertad no es un estado de licencia. “Pues aunque, en un estado así, el hombre tiene incontrolable libertad de disponer de su propia persona o de sus posesiones, no tiene, sin embargo, la libertad de destruirse a sí mismo, ni tampoco a ninguna criatura de su posesión, excepto en el caso de que ello sea requerido por un fin más noble que el de su simple preservación” (II, 6:12).

La descripción del estado de naturaleza tiene diferencias claras con la situación planteada por Hobbes. Mientras el autor del Leviatan identificaba a la libertad en el estado de naturaleza con un derecho a todo, en Locke la libertad está limitada y determinada por la ley natural. Esta ley, obliga a la preservación propia y la de la humanidad. En este sentido, en el estado de naturaleza, la ley natural obliga a los individuos a autopreservarse, es una obligación emanada de ley, pero que frente a los demás se traduce en un derecho a disponer de la propia persona y de las posesiones para conservar la vida.

Los hombres, en tanto creación de Dios, están dotados “con las mismas facultades, y al participar todos de una naturaleza común, no puede suponerse que haya entre nosotros una subordinación que nos dé derecho a destruir al prójimo como si éste hubiese sido creado para nuestro uso, igual que ocurre con esas criaturas que son inferiores a nosotros. (II, 6:12). Locke hasta aquí sigue muy de cerca a los iusnaturalistas

premodernos, para quien la obligatoriedad de la ley natural depende de Dios. Pero en seguida ofrece otro argumento:

Y para que todos los hombres se abstengan de invadir los derechos de los otros y de dañarse mutuamente, y sea observada esa ley de naturaleza que mira por la paz y la preservación de toda la humanidad, los medios para poner en práctica esa ley les han sido dados a todos los hombres, de tal modo que cada uno tiene el derecho de castigar a los transgresores de dicha ley en la medida en que esta sea violada. Pues la ley de naturaleza, igual que todas las demás leyes que afectan a los hombres en este mundo, sería vana sino hubiese nadie que, en el estado natural, tuviese el poder de ejecutar dicha ley protegiendo al inocente y poniendo coto al ofensor. Y si en el estado natural cualquier persona puede castigar a otra por el mal que ha hecho, todos pueden hacer lo mismo; pues en ese estado de perfecta igualdad en el que no hay superioridad ni jurisdicción de uno sobre otro, cualquier cosa que uno pueda hacer para que se cumpla esa ley será algo que todos los demás tendrán también el mismo derecho de hacer”(II, 7:13).

Hay que destacar que en el estado de naturaleza todos los hombres son iguales, no sólo en tanto creaturas de Dios, sino sobre todo en que todos disponen de los mismos derechos, pero esta atribución de derechos lleva consigo una toma de distancia de la argumentación de Hobbes. Locke al igual que Hobbes, va a reconocer que una ley solo es tal en tanto exista un poder que la sancione. Por ello, para Hobbes las leyes de la naturaleza no son propiamente leyes porque falta un poder capaz de ejecutarlas y sancionarlas. El gran trastocamiento de Locke, injustificable por cierto, es que el estado de naturaleza es un estado don hay leyes y todos tienen el poder de sancionarlas; y es, precisamente de este derecho de todos, de donde se derivan los problemas e

inconvenientes de ese estado. Así, la gran inversión de Locke consiste en que en el estado de naturaleza todos son libres, en tanto deben conducir sus acciones para preservarse, e iguales en tanto todos poseen el derecho a juzgar y a castigar a quien viole la ley natural. Además, la obligatoriedad de la ley natural se traduce en derechos atribuidos al individuo antes de la constitución de cualquier orden civil. Por otro lado, esos derechos no dependen de ningún convenio ni de ningún poder terrenal, derivan de la obligación de autoconservarse.

Este derecho de todos a interpretar y ejecutar la ley tiene serias consecuencias. La primera es que nada impide que todos al ser jueces y partes se inclinen a una interpretación de la ley en beneficio propio. De hecho, Locke reconoce la dificultad de su argumentación, y reconocerá como válida, “la objeción de que no es razonable que los hombres sean jueces de su propia causa;” en el entendido de que “sus defectos naturales, su pasión y su deseo de venganza los llevarán demasiado lejos al castigar a otros, de lo cual sólo podrá seguirse la confusión y el desorden; [...]. Concedo sin reservas que el gobierno civil ha de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el estado de naturaleza” (II,13:18).

Hay que reconocer que la máxima que supone que los hombres en el estado de naturaleza son libres e iguales es un parteaguas en la filosofía política moderna. Los hombres no nacen sujetos a ningún poder, son libres de disponer de sí mismos y de sus posesiones para autoconservarse. La libertad que atribuye Locke al hombre es una libertad que tiene límites impuestos por la misma ley natural; en modo alguno supone un estado licencioso, el hombre no es libre de hacer todo lo que le venga en gana. Es una libertad que supone que el hombre es dueño de sí mismo y no de alguien más, por lo tanto tiene el deber de procurar su vida, por ello, debe disponer de sus posesiones. Aquel que pretende privarme de la libertad atenta contra la ley natural, porque la condición para cumplir la ley es que sea libre, porque privado de la libertad se pone en riesgo mi autoconservación. Por

esta razón, quien atenta contra mis posesiones o contra mi libertad, está transgrediendo la ley natural y se pone en una situación de guerra, no sólo contra mí, sino contra la humanidad, debe por lo tanto, ser tratado como criminal.

Es precisamente este poder para castigar a aquellos que transgredan la ley natural lo que provoca los conflictos en el estado de naturaleza. Nada impide que en el estado de naturaleza los hombres impulsados por sus pasiones, puedan juzgar y aplicar la ley en su beneficio y, la falta de un juez al que se pueda apelar para dirimir el conflicto lleva a una situación de guerra. Por lo tanto, la necesidad de un juez imparcial con capacidad de aplicar la ley es lo que impulsa a los individuos a salir del estado de naturaleza para constituir una sociedad política.

Locke hace una reformulación del estado de naturaleza y lo distingue del estado de guerra. “aquí tenemos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra; y a pesar de que algunos los han confundido, se diferencian mucho el uno del otro. Pues el primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción”. (II,19:24). Es importante señalar las diferencias entre una y otra situación. Lo distintivo del estado de naturaleza es “que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos”.(II,19:24). Y el estado de guerra supone el uso de “la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común como en los que no lo hay.” (II,19:25). El estado de naturaleza es una situación en la que impera la ley natural y por ende la razón, donde todos son libres e iguales. El estado de guerra se caracteriza por el uso y abuso de la fuerza sin derecho, en el que las pasiones y la aplicación de la ley en beneficio propio es la fuente del conflicto. Además, esta distinción de Locke, permite inferir que ese estado de guerra no sólo puede brotar en el estado de naturaleza, sino también en la sociedad política. Sin embargo, deja

claro que el único remedio contra dicho estado es el gobierno civil. En esto último es significativo el parecido con Hobbes. Aún cuando el estado pre-político en Locke, sea de paz y tranquilidad y en Hobbes de caos y violencia, para ambos autores es necesario dejar atrás el estado pre-político, porque se torna en estado de guerra o porque de hecho es un estado de guerra.

La necesidad de un juez imparcial impulsa al hombre a salir del estado de guerra en el que, si no es la guerra de todos contra todos, si está latente el riesgo de perder la vida, la libertad y las posesiones. Esta situación de inseguridad obliga a salir de esa situación y establecer el orden civil. Lo distintivo de Locke será precisamente señalar que el hombre posee en el estado de naturaleza derechos naturales, mismos que debe asegurar el orden civil.⁶

Que Locke suponga que los derechos anteceden al orden político es un recurso discursivo que tendrá repercusiones teóricas importantes. Para Hobbes son las pasiones del individuo lo que lo conducen inevitablemente a la guerra de todos contra todos por lo que los derechos no tienen ninguna relevancia para la constitución del orden político. No obstante, en Locke los derechos del individuo son el eje central de su teoría política. Por ello, toda su teoría se juega si se demuestra que estos derechos son naturales, que no dependen de una convención, ni de ningún poder terrenal y son consustanciales a la naturaleza humana en tanto son condiciones para la autopreservación. Porque el orden civil que estaría fundando Locke ya no sería sobre la base de un punto de partida en el que subyace la desigualdad, la diferenciación, la subordinación y la jerarquización, sino el punto de partida original es la igualdad y la libertad de individuos que respetan las leyes y que están dotados de derechos. Por lo tanto, la sociedad política debe de cumplir la función de preservar lo que en el estado de naturaleza está en riesgo. En otras palabras,

⁶ Cabe aclarar que Locke utiliza la palabra propiedad en distintos sentidos: como sinónimo de posesiones, o en un sentido más amplio que incluye, la vida y la libertad.

en la constitución de la sociedad política, los individuos nacen con derechos y el poder político con obligaciones. Esta es la gran inversión de Locke con respecto a la tradición política. Por eso mismo es importante justificar que la exigencia de la autopreservación que mandata la ley natural, no sólo es totalmente compatible con la propiedad, sino que se vuelve la condición para cumplir con dicha ley. De allí su carácter irrenunciable, imprescriptible e intransferible. Por lo anterior, para Locke será de suma importancia justificar el origen y el fundamento de estos derechos y la relación intrínseca entre ellos. Si ya en el estado de naturaleza existen leyes y derechos naturales, entonces la sociedad política tiene la obligación de proteger esos derechos.

Es importante mostrar cómo Locke plantea el problema de la propiedad. La manera en que los recursos de la naturaleza se transforman en propiedad es por medio del trabajo. El hombre con sus manos y su trabajo toma algo y lo cambia del estado en que lo dejó la naturaleza, de este modo ya hay en el objeto transformado algo que no había previamente. Eso nuevo, es producto del trabajo del hombre y por lo tanto es algo suyo; moldearlo y transformarlo le da derecho a reclamarlo como propio y reconocerlo como de su propiedad. En este sentido, es que puede llegar a tener parcelas, que excluyen a los demás. Locke deja claro que la propiedad puede excluir a los demás, siempre y cuando, de esa cosa quede una cantidad suficiente y de la misma calidad para que la compartan los demás. La propiedad en tanto transformación y apropiación de los recursos externos muestra, por un lado, la capacidad del hombre para cumplir la ley natural, y por otro lado, incrementa la riqueza colectiva que al autopreservarse ayuda a la preservación de la humanidad. Así el origen de la propiedad está en el trabajo que es propio del hombre, poniendo en cuestión su origen divino.

En el estado de naturaleza, el hombre, tiene el derecho natural a disponer de los recursos externos para la autoconservación y a disponer de todo aquello sobre lo que ha empleado su trabajo. Pero la propiedad no es ilimitada, Locke pone un límite y este está

también en el mismo trabajo: el hombre puede tener como propiedad todo aquello que pueda transformar con su trabajo. Como de la misma ley natural proviene el derecho a la propiedad, ella misma es la que le pone límites. “Todo lo que uno puede usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder será aquello de lo que esté permitido apropiarse mediante su trabajo. Mas todo aquello que excede lo utilizable será de otros.”(II, 31:37). El hecho de que la propiedad se sustente en el trabajo como medio de apropiación, supone que al hombre le pertenece su trabajo, es decir el hombre es propietario de su trabajo y de sí mismo. En este sentido el hombre es libre porque es propietario con lo cual, queda establecido como derecho natural la propiedad, incluida la vida y la libertad.

Al establecer el vínculo entre libertad y propiedad, Locke redefine la noción de libertad. “La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de naturaleza. La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo a la misión que le hemos confiado.” (II, 22: 29).

Hasta aquí hay una inversión de los planteamientos políticos premodernos. El hecho de que sean los derechos a la vida, a la libertad y a la propiedad el fundamento de la sociedad política, pone a Locke como el fundador de una nueva manera de pensar las relaciones entre las distintas esferas de la sociedad. La tradición que viene desde Aristóteles, supuso que la actividad por excelencia a la que debían dedicarse los hombres libres era la política y, de hecho, las otras esferas privadas, como la economía estaban al servicio, o en plena subordinación de la política. Con Locke lo que tenemos es que el poder político (lo público) se constituye para garantizar los derechos individuales: la vida, la libertad y la propiedad (lo privado). Lo que establece Locke es un cambio en las esferas,

esto es, por primera vez en la historia del pensamiento político es el individuo y no la comunidad, son los derechos y no los deberes, es lo privado y no lo público, lo que tiene prioridad.

El hecho de que la propiedad se reconozca como un derecho natural que poseen todos los hombres, exige a Locke explicar cómo se origina la desigualdad de la riqueza entre los hombres. Locke supone que el surgimiento del dinero trae como consecuencia fuertes conflictos entre los hombres y a la larga lleva a que desaparezca la propiedad común de la tierra. El dinero es un medio que permite que el individuo acumule más de lo que necesita. La consecuencia inmediata, con la introducción del dinero, es la desigualdad en la riqueza y en la propiedad que para Locke está plenamente justificada. Con el surgimiento del dinero se rompen los límites de la ley natural y lo que trae como consecuencia conflictos por el afán de mayor riqueza. Hay que señalar que en el primer momento del estado de naturaleza existe la desigualdad porque es el trabajo el que establece el valor de la propiedad, pero con el surgimiento del dinero la desigualdad se hace mayor, lo que da como resultado conflictos entre quienes poseen y desposeídos, lo que da lugar al estado de guerra. Este conflicto entre los que poseen y los desposeídos sólo se resuelve por un poder civil. De allí que el poder civil tenga como prioridad la protección de los derechos naturales del individuo.

El estado de guerra que brota en el estado de naturaleza, si bien no es un estado de guerra de todos contra todos como suponía Hobbes, si es un estado de guerra en el que se han roto los límites impuestos por la ley natural y el quebrantamiento de dicha ley trae como consecuencia la alteración del orden y la paz que reinaban en el estado de naturaleza. Las fuentes de discordia en el estado de naturaleza son dos: por un lado, algunos no se conducen conforme a la ley natural lo que quiere decir que no respeten la propiedad y se aprovechan de otros; y por otro lado, en una situación de conflicto entre distintas personas, reclaman su capacidad para juzgar lo que provoca que el conflicto se

prolongue ante la falta de un árbitro, o un juez, que resuelva de manera imparcial. En estas situaciones conflictivas, evidentemente, resulta vencedor el más fuerte y no necesariamente el más justo.

Así, el estado de naturaleza, es propiamente un estado pre-político que se caracteriza por la ausencia de jueces imparciales que hagan valer las leyes. De aquí que Locke diga que “la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común como en los que no lo hay” (II,19:25). Lo anterior significa que el estado de guerra puede presentarse tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad civil. Y la única manera de ponerle fin a esa situación de guerra es que se constituyan una sociedad política para evitarlo. Por lo tanto, la sociedad política se caracteriza por tener una autoridad, un juez imparcial, que en caso de conflicto tenga el poder de aplicar la ley y con esto queda eliminado el estado de guerra.

2. El pacto y la sociedad política

La situación en el estado de guerra lleva a los hombres a salir y constituir una sociedad política, en la que haya jueces y autoridades capaces de proteger sus derechos. El medio por el cual se constituye la sociedad civil es un pacto. Locke lo define de la siguiente manera:

“ahora bien, como no hay ni puede subsistir sociedad política alguna sin tener en sí misma el poder de proteger la propiedad y, a fin de lograrlo, el de castigar las ofensas de los miembros de dicha sociedad, única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad, en todos aquellos casos en que no esté imposibilitado para pedir protección de la ley que haya sido establecida

por la comunidad misma. Y así, al haber sido excluido todo juicio privado de cada hombre en particular, la comunidad viene a ser un árbitro que decide según normas y reglas establecidas, imparciales y aplicables a todos por igual, y administradas por hombres a quienes la comunidad ha dado autoridad para ejecutarlas. (II,87:87)

El pacto que los hombres hacen para salir del estado de naturaleza implica renunciar a su poder de juzgar y castigar. Este poder es transferido a la comunidad que se constituye en árbitro imparcial. Los hombres se asocian y acuerdan sujetarse voluntariamente a la comunidad y es la voluntad de la comunidad que, a partir de la regla de mayoría, deposita en ciertos hombres el poder de legislar y ejecutar las leyes. Este pacto, a diferencia del que propone Hobbes, no supone un acuerdo entre los individuos y un tercero que está por encima de ellos, sino que es un pacto entre individuos libres e iguales en el que voluntariamente se someten a la comunidad. Como los miembros de la comunidad son sujetos con derechos, el pacto de asociación da a la comunidad el poder de elegir por mayoría a los encargados de legislar y juzgar, pero si abusan de ese poder o no cumplen con el propósito de la asociación, que es la de garantizar la propiedad (vida, libertad y posesiones), entonces la comunidad tiene el derecho de retirar la confianza que depositó en ellos. En Locke, el paso del estado de naturaleza a la sociedad política se da mediante dos pactos. El primero es un pacto de asociación, por el cual se crea la sociedad civil, y el segundo, por el cual se crea el gobierno, que es un pacto, no de sumisión como supone Hobbes, sino un pacto de confianza. El primero establece una relación entre hombres libres e iguales y el segundo establece la relación entre gobernados y gobernantes. Por ello, en Locke podemos encontrar una diferencia entre sociedad civil y sociedad política. La consecuencia de esta distinción es que si se pierde la confianza en el gobierno, se puede romper el pacto, lo que significa la disolución del gobierno pero, en modo alguno, significa

la disolución de la sociedad civil. En esta situación es la comunidad la que puede establecer otro gobierno.

Locke al igual que Hobbes es individualista. El poder político tiene su origen en el individuo; este crea la sociedad civil y la sociedad civil crea el gobierno. Pero este gobierno, a diferencia del que propone Hobbes, no es absoluto, es un gobierno limitado al cual es posible resistir si no cumple con el pacto.

Aunque en un Estado constituido que está propiamente fundamentado y que actúa de acuerdo con su naturaleza, es decir, que actúa para la preservación de la comunidad, sólo puede haber un poder supremo que es el legislativo y al cual todos los demás deben estar subordinados, sucede, sin embargo, que al ser éste un poder fiduciario, con el encargo de actuar únicamente para ciertos fines, el pueblo retiene todavía el supremo poder de disolver o de alterar la legislatura, si considera que la actuación de ésta ha sido contraria a la confianza que se depositó en ella. Pues como todo poder que se concede con el encargo de cumplir un fin determinado ha de limitarse a la consecución de ese fin, siempre que el fin en cuestión sea manifiestamente olvidado o antagonizado resultará necesario retirar la confianza que se había puesto en quienes tenían la misión de cumplirlo; y así el poder volverá a manos de aquellos que lo concedieron, los cuales podrán disponer de él como les parezca más conveniente para su protección y seguridad. De este modo, la comunidad conserva siempre un poder supremo de salvarse a sí misma frente a posibles amenazas e intenciones maliciosas provenientes de cualquier persona, incluso de los legisladores mismos,(II, 148: 147-148)

Por medio del pacto los hombres renuncian al poder de interpretar la ley natural y a castigar a quienes violen dicha ley; este poder transferido a la comunidad da origen al poder legislativo y ejecutivo de una república.

El poder político que nace del pacto es un poder limitado, por lo tanto es una respuesta a la propuesta hobbesiana. Locke no se cansará de afirmar que el poder absoluto no es un remedio para el estado de naturaleza. El gobierno debe estar limitado y regulado por la ley; es legítimo, en tanto es resultado de un pacto, libre de coacción, entre individuos libres e iguales; en tanto tiene como fin primordial la salvaguarda de los derechos de los individuos. Por esta razón es importante que los poderes estén separados, porque es una irresistible tentación para los hombres que quien tiene el poder de hacer las leyes, tienda a querer aplicarlas. Y por esta misma razón, también el poder ejecutivo está subordinado al legislativo, es en sentido estricto un poder sometido y subordinado a la ley.

¿Pero qué pasa si el poder que fue instituido no cumple con el propósito por el cual se originó? Según Locke, “siempre que los legisladores tratan de arrebatarse y destruir la propiedad del pueblo, o intentan reducir al pueblo a la esclavitud bajo un poder arbitrario, están poniéndose a sí mismos en un estado de guerra con el pueblo, el cual, por eso mismo, queda absuelto de prestar obediencia, y libre para acogerse al único refugio que Dios ha procurado a todos los hombres frente a la fuerza y la violencia.” (II,222:212).

Si el legislativo traiciona la confianza que les otorgó el pueblo, se rompe el pacto y con este se termina el deber de obediencia por parte de los gobernados. Quedando en manos del pueblo la constitución de un nuevo gobierno. Y es el mismo pueblo el que decide cuando se ha roto la confianza, en el entendido de que él es el soberano.

Según Locke las revoluciones no se producen por pequeños errores en la administración de los asuntos públicos. Incluso los pueblos soportan graves faltas (II, 225:216), pero se rebela después de una larga serie de abusos para poner el gobierno en manos de quien sí pueda garantizar los fines para los que fue establecido. Se puede decir que lo que trata de evitar a toda costa Locke es el poder arbitrario y despótico, así el derecho a la resistencia es un derecho frente a aquellos gobiernos tiránicos que desde Aristóteles son poderes sin límites, sin leyes y sin frenos.

3. El individualismo de Locke

John Locke es el primer filósofo político en invertir la relación política, entre el individuo y la comunidad. Si ya Hobbes había postulado la idea de que el Estado no era una realidad natural y que la legitimidad no proviene de ninguna voluntad divina, sino el Estado es una creación artificial creada por los individuos para garantizar la seguridad; con Locke el Estado no sólo tiene su origen en los individuos y su fundamento en el consenso sino que además los individuos tienen derechos subjetivos que preceden y condicionan el orden civil. Este cambio de perspectiva que introduce Locke en la relación política entre el individuo y el orden civil, significa la ruptura con la perspectiva organicista. Este cambio significa la primacía de la parte, léase el individuo y sus derechos, sobre el todo. Así, por primera vez en la historia del pensamiento político los individuos nacen con derechos y el Estado con el “deber” de garantizar esos derechos. El Estado político que propone Locke está doblemente limitado: es un estado limitado en sus poderes porque tiene como límite la salvaguarda de los derechos de los individuos, y además, es un Estado limitado en sus funciones porque el poder de legislar y de ejecutar las leyes no sólo recae en distintas personas, sino que está subordinado a la ley. Es una de las maneras de evitar los excesos y abusos de las formas de poder patriarcales y despóticas. Con Locke tenemos un poder no sólo sometido a las leyes, sino regulado mediante leyes, por lo que tenemos claramente una primera formulación del Estado de derecho. Por lo tanto, Locke no sólo marcará un nuevo estilo de hacer filosofía política, sino que sus ideas tendrán repercusiones políticas de largo alcance. No sólo estarán en la base de las primeras declaraciones universales de los derechos, sino además serán el fundamento de muchas constituciones.

Otra de las grandes aportaciones de Locke es invertir las esferas de lo público y lo privado. Para la tradición greco-latina lo público tenía prioridad sobre lo privado. Locke va a invertir esta relación. Los poderes públicos están para salvaguardar los derechos de los

individuos. Lo anterior se explica, entre otras cosas, porque el valor político que guía la construcción teórica de Locke es la libertad. Y como señalé arriba en Locke hay una reformulación de esta libertad entendida a partir de las relaciones económicas.

Cabe destacar que la propuesta teórica de Locke, resultaría mucho más influyente, políticamente hablando, en la construcción de las propuestas teóricas de grandes pensadores, pero además será de vital importancia para las democracias actuales. En otras palabras, con Locke se estaría inaugurando un nuevo capítulo de la filosofía política moderna; al retomar de Hobbes los principios individualistas y el carácter convencional y artificial del Estado, pero añadiendo una de las invenciones más importantes, a saber, que el Estado moderno se sustenta en el reconocimiento y garantía de ciertos derechos individuales, cuya legitimidad depende del consenso de sus miembros y de la garantía de sus derechos. Este paso de la prioridad de los deberes a los derechos junto con el Estado moderno son una de las grandes invenciones de la modernidad, es lo que Bobbio a denominado con razón una auténtica “revolución copernicana”.

No obstante el consenso universal hoy en día, que pone al individuo y sus derechos en la base de la mayoría de las constituciones de los estados occidentales, estamos lejos de realizar cabalmente esta revolución copernicana.

Kant y el Estado de derecho

1. Libertad, autonomía y derecho

Kant aparece en la historia del pensamiento político y jurídico como el último de los iusnaturalistas modernos; como el último que tratará de fundar a partir de la razón práctica el derecho natural y el Estado. La filosofía jurídica y moral de Kant, parten del hombre, singular, individual, pero no el individuo que está sujeto a las pasiones, el deseo, el interés o el egoísmo, sino el hombre como agente moral, como un sujeto ético, dotado de una voluntad que se determina por una ley moral. “La voluntad entendida como la exigencia racional de que haya coherencia en la acción” (Scheewind, :610). El papel de la autonomía presupone que somos agentes racionales cuya libertad trascendental nos saca del ámbito de la causación natural. Por ello, el de Kant es fundamentalmente un individualismo ético: el individuo que vale por sí mismo, que tiene dignidad, que debe ser tratado no sólo como medio sino como fin, es decir el individuo reconocido como agente moral.

Kant coloca a la facultad de desear como aquella que aplica sus principios a priori al ámbito de la libertad. En el análisis que hace en la *Metafísica de las costumbres*,⁷ distingue entre arbitrio y voluntad: el primero se presenta como una facultad determinable referida a la acción; el segundo, se refiere al fundamento que determina la acción. Por lo que, cuando el arbitrio resulta determinado por la razón pura es arbitrio libre. Él llama metafísica a “una filosofía práctica, que no tiene por objeto la naturaleza sino la libertad del arbitrio” (Kant, 2005: 21). El sistema de las costumbres se divide en dos legislaciones: una corresponde a la ética y otra al derecho, tratadas en la Doctrina de la virtud y en la Doctrina del derecho, respectivamente. Toda legislación comprende dos elementos: “primero, una que representa objetivamente como necesaria la acción que debe suceder, es decir que

⁷ Todas las citas de la *Metafísica de las costumbres* están tomadas de la edición de Tecnos: Kant, I. (2005), *La metafísica de las costumbres*. Estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos: Madrid.

convierte la acción en deber; segundo, un móvil que liga subjetivamente con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esa acción; por tanto, el segundo elemento consiste en que la ley hace del deber un móvil” (Kant, 2005: 23). Por lo tanto, el tipo de legislación depende del móvil: “la legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil es ética. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es jurídica” (Kant, 2005: 23-24).

Kant reconoce como fundamento de ambas legislaciones a la libertad entendida como autonomía. La legislación moral exige una adhesión interna, y la legislación jurídica una adhesión externa, por lo que las leyes morales pueden plantear al hombre deberes sobre sí mismo y exteriores, es decir sobre los demás. Por el contrario, las leyes jurídicas plantean deberes externos, esto es, regulan externamente las relaciones mutuas entre los individuos. Por ello, se pueden plantear como ámbitos de acción diferentes y por consiguiente legislaciones autónomas. Lo que significa que el derecho que garantiza el Estado no puede legislar en el ámbito interior de los ciudadanos quedando esta esfera reservada a la moral.

De esta manera, la libertad entendida como autonomía (o bien autodeterminación racional) es para Kant el fundamento de ambas legislaciones y el derecho es la base de la que se deduce su idea de Estado. El derecho entendido como el “conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad” (Kant, 2005: 39). El derecho nos remite a las condiciones de posibilidad del obrar libre en el ámbito de la convivencia humana. Y toda acción es conforme a derecho si “permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (Kant, 2005: 39). De esta máxima se desprende el principio universal del derecho del cual se deduce todo el edificio kantiano contenido en el Derecho público: “obra externamente de tal modo que el uso libre

de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal” (Kant, 2005: 340). Sin embargo, el obrar libre encuentra sus límites en la convivencia, en el actuar libre de los demás, por lo que el derecho está ligado a la facultad de coaccionar.

Señala Kant al respecto que:

“la resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho (*unrecht*) es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho (*unrecht*)), entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho (*recht*): por consiguiente, al derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción” (Kant, 2005: 40-41).

Así, el derecho ligado a la facultad de coaccionar puede verse como una restricción, pero no lo es. Por el contrario, el derecho delimita una esfera de la máxima libertad posible en la convivencia común, esto es, lo que establece el derecho no es una limitación al obrar libre, sino un espacio de acción libre para todos los miembros de un Estado, según leyes universales de la libertad. Por ello, la coacción es inseparable del derecho, porque no puede quedar al libre arbitrio de los individuos cumplir las leyes jurídicas porque la consecuencia es la imposibilidad de un orden civil. Por ello, en la misma noción de derecho está implícita la idea de un poder que lo haga valer. Así la coacción jurídica no es una coacción arbitraria, ni se asemeja a la de una banda de ladrones, por el contrario, es el medio que hace posible que la libertad de uno coincida con la libertad de los demás. Cualquier uso de la violencia que no tenga esa pretensión es un uso ilegítimo de la coacción, es decir contrario a las leyes universales de la libertad. De esta manera lo que

legítima el uso de la coacción es que es el medio del que se vale el Estado para garantizar el cumplimiento de las leyes.

Si bien es cierto que Kant acepta explícitamente que el concepto de libertad que usa es el de autonomía entendida como la facultad de no obedecer a otras leyes externas sino aquellas a las que yo he podido dar mi consentimiento, por lo que soy libre en tanto obedezco a leyes que yo mismo me he dado; también hay en la *Metafísica de las costumbres*, implícitamente un significado de libertad entendida como gozar de una esfera de acción, más o menos amplia, no controlada por los órganos del poder estatal. De hecho, este último concepto de libertad es el que Kant utiliza para definir el derecho. Estos dos significados de libertad son los que comúnmente en la filosofía política se distinguen como libertad positiva y libertad negativa; que comúnmente se asocian a tradiciones del pensamiento político distintas. Con esto lo único que quiero anotar es que en la obra de Kant coexisten perfectamente ambas nociones de libertad⁸. Así, la teoría del derecho kantiana tiene como fundamento la libertad, y es el punto de partida de toda la edificación jurídica; y el Estado que se deduce de la noción del derecho es un Estado jurídico.

Debo decir que mi interés al tratar la obra de Kant no es elaborar una explicación exhaustiva de toda la obra de Kant y buscar la coherencia de sus textos políticos con todas las demás obras y por tanto colocar el tema del Estado en el lugar que corresponde respecto del conjunto de la obra. Analizo los elementos que se refieren al estado de naturaleza y al estado civil, para mostrar los aspectos fundamentales que explican el fundamento y la naturaleza del Estado. Por ello mismo la reconstrucción del autor atiende solamente a los aspectos del modelo individualista.

⁸ Para una revisión detallada de esta idea véase: Bobbio, N. (1985), "Kant y las dos libertades" en *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*. Estudio preliminar de Alfonso Ruiz Miguel. Madrid: Debate.

2. *Estado de naturaleza*

Como ya he señalado antes, los elementos distintivos de los autores que se pueden ubicar dentro de lo que Bobbio ha denominado modelo individualista son dos: estado de naturaleza y estado civil. En el caso de Kant, quizá lo primero que hay que decir es que él no pretende describir el origen histórico del Estado. Su sistema de las costumbres es una teoría racional de la moral y del Estado de derecho. Por tanto, más que una exposición del origen histórico del Estado, lo que hace Kant es una explicación racional de las condiciones de posibilidad del Estado, esto es, una fundamentación trascendental. En este sentido, los aspectos fundamentales que caracterizan el modelo individualista (estado de naturaleza y estado civil), en Kant tienen diferencias sustanciales respecto de sus predecesores.

El estado de naturaleza es una idea de la razón, no un hecho histórico, es conflictivo, no pacífico; y si bien no es un estado en el que los hombres viven aisladamente, es social, pero una sociedad en la que sus relaciones, como la propiedad, no están garantizadas. En Hobbes y Locke es el cálculo racional lo que motiva a los individuos a salir del estado de naturaleza: un bien útil individual. Para Kant, por el contrario es una exigencia moral, es un deber de la razón. El estado de naturaleza es el estado en el que el individuo singular con sus derechos y deberes entra en contacto con la naturaleza y toma posesión de ella físicamente o por contrato. Por ello para Kant en el estado de naturaleza existe la *sociedad social*, porque hay relaciones contractuales como las de la familia y las asociaciones privadas, reguladas por el derecho privado (derecho natural). Pero en ese estado de naturaleza la propiedad es sólo provisional.

El estado en “que no hay justicia distributiva, es el estado natural. A él no se opone el estado social, que podría llamarse estado artificial, sino es estado civil de una sociedad sometida a la justicia distributiva; porque en el estado de naturaleza también pueden haber

sociedades legítimas (por ejemplo, la conyugal, la familiar, la doméstica en general y otras), para las que no vale la ley a priori: <debes entrar en este estado>, mientras que del estado jurídico puede decirse que todos los hombres que pueden contraer relaciones jurídicas entre sí (incluso voluntariamente) deben entrar en este estado” (Kant, 2005: 136).

En el estado de naturaleza existen relaciones sociales reguladas por el derecho privado. Lo que significa que en este estado los individuos reconocen principios jurídicos, por ello es un estado social, lo que no existe es un derecho común y un poder común que lo haga valer. De lo anterior se concluye que en el estado de naturaleza existe sociedad, pero no una sociedad civil, existe el derecho natural que se identifica con el derecho privado, mientras que en el estado civil, por el contrario prevalece el derecho público.

Aún cuando en el estado de naturaleza no existe el derecho público ni un poder que lo haga valer, no por ello es un estado de injusticia; en él prevalece la justicia conmutativa, pero no la distributiva, característica del estado civil. Dado que en ese estado no está garantizada la propiedad es una exigencia salir de tal situación: “del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva” (Kant, 2005: 137). El estado de naturaleza no debe ser considerado un estado de injusticia, en el que los hombres sólo se tratan mutuamente desde la medida de la violencia; pero no es un estado de derecho, es decir, cuando se presenta un conflicto entre particulares, cuando el derecho es controvertido, no existe juez competente para dictar una sentencia con fuerza legal, que determine a cada quien lo suyo.

De acuerdo con Kant, el estado de naturaleza es un estado no jurídico (en el entendido de derecho positivo, con un poder común capaz de garantizarlo). Un estado en el que los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno lo que le parece justo y bueno. Es un estado que le

falta la sanción pública, porque cada uno por su propio derecho, sin depender para ello de la opinión de otro, hace valer lo que considera como suyo de derecho. De acuerdo con Kant, los principios jurídicos que ya prevalecen en el estado de naturaleza obligan a los hombres a dejar esa situación en la que cada uno obra a su antojo, porque de lo contrario se estaría renunciando a todos los conceptos jurídicos, es decir a salir del estado de naturaleza para unirse con todos los demás y someterse a una coacción externa legalmente pública. Por ello, la razón obliga a entrar en un estado en el que a cada uno se le determine legalmente y se le atribuya desde un poder suficiente (que no sea el suyo, sino uno exterior) lo que debe ser reconocido como suyo; es decir, la razón obliga que debe entrar ante todo en un estado civil. El estado de naturaleza es un estado jurídico provisional, el estado civil es un estado jurídico perentorio.

De acuerdo con lo anterior la descripción del estado de naturaleza no nos remite a una situación histórica de los hombres, sino por el contrario a una idea de la razón que se deduce del estado civil. El estado de naturaleza es una hipótesis de la razón que explica el estado civil. Es un estado en el que los hombres reconocen principios jurídicos pero imperfectos. Kant lo señala de la siguiente manera:

“si antes de entrar en el estado civil no se quisiera reconocer ninguna adquisición como legal, ni siquiera provisionalmente, entonces aquel estado mismo sería imposible. Porque, en cuanto la forma, las leyes sobre lo mío y lo tuyo en el estado de naturaleza contienen lo mismo que prescriben en el estado civil, en cuanto éste se piensa sólo según conceptos puros de la razón; sólo que en este último se ofrecen las condiciones bajo las cuales aquellas logran realizarse (conforme a la justicia distributiva). Así pues, si en el estado de naturaleza tampoco hubiera provisionalmente un mío y tuyo exteriores, tampoco habría deberes jurídicos sobre ello y, por consiguiente, tampoco mandato alguno de salir de aquel estado” (Kant, 2005: 141-142).

De acuerdo con lo anterior, en el estado de naturaleza existen principios jurídicos (el derecho privado) que regulan la adquisición de lo tuyo y lo mío, pero existen de manera provisional, por lo que el hombre se ve obligado a salir de esa situación para constituir el estado civil que garantice perentoriamente la propiedad. En el estado de naturaleza al ser la propiedad un derecho adquirido mediante la posesión física, tiene la dificultad que la única manera de hacer valer ese derecho es con la fuerza propia, por lo que tal situación hace que los límites de quienes desean la propiedad de otro coinciden con la capacidad de coacción de quien la posee, tornándose de esta manera en una situación de inseguridad e inestabilidad, una situación en la que la propiedad es sólo provisional porque puede caer en manos del más fuerte. La caracterización que hace Kant del estado de naturaleza es una descripción muy cercana a los planteamientos Hobbesianos. Kant señala que si acaso no

“es la experiencia quien nos ha enseñado la máxima de la violencia y la maldad humanas de hacerse mutuamente la guerra antes de que aparezca una legislación exterior poderosa; por tanto, no es un *factum* el que hace necesaria la coacción legal pública, sino que, por buenos y amantes del derecho que quiera pensarse a los hombres, se encuentra ya a priori en la idea racional de semejante estado (no jurídico) que, antes de que se establezca un estado legal público, los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno lo que le parece justo y bueno por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro” (Kant, 2005: 140-141).

Aún cuando coinciden en la caracterización del estado de naturaleza, en Kant no son los impulsos egoístas y por tanto un cálculo racional de utilidad lo que obliga a salir al hombre del estado de naturaleza, sino es una exigencia de la razón que se deduce de los principios jurídicos. Si bien el estado de naturaleza es un estado social en el que existen principios jurídicos y relaciones sociales, también es un estado social imperfecto desde el

punto de vista del derecho positivo. Porque la sociabilidad en ese estado se torna imposible por la falta de seguridad, porque la propiedad es solamente provisional mientras no cuente con la sanción de una ley pública, porque no está determinada por una justicia distributiva pública ni asegurada por ningún poder que aplique ese derecho.

De acuerdo con lo anterior, se puede establecer la siguiente distinción, entre el estado de naturaleza y el estado civil: en el primero prevalece el derecho privado, que es provisional, en el segundo prevalece el derecho público, que es perentorio; en el primero aunque no es un estado de injusticia, priva la justicia conmutativa, pero es un estado en el que no existe un poder común que resuelva los casos controvertidos del derecho, el estado civil es un estado en el que priva la justicia distributiva, en el que existe un poder común que asegura el cumplimiento del derecho y le determina a cada quien lo suyo. En el estado de naturaleza se pueden encontrar relaciones de sociedades particulares, como la conyugal, la doméstica y la paternofilial y en él tiene validez el derecho privado. Y es precisamente por la existencia de esos principios jurídicos que salir de tal estado es un deber, es decir un mandato moral de la razón. Kant lo señala de la siguiente manera: “lo primero que el hombre se ve obligado a decidir, si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública” (Kant, 2005: 141).

La institución del estado civil es un deber de la razón y entre sus funciones está garantizar el derecho natural mediante la coacción. Aún cuando la materia del derecho público, particularmente del derecho político (Estado), sea el derecho privado, las condiciones en ambos estados son totalmente distintas. A diferencia de las explicaciones de los autores del modelo organicista, que el paso de una forma de asociación a otra es natural y por tanto la continuación y prolongación (de la familia a la aldea y de ésta a la

polis), el paso al estado civil no es un paso natural, sino por el contrario, es resultado de un acuerdo de todos de vivir en concordancia con los mandatos de la razón, es el producto artificial de la conjugación de voluntades individuales. El establecimiento del estado civil significa la desaparición del estado de naturaleza.

Toda la fundamentación kantiana, parte de la premisa de que el hombre posee un derecho natural innato por el solo hecho de ser hombre, la libertad. No hay más que sólo un derecho innato, dice Kant. “La libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad” (Kant, 2005: 48-49). Todos los demás derechos, la igualdad y la propiedad, suponen actos jurídicos, por lo tanto son derechos adquiridos:

“De los derechos, como facultades (*Vermögen*) (*morales*) de obligar a otros, es decir, como un fundamento legal con respecto a los últimos (*titulum*), cuya división suprema es la clasificación en derecho innato y adquirido; el primero de los cuales es el que corresponde a cada uno por naturaleza, con independencia de todo acto jurídico; el segundo es aquel para el que se requiere un acto de este tipo” (Kant, 2005: 48).

El derecho a la propiedad en Kant, supone un derecho adquirido por tanto derivado de actos jurídicos. Lo anterior supone el reconocimiento de los demás a adquirir posesiones, en ese sentido todos son iguales. Por tanto, el estado de naturaleza se presenta como un estado en el que hay una exigencia racional del derecho y los individuos poseen derechos naturales con antelación a la formación del estado civil. Estos derechos no derivan de la voluntad divina, sino que dependen de la naturaleza humana misma y de la capacidad de concertar acuerdos. Kant agrega lo siguiente:

“Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás,

debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva. La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de derecho en las relaciones externas, por oposición a la violencia (*violentia*)” (Kant, 2005: 135).

En el estado de naturaleza la libertad, su condición de igualdad y la propiedad no están aseguradas. La inseguridad y la falta de un poder común hacen posible una convivencia en la que la propiedad es sólo provisional, por tanto es un deber de la razón salir de ese estado y constituir el estado civil que garantice los derechos naturales de manera perentoria. El acto por el cual se constituye el estado civil es un común acuerdo, el contrato.

De esta manera queda establecido que la libertad y la propiedad son derechos que posee la persona antes de que se constituya el estado civil. Estos derechos no sólo preceden el orden civil, sino que lo determinan, en el sentido de que el derecho positivo tiene como fundamento la libertad y el estado civil el deber de garantizar perentoriamente la propiedad. Por ello, el papel de la propiedad como derecho natural y el derecho privado tienen un lugar fundamental en la teoría política kantiana porque es un momento que permite explicar el origen racional del estado civil y del derecho positivo. De lo anterior se concluye que la relación entre estado de naturaleza y estado civil es de necesidad lógica, no histórica, ni cronológica, ni causal. El estado de naturaleza es la presuposición del estado civil. Al suponer Kant los principios jurídicos en el estado de naturaleza, está planteando la exigencia de salir de ese estado, de hacerlos exigibles, y por tanto la exigencia racional de salir de ese estado de inseguridad y constituir un orden en que esos principios jurídicos se garanticen perentoriamente.

3. Contrato

El paso por el cual se sale del estado de naturaleza y se pasa al estado civil es el contrato; el común acuerdo de uno con todos los demás, que funciona como principio de legitimación del estado civil. Kant lo explica de la siguiente manera:

“el acto por el cual el pueblo mismo se constituye como Estado –aunque propiamente hablando, sólo la idea de éste que es la única por la que puede pensarse su legalidad- es el contrato originario, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*); y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrarla de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora” (Kant, 2005: 146).

Contrario a Locke, que como ya se señaló trata de probar que es posible considerar al contrato como un hecho histórico, el contrato originario para Kant es una idea que expresa la superación de las dificultades propias del estado de naturaleza, no es un hecho histórico, sino más bien una idea de la razón. El contrato no representa la institución de un nuevo cuerpo político, sino simboliza el proceso abstracto por el cual se legitima el estado civil. Por medio del contrato originario se establecen las condiciones de posibilidad del derecho. De hecho, el Estado no representa un Estado concreto, un Estado histórico sino, el concepto formal de Estado, es decir la “la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas” (Kant, 2005: 142), que vale necesariamente para un conjunto de hombres, en

todo momento y para todo lugar, que tengan la pretensión de vivir conforme a una ley universal de la libertad.

A diferencia de Locke, que piensa que el contrato tuvo lugar y es lo que legitima al estado civil y la violación del contrato da derecho al pueblo a resistir el poder del gobernante, Kant no piensa el contrato como un hecho histórico, sino como una idea de la razón. Es una idea que justifica el paso del estado de naturaleza al estado civil. La idea del contrato funge principalmente como instrumento necesario a fin de permitir la afirmación de un cierto principio de legitimación (la legitimación basada en el consenso) que fundamentalmente se opone a otros principios “(piénsese en el principio del origen divino del poder), no tiene necesidad de ser derivado de un hecho realmente sucedido para ser válido” (Bobbio, 1986: 94). Kant lo expresa de la siguiente manera: “el significado de la proposición < toda autoridad viene de Dios >, que no enuncia un fundamento histórico de la constitución civil, sino una idea como principio práctico de la razón: el deber de obedecer al poder legislativo actualmente existente, sea cual fuere su origen” (Kant, 2005: 150). Por lo tanto, el contrato puede verse como parte del proceso argumentativo y por lo tanto su validez no depende de que haya tenido lugar o no, depende de la derivación de la cadena de razonamientos, es decir, del argumento general.

Sin embargo, el hecho de que Kant no le dé validez histórica no significa que no tenga una función particular dentro de la argumentación. Por el contrario, el hecho de que sea una idea de la razón tiene consecuencias importantes. “Por una parte, se admite que cualquier Estado que se adecue al ideal del consenso es un Estado que se inspira en la idea del contrato originario, aunque de hecho la estipulación de dicho pacto jamás haya tenido lugar; por otra, se niega que el consenso pueda ser el fundamento del Estado futuro que se instaurará mediante la aprobación efectiva de un contrato social. Con ello Kant quitaba al contrato social la fuerza revolucionaria que le habían imprimido Locke y Rousseau” (Fernández, 1992: 68). Si bien en Locke el individuo renuncia sólo al derecho

de usar la fuerza porque al estado de naturaleza sólo le falta un juez imparcial que pueda juzgar lo correcto, en Kant se renuncian a todos los derechos naturales y se les recobra como derechos civiles, en tanto miembros de un estado civil.

Además, la idea del contrato obliga a todo legislador a hacer leyes *como si* provinieran de la voluntad común de todo un pueblo, *como si* todos los ciudadanos hubieran dado su consentimiento. La distinción entre el origen histórico de la fundamentación, quita al contrato la posibilidad de ser el recurso para desconocer y resistir al gobernante. De ahí que Kant señale que no es posible hablar de un derecho de resistencia, ni de rebelión. Y si se diese el caso de una revolución, ésta sólo afectaría al gobierno.

“Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de sedición (*seditio*), aún menos de rebelión (*rebelio*), ni mucho menos existe el derecho de atentar contra su persona” (Kant, 2005: 151). Más adelante agrega: “un cambio en la constitución política (*defectuosa*), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante reforma, pero no por el pueblo, por consiguiente no por revolución; y si se produce, sólo puede afectar al poder ejecutivo, no al legislativo” (Kant, 2005: 154). Así entendido el contrato, significa un principio de legitimación del estado civil y del uso de la coacción para garantizar el derecho.

Kant, al igual que Rousseau no reconoce dos tipos distintos de pactos, el de sumisión y el de asociación, sino sólo reconoce un contrato originario, un pacto de asociación en el que se renuncia a la libertad natural para dar lugar a la libertad civil. El hecho de que el contrato sea un principio de validez permite justificar no sólo que el estado civil garantice la seguridad y la propiedad sino sobre todo las condiciones para el ejercicio de la libertad. El contrato en Kant tiene la intención de definir, las condiciones de

legitimidad del orden civil y los contenidos del derecho público. Por ello, es una idea de la razón que trata de ofrecer una justificación de cómo debería de ser el Estado, si tiene que garantizar las condiciones para la libertad; es decir, *como sí* sus miembros hubieran dado su consentimiento. Lo anterior le permite a Kant deducir que la única forma de gobierno acorde con ese Estado jurídico es la república, una forma de gobierno que se contrapone fundamentalmente a los gobiernos despóticos. La república que tiene como principio la libertad, en la que impera la ley y sus ciudadanos participan mediante representantes sobre la base de un sistema representativo.

4. *Estado civil*

El contrato es el medio por el cual los individuos salen del estado de naturaleza e instituyen el estado civil. En el estado de naturaleza los individuos tienen asegurada la propiedad sólo provisionalmente. La salida del estado de naturaleza al estado civil es un deber, un principio de la razón práctica. En Kant el estado civil aparece como la situación en la que existe un juez capaz de dirimir los conflictos entre particulares, es la situación en la que las relaciones previstas en el derecho privado se aseguran permanentemente. Estas relaciones están contenidas en el derecho público y la manera de asegurarlas permanentemente es por medio de un poder común, el poder soberano. Si como señalé, para Locke el poder soberano es un poder limitado, divisible y resistible, en Kant es casi lo contrario, es un poder absoluto, divisible e irresistible.

En primer lugar, el estado civil no es una sociedad de iguales, sino una relación en la que se establecen relaciones entre el súbdito y el soberano. Kant lo expresa de la siguiente manera:

“La unión civil (*unió civilis*) no puede denominarse adecuadamente sociedad; porque entre el soberano (*imperans*) y el súbdito (*subditus*) no existe una relación propia de

socios; no son compañeros sino que están subordinados uno a otro, no coordinados, y los que se coordinan entre sí han de considerarse precisamente como iguales, en la medida en que se encuentran sometidos a leyes comunes. Por tanto, aquella unión no es una sociedad, sino que más bien la produce” (Kant, 2005: 137).

De lo anterior se deduce que la relación entre súbdito y soberano es una relación que se fundamenta en la necesidad jurídica de abandonar el estado de naturaleza. Es una unión contractual de cada uno con los demás en la que se renuncia a la libertad salvaje para unirse con vistas a una legislación exterior. La sujeción de los individuos a leyes dadas en común es de nueva cuenta una exigencia de la razón. O en otras palabras, la relación de dominio surge de su propia voluntad legisladora.

Kant define al estado civil o Estado como “la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes a priori, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el estado en la idea, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (norma) a toda unificación efectiva dirigida a formar un comunidad (por lo tanto en lo interno)”. (Kant, 2005: 142).

Así el Estado no produce el derecho sino que lo presupone. No tiene como finalidad crear el derecho sino que es la condición de posibilidad del mismo, como orden civil. De ahí que el poder soberano que emana de la idea de Estado no es un poder impuesto, sino una voluntad unida. Pero la deducción del Estado de los principios jurídicos no representa un Estado concreto, ni cómo debería de ser, sino sólo la noción formal de lo que es el Estado en la idea, como superación del estado de naturaleza, o bien como condición de posibilidad del derecho.

A diferencia de Locke que considera al poder soberano como limitado, Kant lo concibe como poder absoluto. Cabe aclarar que de acuerdo con Bobbio por poder absoluto

no debe entenderse un poder sin límites, porque en ese “sentido poder absoluto solamente es el de Dios. En cambio se debe hacer otro discurso si se entiende por poder absoluto, como se debe entender, “*legibus solutus*”. Que el soberano esté desligado de las leyes significa que él está desligado de las leyes civiles, o sea, de las leyes que el mismo tiene el poder de crear” (Bobbio, 1986: 108). En este sentido Kant reconoce al poder soberano como absoluto cuando afirma que “el soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber (*constrictivo*). Además, si el órgano del soberano, el gobernante, infringiera también las leyes, por ejemplo procediera contra la ley de la igualdad en la distribución de las cargas públicas, en lo que afecta a los impuestos, reclutamientos, etc., es lícito al súbdito quejarse de esta injusticia (*gravamina*), pero no oponer resistencia” (Kant, 2005: 150). Lo que significa que si el soberano por cualquier violación a la ley no puede ser sometido a juicio conforme a las leyes civiles, porque quien debiera restringir al soberano tendría que ser un poder superior al de él o al menos, igual en poder. Pero ello, no significa que no puede haber límites de hecho. Lo que sí es claro es que de lo anterior se deriva que el poder soberano a diferencia de lo que señala Locke no puede oponérsele resistencia legítima, es decir el poder soberano es irresistible.

Al igual que Locke, Kant es partidario de la división de poderes. Él distingue dos formas de gobierno: la república y el despotismo. Y el criterio de distinción es precisamente la división de poderes. Él afirma que cada Estado contiene en sí tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial. En el poder legislativo reside la soberanía, el poder soberano que corresponde a la voluntad unida del pueblo. “Porque, ya que de él debe proceder todo derecho, no ha de poder actuar injustamente con nadie mediante su ley” (Kant, 2005: 143). La división de poderes le permite distinguir un gobierno republicano de uno despótico. Un gobierno que a la vez fuese legislador sería un gobierno despótico. El gobierno despótico es aquel en el que el gobernante también hace las leyes, como la soberanía recae en el poder legislativo, por tanto sólo el gobernante es libre en detrimento de todos los súbditos.

Por el contrario el gobierno republicano es aquel en el cual los poderes están divididos: el poder legislativo recae en el pueblo, el ejecutivo, en la persona del gobernante y el judicial en la persona del juez. Por lo tanto, al ser el pueblo el soberano coincide con que el pueblo se da leyes a sí mismo, por tanto los ciudadanos son libres en tanto colegisladores. De lo anterior se deduce que para Kant es perfectamente coincidente la soberanía absoluta del poder soberano con la división de los poderes. Pero esto no significa que estos poderes no estén unidos, al respecto Kant señala que “los tres poderes del Estado están, pues, en primer lugar, coordinados entre sí como personas morales (*potestates cordinatae*), es decir, que una persona complementa a las otras para lograr la integridad de la constitución del Estado” (Kant 2005: 146). Más adelante vuelve afirmar que “los tres poderes del Estado, que resultan del concepto de comunidad en general (*res publica lactus dicta*), no son sino relaciones de la voluntad unida del pueblo, que procede a priori de la razón, y una idea pura de un jefe del Estado, que tiene realidad práctica objetiva” (Kant, 2005: 176). Por ello, la división de los poderes no pone en duda la unidad del poder soberano.

“Sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora” (Kant, 2005: 143).

Así para Kant el Estado jurídico y la forma de gobierno republicana son las condiciones de posibilidad de una convivencia de acuerdo con los principios de la razón. El Estado de acuerdo con Kant no tiene la finalidad de garantizar la felicidad de sus miembros, ni su bienestar, porque esto es muy probable que lo puedan alcanzar en el estado de naturaleza, sino “un estado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos, estado al que la razón nos obliga a aspirar a través de un imperativo categórico” (Kant, 2005: 149). Esto significa que el Estado en tanto establece las condiciones de posibilidad de la libertad no se propone como fin la felicidad o el bienestar aunque al tener asegurado perentoriamente lo suyo y garantizada la coexistencia de los

arbitrios los hombres pueden alcanzar los fines que ellos se proponga siempre y cuando no contradigan la ley universal de la libertad.

5. *Ciudadanía y derechos*

Como ya señalé anteriormente, la ciudadanía establece las relaciones jurídico-políticas entre el ciudadano y la ciudad (Estado). En Kant, estas relaciones distan mucho de ser las mismas que las de la tradición del modelo organicista.

De acuerdo con Kant lo que hace de un súbdito un ciudadano es el reconocimiento de derechos. Kant afirma que a los miembros de un Estado, unidos con vistas a la legislación, se les llama ciudadanos y sus atributos jurídicos son tres:

“la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que ha dado su consentimiento; la igualdad civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la independencia civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos” (Kant, 2005: 143-144). *En seguida añade* “sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia del que, en el pueblo, no quiere ser únicamente parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio junto con otros” (Kant, 2005: 144)

El primer atributo supone la libertad de ser colegislador, de ser libre en el sentido de no obedecer a ninguna otra ley a la que no se haya dado el propio consentimiento. Es el derecho a participar en los asuntos políticos. El segundo atributo reconoce a todos los

ciudadanos como iguales, por tanto se elimina cualquier relación jerárquica que pudiese existir en el estado de naturaleza sustentada en la tradición o en cualquier otro criterio. La única relación asimétrica que reconoce es la del soberano frente al súbdito. Este atributo significa eliminar de tajo cualquier criterio que no goce del consentimiento de los ciudadanos para poder acceder a los cargos públicos. Y como tercer atributo la independencia civil, es decir no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo. Este último atributo permite distinguir a Kant entre ciudadanos pasivos y ciudadanos activos. El ciudadano pasivo es el que posee la libertad legal y la igualdad civil pero no posee la independencia civil, por lo tanto no tiene derecho a votar, en sentido estricto no es ciudadano, sólo de nombre. Sólo el que posee independencia civil es un ciudadano activo, es decir un ciudadano que tiene derecho a participar en los asuntos políticos. Al respecto Kant señala lo siguiente:

“la dependencia con respecto a la voluntad de otros y esta desigualdad no se oponen en modo alguno a su libertad e igualdad como hombres, que juntos constituyen un pueblo; antes bien sólo atendiendo a sus condiciones, puede este pueblo convertirse en Estado y entrar en una constitución civil. Pero en esta constitución no todos están cualificados con igual derecho para votar, es decir, para ser ciudadanos y no simples componentes del Estado. Porque del hecho de que puedan exigir ser tratados por todos los demás como partes pasivas del Estado, según leyes de la libertad natural y la igualdad, no se infiere el derecho a actuar con respecto al Estado mismo, a organizarlo o a colaborar en la introducción de ciertas leyes, como miembros activos; sólo se infiere que, sea cual fuere el tipo de leyes positivas que ellos votan, no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y de la igualdad –correspondiente a ella- de todos en el pueblo a abrirse paso desde ese estado pasivo al activo” (Kant, 2005: 145).

Al igual que en Aristóteles lo que define al ciudadano es la participación política, pero ello no significa que los ciudadanos pasivos no tienen derechos, por supuesto que no. Nadie puede renunciar a la libertad y a la igualdad que son esenciales del hombre. Sin embargo, la idea de un ciudadano pasivo no coincide con el ideal de que todos los miembros del estado civil son legisladores, por lo que Kant propone que esta condición de pasividad es sólo transitoria y que el estado civil debe brindar las condiciones para que se pueda transitar de ese estado pasivo a uno activo. No obstante, la participación política es esencialmente un derecho, que no anula los otros derechos de los hombres, miembros de un estado civil. El cambio con la tradición del modelo organicista consiste en que para Kant la ciudadanía es un derecho, para Aristóteles y Cicerón es un deber, fundamentalmente. Pero para ambos, la ciudadanía coincide con la participación política.

La teoría del derecho público en Kant no sólo se remite al estado civil (derecho político), sino también supone establecer las condiciones de posibilidad del derecho entre los estados en sus relaciones mutuas (derecho de gentes) y el derecho de cada individuo con todos los demás Estados distintos al propio (derecho cosmopolita). De acuerdo con Kant, “con tal de que a una de estas tres formas de estado jurídico le falte el principio que restringe la libertad externa mediante leyes, el edificio de las restantes queda inevitablemente socavado y acaba por derrumbarse” (Kant, 2005: 140). Por lo que la teoría jurídica kantiana no termina en el estado civil, sino que va más allá, es decir, postula las condiciones para establecer una paz mundial sustentada en un derecho cosmopolita.

En suma la teoría del Estado kantiana supone que el orden civil lo crean los individuos de común acuerdo, con el fin de garantizar el derecho a la propiedad y a la libertad. Por tanto el punto de partida para comprender el estado de derecho es el individuo en el estado de naturaleza. Al igual que con Locke, la explicación de Kant es fundamentalmente individualista: al reconocer al individuo como una voluntad libre (autonomía moral), que es el punto de partida que precede y determina el estado civil. Kant

postula a la libertad del individuo como el fundamento de toda autoridad civil, al sustituir la autoridad legisladora de dios por el derecho de todo individuo a ser limitado en su libertad por aquellas leyes a las que el da su consentimiento. No obstante, el individualismo de Kant no es sólo un individualismo epistemológico, axiológico y ontológico, sino sobre todo un individualismo ético.

Síntesis de los modelos organicista e individualista

Como ya señalé antes, la idea de la que parto es la expuesta por el profesor Norberto Bobbio que supone que el desarrollo histórico del pensamiento político está dominado por una contraposición fundamental entre teorías organicistas y teorías individualistas de la política y más en general de la sociedad. Vale la pena señalar que ambos modelos teóricos, organicismo e individualismo, determinan fuertemente la manera en que se entienden las relaciones político-jurídicas entre el ciudadano y la ciudad, es decir, la ciudadanía. También es necesario señalar que en los debates contemporáneos de filosofía política muchas de las discusiones recuperan para sus planteamientos premisas y aspectos de uno u otro modelo. Es significativo el debate sobre la ciudadanía y los derechos porque las reflexiones giran en torno a aceptar o rechazar implícita o explícitamente premisas organicistas o bien individualistas. De este último tema me ocuparé en el capítulo siguiente.

Consideradas como visiones generales de la sociedad y del orden político en general, organicismo e individualismo son perspectivas totalmente opuestas. El primero, es un modelo abierto (en el entendido de que del punto de partida a la sociedad política puede haber un número amplio de momentos: la familia, la aldea, el pueblo, la ciudad, la república, el reino, etcétera) pero el tipo de sociedad política que describe es una sociedad cerrada, en la que el cambio responde a un fin determinado, porque se trata de alcanzar la concordancia con el orden del cosmos que es estable, duradero y permanente. El segundo, por el contrario, es un modelo cerrado (dos elementos son sus partes constitutivas: estado de naturaleza-sociedad civil) pero el tipo de sociedad política que instituye es abierta, en el entendido de ser un proyecto de común acuerdo a realizar, por lo tanto está en constante cambio. El modelo organicista sirve para justificar el punto de vista de quien mira desde arriba, de quien quiere que las cosas permanezcan invariables, es

decir, del punto de vista de los gobernantes. Por el contrario, el modelo individualista sirve para justificar el punto de vista de quien mira desde abajo, de quien quiere mejorar su condición y por ello necesita que el orden se modifique, es decir, del punto de vista de los gobernados.

Para el organicismo la naturaleza es el paradigma perfecto de un orden arquetipo, racional y armonioso al cual debe asemejarse toda forma de organización (la familia, la aldea y la polis). La naturaleza determina lo que es y lo que debe de ser. Por lo tanto se opone a lo convencional, al caos y a lo artificial. Para el individualismo la naturaleza puede aparecer como en Hobbes como caos, conflicto y desorden o como un orden social imperfecto y lo convencional y artificial es el paradigma perfecto de un orden civil, racional.

Ambos modelos parten de premisas distintas. Para el organicismo, el origen de la ciudad está en la familia, una forma concreta de sociedad humana. Y el paso hacia la comunidad política está dado por formas igualmente concretas de organización, que pueden ser perfectamente verificables. Entre una forma y otra hay un paso natural y necesario, por tanto la ciudad es la continuación, prolongación y desarrollo de las formas precedentes. Este modelo describe formas de organización humanas concretas. Por lo tanto, el fundamento de la ciudad está en causas necesarias, en la naturaleza. En cambio, para el individualismo el origen es un hipotético estado de naturaleza en el cual los hombres se encuentran aislados o forman sociedades elementales, pero no civiles. El paso del estado de naturaleza a la sociedad civil es resultado de un acuerdo, de uno o varios pactos entre individuos que deciden dejar su estado natural y formar una sociedad civil. El paso de una a otra forma no es natural, sino convencional, de común acuerdo, por lo tanto la sociedad que crean es un artificio. La institución de la sociedad civil no es la continuación del estado de naturaleza, sino su antítesis. Una antítesis radical como en Hobbes y Rousseau o bien, como superación de los defectos del estado de naturaleza como en Locke y Kant. Lo común a todos es que entre estado de naturaleza y estado civil

no hay fases intermedias. Para el organicismo la referencia es la ciudad, la *polis*, para el individualismo la referencia es el Estado moderno. Y el fundamento está en el común acuerdo, es decir el consenso.

Ambos modelos parten de metáforas distintas para explicar el orden político. El organicismo parte de “una metáfora organicista y teleológica que configura a las sociedades en organismos cuyo orden y sentido se encuentra vinculado con el orden y sentido globales del cosmos, de la naturaleza en su conjunto” (Salazar, 1990: 43). Lo anterior supone que el orden político puede ser explicado o identificado como un organismo vivo en el que cada una de las partes tiene sentido sólo en relación con el todo, es decir, la mano sólo es tal en relación con el cuerpo. La *polis* es vista como un cuerpo en grande, compuesto por órganos que actúan, no con independencia, sino en función del cuerpo, por ello mismo, en una relación de dependencia del todo y a su vez distribuidos jerárquicamente para cumplir un papel dentro del todo. Esta manera de entender la *polis* determina la primacía del todo (la política) frente a otras esferas privadas (la economía). El organicismo reconoce que la *polis* tiene un origen natural. De lo cual se concluye que sólo los que son parte constitutiva del organismo (*polis*) poseen un lugar dentro del mismo (como ciudadanos), los que no, o son bestias o dioses pero no miembros del organismo. Y el principio de legitimidad de la *polis* está en la naturaleza de las cosas, en causas necesarias y por tanto naturales.

La metáfora del individualismo es la de un cuerpo constituido por muchos hombres, es decir, el orden político se considera como un conjunto de hombres que en condiciones de libertad y de igualdad, que por voluntad y como resultado de su actividad y de las relaciones que establecen entre ellos crean el Estado. Por tanto, el orden civil es una creación artificial, una maquina construida a la que deciden libremente someterse para proteger y garantizar sus derechos. Por lo tanto, el principio de legitimidad del orden civil

se funda en el consenso. Es un orden civil que le reconoce al individuo sus intereses, sus necesidades, y su propiedad, es un orden que le reconoce un espacio de autonomía.

Desde una perspectiva antropológica, el hombre para el organicismo es un animal político o social por naturaleza. El hombre sólo es tal como miembro de una comunidad política, desde su nacimiento está inmerso en formas comunitarias como la familia, la casa, la aldea y la polis. Son las necesidades naturales del hombre lo que lo llevan a integrarse en formas comunitarias: la procreación, la satisfacción de las necesidades de la vida, la satisfacción de las necesidades no cotidianas de la vida y vivir bien. Así, está en la naturaleza del hombre ser parte de una comunidad política porque sólo en ella puede cumplir su fin, vivir bien: una vida que permite el desarrollo de las excelencias humanas, en otras palabras, una vida virtuosa. En tanto que los individuos viven desde su nacimiento en formas comunitarias naturales como la familia, su lugar en esas formas pre-políticas no es en condiciones de igualdad y libertad, sino por el contrario, se trata de relaciones fundamentalmente jerárquicas en las que unos mandan y los demás obedecen, en las que unos son amos y otros esclavos. El hombre sólo es tal como miembro de una comunidad política porque fuera de ella sólo se vive como animal o como dios.

Para el individualismo los impulsos naturales del hombre, sus pasiones, sus intereses, el egoísmo lo ponen en una situación de conflicto con sus semejantes. Su naturaleza lo pone en una situación de guerra de todos contra todos, una situación en la que siempre está latente la posibilidad de guerra, de perder la vida, las posesiones, esto es de morir violenta y prematuramente. Por lo tanto, el hombre debe ir en contra de la naturaleza, debe dominarla y someterla para formar una sociedad artificial en la que pueda vivir seguro, en la que tenga garantía de su vida, su libertad y sus posesiones. En el estado de naturaleza, la sociedad pre-política el individuo posee libertad e igualdad natural, es una sociedad natural de libres e iguales. El individuo vale por sí mismo independientemente de la familia, de su nombre y de cualquier adscripción comunitaria; vale por el hecho de ser

persona y cada individuo es autónomo respecto de los demás, posee igual dignidad y por tanto es una persona moral (individualismo ético). En este sentido, el orden civil que instituye es una sociedad de hombres libres e iguales.

El organicismo establece la prioridad lógica y axiológica del todo sobre las partes. En este modelo las distintas comunidades están ordenadas jerárquicamente en virtud de un fin natural. Cada una de las partes que conforman el todo debe cumplir una función específica y esa función está determinada por el todo. La comunidad más perfecta, la *polis*, tiene mayor valor por oposición a las comunidades inferiores, en razón del número de fines que satisface, por ello es anterior lógicamente hablando, que las primeras comunidades; es un espacio (público) en el que se alcanza el mayor de los fines, por oposición al espacio (privado) de las comunidades inferiores que alcanzan fines parciales y limitados. Por ello, el todo es anterior lógicamente y más importante que las partes.

El individualismo establece una prioridad lógica y axiológica de las partes sobre el todo. Primero, reconoce que el punto de partida para la comprensión del orden civil son los individuos en estado de naturaleza. En esa situación natural originaria, para Locke y Kant antes de que formen una sociedad política, el individuo posee derechos naturales, irrenunciables e imprescriptibles; crea por común acuerdo el orden civil, que tiene sentido sólo si asegura su vida, su libertad y su propiedad, es decir sus derechos. Por tanto, es primero el individuo y luego el orden civil.

El organicismo establece la prioridad de los deberes sobre los derechos. El derecho a participar en los asuntos políticos, es decir, ser ciudadano, va precedido de una larga fila de deberes, de varias pruebas y de un proceso de educación, sólo después, en diferente grado y medida, se pueden tener ciertos derechos. Además, todos los derechos, incluido el de participación política queda restringido, estrictamente a la pertenencia a la comunidad. El modelo organicista es el modelo de una comunidad política, estructurada jerárquicamente en la que cada miembro tiene una función natural dentro de esa comunidad. En este

sentido, el todo determina las cargas, deberes, y derechos del individuo en función del fin de la comunidad; así el fin de los individuos queda determinado y subordinado naturalmente por el fin de la comunidad.

El individualismo establece la primacía de los derechos sobre los deberes. El individuo antes de que se integre al Estado ya posee derechos naturales, por el sólo hecho de ser persona y como miembro de un orden civil adquiere los derechos de participación política. El modelo individualista es el modelo de una sociedad civil, en el que como toda sociedad se instituye de común acuerdo por individuos libres e iguales, con el fin de asegurar sus derechos para que cada quien puede perseguir sus propios fines. El fin del orden civil lo determinan los miembros de la sociedad.

Derechos y deberes son dos caras de la misma moneda. Son dos nociones que “pertenecen al lenguaje prescriptivo, y en cuanto tales suponen la existencia de una norma o regla de conducta que en el momento en que atribuye a un sujeto la facultad de hacer o de no hacer algo impone a quien sea abstenerse de toda acción que pueda en cualquier forma impedir el ejercicio de tal facultad” (Bobbio, 2000: 11-12). Para el organicismo la primera cara de la moneda está representada por lo deberes y el reverso son los derechos. Para el individualismo la primera cara de la moneda está representada por los derechos y el reverso por los deberes. Toda la teoría del buen ciudadano de Cicerón puede verse como una gramática de las obligaciones para servir a la patria. Por el contrario, una característica fundamental del modelo individualista es el tránsito de la prioridad de los deberes de los súbditos a la prioridad de los derechos del ciudadano frente al Estado.

El fin del orden político es igualmente diferente. Desde el punto de vista del organicismo el poder desciende desde lo alto hacia lo bajo, desde la cabeza del cuerpo hasta cada uno de los miembros. La perspectiva organicista es el punto de vista de los gobernantes que tiene como fin alcanzar la unidad del Estado, al igual que un cuerpo el gobernante debe curar las enfermedades del estado. “La enfermedad mortal del cuerpo

político es la discordia, el surgimiento de facciones que desgarran al Estado y lo conducen a la muerte” (Bobbio, 1983: 7). Para el individualismo el flujo del poder asciende desde abajo hasta arriba. Es el punto de vista de los gobernados, que tienen como finalidad “alcanzar la búsqueda del desarrollo más libre de condicionamientos externos de las partes singulares, cuyo contraste es necesario para el progreso material y moral de la sociedad en su conjunto” (Bobbio, 1983: 7). Cabe agregar que para el organicismo, la actividad por excelencia a la que debían dedicarse los hombres libres era la política y, de hecho, las otras esferas privadas, como la economía estaban al servicio, o en plena subordinación de la política. Con Locke, por ejemplo, lo que tenemos es que el poder político (lo público) se constituye para garantizar los derechos individuales: la vida, la libertad y la propiedad (lo privado). Lo que establece Locke es un cambio en la primacía de las esferas, por primera vez en la historia del pensamiento político es lo privado y no lo público, lo que fundamenta el orden civil.

Por lo que respecta al problema de la justicia, ambos modelos son totalmente opuestos. Para el organicismo la definición de justicia más apropiada es la platónica, según la cual es justo que cada parte de las que forman la República cumpla con lo que le es propio, es decir, desarrolle la función que le ha sido asignada para la armonía del todo. Que los jornaleros sean jornaleros, que los guardianes sean guardianes y que los gobernantes sean gobernantes. Justo es que cada clase cumpla con el papel y las obligaciones que les corresponden. La justicia se presenta como un conjunto de obligaciones. En el modelo individualista el problema de la justicia ya no se presenta bajo el aspecto de un deber actuar de cierto modo para alcanzar el bien común, sino de un derecho del individuo a ser tratado por el orden civil de manera equitativa para la realización de fines individuales, el primero entre todos el de la felicidad o el plan de vida que cada uno desee.

El modelo individualista, que tiene su origen y desarrollo con los iusnaturalistas modernos, invierte la relación política, al postular que en la formación del Estado moderno, los individuos nacen con libertades y con el derecho de exigir su respeto, contra y frente a quien pretenda limitar y abrogar esos derechos. En este cambio de perspectiva teórica, el poder constituido, como resultado del contrato, tiene su fundamento en el consenso y como obligación garantizar esos derechos. Si el poder que fue constituido no se ocupara de ello, los ciudadanos tienen, no sólo el derecho, sino el deber de desconocer ese poder o de exigir su concordancia con leyes de la libertad. De esta manera, por primera vez en la historia del pensamiento político el poder nace con obligaciones y los individuos con derechos. Lo característico de este modelo es que pone primero al individuo, lógicamente y axiológicamente, y sólo después al Estado. El individualismo como lo describe Bobbio “se puede definir como la doctrina de acuerdo con la cual existen leyes, que no han sido puestas por la voluntad humana y en cuanto tales son anteriores a la formación de cualquier grupo social, reconocibles mediante la búsqueda racional, de las que derivan, como de toda ley moral o jurídica, derechos y deberes que son, por el hecho de derivar de una ley natural, derechos y deberes naturales” (Bobbio, 2000: 12).

El modelo individualista sentó las bases para trastocar la concepción política dominante, la concepción organicista. Puso primero al individuo y después la sociedad política. Una sociedad que no es resultado de causas naturales, que existe con independencia de la voluntad de los individuos, sino un cuerpo artificial, creado por los individuos para la satisfacción de sus intereses y necesidades y el más amplio ejercicio de sus derechos. Ya no la naturaleza en tanto cosmos y orden armonioso de lo que debe de ser, sino la naturaleza del hombre, conflictiva, egoísta como señalara Hobbes. Ya no la naturaleza como lo racional, sino como lo caótico que los individuos deben dominar y transformar para su propio beneficio. Ya no la voluntad divina sino la voluntad de los individuos. Ya no la tradición y la fuerza de las costumbres, sino el proyecto común

sustentado en un consenso como fundamento de la sociedad civil. Ya no los deberes primero, sino los derechos.

El modelo individualista posibilitó el nacimiento y desarrollo del Estado liberal, primero y democrático después. Formas de Estado que se opondrán abiertamente a las formas absolutistas, paternalistas y despóticas del ejercicio del poder. Por ello mismo, constituye un modelo teórico de pensamiento que sentó las bases de la Filosofía política moderna poniendo el acento en el reconocimiento de los derechos para dejar atrás una época y constituir una nueva, lo que Bobbio denominaría con gran acierto: *el tiempo de los derechos*. Un tiempo en el que para pensar el orden político se pone primero al individuo, lógicamente y axiológicamente y sólo después al Estado

El modelo individualista abrió un camino para reconocer al individuo como sujeto de derechos dentro y fuera de los Estados. Es decir, preparó las condiciones para que se produjeran las consecuentes ampliaciones de derechos: del ámbito de los derechos del hombre abstracto al hombre concreto reconocido en sus múltiples papeles. Abrió el camino para exigir su reconocimiento más allá de las esferas estatales hasta colocarse en ese ámbito que estaba reservado a los Estados: el ámbito internacional. Un indicio de esta última aseveración es que el individualismo al atribuir derechos a las personas en tanto tales, no en tanto miembros de colectividades, permite plantear el reconocimiento de los derechos del hombre y del ciudadano dentro de un Estado, permite pensar la posibilidad de plantear el reconocimiento de los derechos a clases históricamente excluidas. Permite pensar en la universalización de los derechos más allá de las fronteras estatales para colocarse en el ámbito internacional.

Pienso que la clarificación de ambos modelos puede mostrar las distintas relaciones que se pueden establecer entre individuos y comunidad, o derechos y deberes, criterios de inclusión o de exclusión, criterios de diferenciación, cargas y expectativas: todos estos problemas contenidos en la noción de ciudadanía. Pero además puede mostrarnos que las

dos concepciones de ciudadanía que se derivan de ambos modelos son excluyentes: aquella que vincula y, por lo tanto, condiciona los derechos a la pertenencia de una determinada comunidad (organicista); y aquella que invierte la relación entre individuo y comunidad, atribuyendo derechos independientemente de la pertenencia de la comunidad (individualismo), y que condiciona y determina a la comunidad.

Lo anterior es importante porque con el modelo individualista no sólo cambio la manera de ver las relaciones políticas, sino cambio el lenguaje. La edad de los derechos trajo consigo el lenguaje de los derechos. Esto es importante señalarlo porque la idea de ciudadanía en el mundo moderno estará ligada, al igual que en el mundo antiguo (Platón, Aristóteles y Cicerón), fundamentalmente con la participación política, pero con la diferencia de que antes que un deber, la participación política es un derecho. Pero más aún la ciudadanía estará vincula a un tipo particular de derechos, los derechos políticos. Esta idea queda de alguna manera reflejada en la mayoría de las constituciones democráticas modernas. Pero se puede ver claramente con el nacimiento positivo de los derechos del hombre que, en las declaraciones francesa y norteamericana, distinguen estrictamente, entre los derechos del hombre de los derechos del ciudadano. Por ejemplo, la declaración francesa de 1789, señala en el primer artículo que “los hombres, no los ciudadanos, nacen libres e iguales en derechos” y en el artículo seis reconoce una clase de derechos, los políticos, al individuo en tanto ciudadano. Aún cuando el modelo individualista ha ganado terreno y ahora incluso la mayoría de las demandas de justicia que se plantean lo hacen en términos de derechos, no quiere decir que el modelo organicista no se presente. Por supuesto que sí. De hecho, hoy en día muchos de los debates que tienen que ver con las relaciones entre el ciudadano y el Estado, es decir la ciudadanía recuperan el modelo organicista para dar respuestas a sus planteamientos (comunitaristas, multiculturalistas y neorepublicanismos). Por ello, es importante explicar

las características, las implicaciones, los problemas y las limitaciones de este nuevo lenguaje.

Pero el individualismo tiene su lado oscuro, en tanto límites al poder estatal, el liberalismo supone una esfera de protección de lo privado y protege al mercado. Las teorías de la elección racional también se sustentan en premisas individualistas.

Segunda Parte

Capítulo III

El tiempo de los derechos

Introducción

El tiempo por el que estaría caracterizada la época moderna es el de los derechos. Una época que va del nacimiento del Estado absoluto al Estado liberal, hasta llegar al Estado social, constitucional, democrático y de derecho. Una época caracterizada por el nacimiento y desarrollo de una nueva manera de pensar el orden social que antepone al individuo lógica y axiológicamente al Estado. Una época que dio origen a la concepción moderna de los derechos del hombre. Me interesa plantear al respecto algunas consideraciones sobre los derechos; a) el problema de la fundamentación o de la garantías; b) cuáles son los derechos fundamentales y cuantas clasificaciones se pueden hacer, me interesa destacar la distinción entre derechos de personalidad y derechos de ciudadanía.

1. De los fundamentos a las garantías

Como he señalado ya en el segundo capítulo, la escuela del derecho natural puede caracterizarse por tratar de fundamentar racionalmente el derecho y los derechos en el individuo. Como es sabido, para el iusnaturalismo es posible concebir derechos independientemente de la existencia de un orden político que los reconozca como parte de una norma. Por su parte la escuela positivista, estima precisamente lo contrario, que en el único sentido en que se puede hablar de derecho y derechos es en tanto normas contenidas en un ordenamiento jurídico.

Esta discusión, por supuesto no ha terminado, sin embargo me gustaría partir de una posición sugerida por el profesor Norberto Bobbio. La manera en que Bobbio aborda el problema de los derechos me parece importante, precisamente porque con gran acierto y

anticipación planteaba y profundizaba lo que sería el reto a vencer de todas las democracias modernas: la garantía de los derechos del hombre. En 1964 en un congreso sobre el fundamento de los derechos del hombre, Bobbio presentaba un ensayo que tituló "*L'eta dei deritti*", en el cual respondía no sólo al problema de la legitimidad, sino también al de la eficacia práctica acerca de la investigación de un fundamento absoluto sobre los derechos. En otro ensayo que lleva por título "*Presente e avvenire dei diritt del'uomo*", presentado en una conferencia en Turín en 1967 en un congreso nacional sobre derechos humanos, trazaba las distintas fases de la historia de los derechos humanos, desde su proclamación hasta su positivización (en el interior de los Estados hasta su reconocimiento en el sistema internacional). Ambos ensayos pueden verse como un esfuerzo por plantear desde una mirada realista los retos y las dificultades sobre la protección de los derechos.

En primer lugar, Bobbio reconoce que con el nacimiento y desarrollo del Estado moderno la relación entre ciudadanos y Estado fue profundamente trastocada. El tránsito de *la prioridad de los deberes de los súbditos a la prioridad de los derechos del ciudadano* sería el mayor símbolo de la modernidad. El cambio de perspectiva en las relaciones políticas, (no desde el punto de vista del soberano, sino principalmente desde el punto de vista del ciudadano, y en correspondencia con la afirmación de la teoría individualista de la sociedad), producirían una ampliación y extensión de los derechos sin precedentes en la historia de la humanidad. Este desarrollo de los derechos puede verse como un largo recorrido, que va de los derechos del hombre en un sentido abstracto (la concepción iusnaturalista) al reconocimiento y protección de los derechos del ciudadano de los estados hasta al reconocimiento de los derechos del ciudadano del mundo.

Desde una posición realista Bobbio afirmaba que no deberíamos perder de vista los retos que tenemos enfrente, que los derechos por muy fundamentales que sean, siempre son derechos históricos, es decir, nacen en determinados momentos, no todos al mismo tiempo, ni en todos lados y tampoco de una vez y para siempre. El reconocimiento y

garantía de los derechos es una lucha frente a situaciones de opresión y de desigualdad que se hacen irresistibles frente a viejos privilegios. Su reconocimiento está signado por una serie de luchas por la defensa de nuevas libertades frente a viejos poderes: “[n]acen cuando deben o pueden nacer”.

Por ello, sin perder de vista la historia de los derechos, su naturaleza y la complejidad del mismo derecho, hay que abordar el tema de la eficacia, es decir el de la garantía que es un problema distinto al de la fundamentación. Es necesario señalar que el problema de la fundamentación es un problema filosófico importante, y tiene sus propias dificultades. Por ejemplo, al plantear el problema del fundamento de un derecho es necesario tomar en cuenta dos cosas: a) si se trata de un problema de derecho positivo, que se plantea en el caso de un derecho que ya se tiene y que consiste en la búsqueda dentro del ordenamiento jurídico de la norma válida que lo reconozca, hoy diríamos de las técnicas de garantía para hacerlo justiciable; b) si se trata de un problema filosófico que se plantea en el caso de un derecho que se quisiera tener, y que consiste en encontrar la justificación para promover las normas válidas para su reconocimiento. En este sentido, dado que los derechos humanos son cosas deseables y, puesto que no han sido reconocidos todos en todas partes en la misma medida, encontrar un fundamento, es decir, dar buenas razones para justificarlos, es un medio adecuado para obtener su reconocimiento. Pero este es un problema distinto al de garantizarlos.

Por ello, Bobbio insistía en que hablar del fundamento absoluto es una ilusión, es decir, “la ilusión de que a fuerza de acumular y discutir razones y argumentos, terminará por encontrar las razones y el argumento irresistible que nadie podrá negarse a aceptar” (Bobbio, 1990: 6) En este sentido, estoy totalmente de acuerdo con Bobbio, aún cuando se pudiera encontrar el fundamento último sobre los derechos, el fundamento que nadie pueda resistir, el problema de la garantía de los derechos seguiría sin resolverse. Cuáles son las dificultades sobre el fundamento absoluto de los derechos. Al respecto, se pueden

plantear cuatro dificultades con las que se enfrenta cualquiera que intente ofrecer una fundamentación absoluta de los derechos.

La primera responde a la definición del concepto de derechos humanos. El problema reside en que muchas definiciones son vagas y tautológicas, porque generalmente las definiciones que se tienen siempre añaden en los contenidos términos de valor, por ejemplo “[d]erechos humanos son aquellos que reconocen al hombre en tanto hombre” (Bobbio, 1990: 8); o “[d]erechos humanos son aquellos que pertenecen, o deberían pertenecer, a todos los hombres, o de los cuales ningún hombre puede ser despojado” (Bobbio, 1990: 8); o “[d]erechos del hombre son aquellos cuyo reconocimiento es condición necesaria para el perfeccionamiento de la persona humana o bien para el desarrollo de la civilización, etcétera, etcétera” (Bobbio, 1990: 8). El problema con las definiciones que apelan a valores es que los valores se interpretan de diverso modo, según la ideología que asuma el intérprete y es común incurrir en contradicciones desde la enunciación verbal a la aplicación. Frente al problema de la falta de precisión sobre la noción de derechos, entonces cómo plantear el problema del fundamento sea este absoluto o relativo.

La segunda dificultad, cuestiona el hecho de que al ser los derechos históricamente relativos, cómo dar un fundamento absoluto que valga para todos. Históricamente, la lista de los derechos se ha ampliado a partir de distintas circunstancias: a raíz de cambios históricos, de las necesidades y de los intereses, de las clases en el poder, de los medios disponibles para su realización, de las transformaciones técnicas, lo único que prueba es que no existen derechos fundamentales por su propia naturaleza. Lo que aparece como fundamental en un momento y lugar determinado, no es fundamental en otro momento y lugar distinto.

La tercera dificultad tiene que ver con la heterogeneidad de los derechos, esto es, que las razones que valen para defender unos no valen para otros: hay derechos que valen en toda situación y para todos los hombres indistintamente, mientras que otros sólo

valen en algunas situaciones y con referencia a ciertos sujetos, imponiendo así una elección; y también hay derechos sujetos a ciertas restricciones. La cuarta y última dificultad tiene que ver con la existencia de derechos conflictivos, cuyo desarrollo no puede darse de manera paralela con otros derechos, es el caso de los derechos de libertad y los derechos sociales, la realización íntegra de los primeros impide la de los segundos. Los primeros consisten en libertades, los segundos en poderes.

Dos derechos contradictorios no pueden tener ambos el mismo fundamento absoluto, al menos no un fundamento que convierta a ambos al mismo tiempo en irrefutables e irresistibles. Esto último lleva a afirmar a Bobbio que el fundamento absoluto no sólo es una ilusión, sino que algunas veces también un pretexto para defender posiciones conservadoras.

En este sentido es pertinente preguntarse si se pueden justificar estos valores últimos. Bobbio presenta tres modos de justificarlos, de los que rechaza los dos primeros: primero, los derechos se pueden deducir de un dato objetivo constante; por ejemplo, la naturaleza humana, pero el problema de la naturaleza humana es que es todo menos constante e inmodificable y ha servido para justificar sistemas de valores opuestos entre sí ¿cuál es el derecho natural del hombre según su naturaleza? ¿El derecho del más fuerte, como quería Spinoza, o el derecho a la libertad, como quería Kant? (Bobbio, 1990: 19); en segundo lugar, los valores se pueden considerar verdaderos por ser evidentes de suyo, pero contra esta forma de justificación la historia es contundente, ya que lo que fue considerado evidente por algunos en un momento dado ya no se considera evidente en otro momento. “Que la propiedad es sagrada e inviolable debió parecer probablemente como evidente a los autores de la Declaración del 89. Hoy, en cambio, ha desaparecido totalmente cualquier alusión al derecho de propiedad como derecho humano en los documentos más recientes de las Naciones Unidas” (Bobbio, 1990: 19). En tercer lugar, un valor se justifica si es generalmente aceptado, en este caso el fundamento es el consenso

universal del género humano. O en todo caso cuando la mayoría de los gobiernos existentes proclamaron de común acuerdo una Declaración universal de los derechos del hombre, este documento se convirtió –afirma Bobbio- en la mayor prueba histórica del consenso sobre un determinado sistema de valores. Con la Declaración un sistema de valores es universal no en principio sino de hecho, y sólo después de la declaración se puede tener certidumbre histórica de que la humanidad, toda la humanidad, comparte algunos valores comunes.

Lo anterior, de acuerdo con Bobbio nos muestra por qué el problema del fundamento perdió gran parte de su interés, es decir el problema actual no es tanto filosófico, sino político: es necesario buscar la protección y garantía efectiva de los derechos porque no es suficiente con su proclamación.

No obstante, que estoy de acuerdo con el planteamiento de Bobbio, es posible en la misma teoría del garantismo algunas respuestas a las dificultades que él hacía evidentes. Primero, respecto de un fundamento absoluto para todos los derechos es como dice Bobbio una ilusión, sin embargo, es posible plantear una fundamentación formal que determine cuáles son los criterios para definir a los derechos como fundamentales. En este sentido, me parece importante destacar la propuesta de Luigi Ferrajoli. Él considera que:

“son <derechos fundamentales> todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a <todos> los seres humanos en cuanto dotados del *status* de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar; entendiendo por <derecho subjetivo> cualquier expectativa positiva (de prestaciones) o negativa (de no sufrir lesiones) adscrita a un sujeto por una norma jurídica; y por <*status*> la condición de un sujeto, prevista asimismo por una norma jurídica positiva, como presupuesto de su idoneidad para ser titular de situaciones jurídicas y/o autor de los actos que son ejercicio de éstas” (Ferrajoli, Derechos y garantías 2002: 37).

De acuerdo con lo anterior son derechos fundamentales, los derechos adscritos por un ordenamiento jurídico a todas las personas físicas en cuanto tales, en cuanto ciudadanos o en cuanto capaces de obrar. La previsión de tales derechos por parte del derecho positivo de un determinado ordenamiento es, en suma, condición de su existencia o vigencia *en aquel* ordenamiento, pero no incide en el significado del concepto de derechos fundamentales. En primer lugar, la definición resuelve la primera dificultad que Bobbio planteaba. Es una definición precisa que permite, no decir cuáles son los derechos fundamentales, sino que establece cuáles son las condiciones que debe cumplir una expectativa positiva o negativa para ser considerada como derecho fundamental. Por tanto no es una definición tautológica.

En segundo lugar, responde a la segunda dificultad hecha por Bobbio. Es decir, la definición es perfectamente válida independientemente de que los derechos sean históricamente relativos. Para la definición no es relevante la cronología histórica de los distintos derechos. Se incluyen perfectamente los primeros y los que puedan venir posteriormente. Además, “prescinde de la naturaleza de los intereses y de las necesidades tutelados mediante su reconocimiento como derechos fundamentales, y se basa únicamente en el carácter universal de su imputación” (Ferrajoli, *Derechos y garantías* 2002: 37). En este sentido, no importa que en algún momento de la historia del surgimiento de los derechos alguno pareciera más fundamental que otro, porque el carácter de fundamental se obtiene por cuestiones relativas a los titulares y al carácter universal, como dice Ferrajoli, en el sentido lógico y avalorativo de la cuantificación universal de la clase de los sujetos que son titulares de los mismos. La definición reconoce a estas clases de sujetos identificadas “por los *status* determinados por la identidad de <persona> y/o de <ciudadano> y/o <capaz de obrar> que, como sabemos, en la historia han sido objeto de las más variadas limitaciones y discriminaciones. <Personalidad>, <ciudadanía> y <capacidad de obrar>, en cuanto condiciones de la igual titularidad de todos los (diversos

tipos) de derechos fundamentales, son consecuentemente los parámetros tanto de la igualdad como de la desigualdad en derechos fundamentales” (Ferrajoli, 2002: 39).

La tercera dificultad, respecto de la heterogeneidad de los derechos, es una premisa que está implícita en la definición al reconocer que son expectativas positivas o negativas atribuidas a diferentes personas en función de su estatus: persona, ciudadano y capacidad de obrar. De hecho, la definición toma tan en cuenta la heterogeneidad de los derechos que se pueden establecer clases entre ellos y determinar cuáles son fundamentales y cuáles no. Por ejemplo, al reconocer estos tres status se elimina la posibilidad de que estos presupuestos sean restringidos como en el pasado, por criterio como el sexo, el nacimiento, el censo, la instrucción y la nacionalidad que excluía del disfrute de derechos a la mayor parte de las personas, esta progresión se ha ido ampliando aunque todavía no se llegue a una extensión universal. Hoy la ciudadanía y la capacidad de obrar han quedado como las únicas diferencias de status que aún delimitan la igualdad de las personas humanas. De acuerdo con Ferrajoli, ciudadanía y personalidad pueden ser asumidas como dos parámetros –el primero superable y el segundo insuperable- sobre los que se pueden fundar dos grandes divisiones dentro de los derechos fundamentales: entre derechos de personalidad y derechos de ciudadanía, que corresponden, respectivamente, a todos o sólo a los ciudadanos y la existente entre derechos primarios (o sustanciales) y derechos secundarios (instrumentales o de autonomía), que corresponden, respectivamente a todos o sólo a las personas con capacidad de obrar. Cruzando esta distinción se obtienen cuatro clases de derechos: los derechos humanos (que son derechos primarios que corresponden a todos los seres humanos), los derechos públicos (que son los derechos primarios reconocidos sólo a los ciudadanos), los derechos civiles (que son los derechos secundarios adscritos a todas las personas humanas capaces de obrar), y los derechos políticos (que son los derechos secundarios reservados únicamente a los ciudadanos con capacidad de obrar).

La cuarta dificultad es el carácter conflictivo de los derechos, que según Bobbio al pertenecer algunos derechos a situaciones jurídicas distintas (como los derechos de libertad y los derechos sociales) cómo puede un mismo fundamento valer para ambas. Frente a este problema la definición de Ferrajoli lo que establece es la distinción entre derechos fundamentales y derechos que no son fundamentales como los derechos patrimoniales. Así mismo, ayuda a despejar muchas dudas respecto de algunas clasificaciones sobre los derechos como la clasificación que distingue entre derechos civiles, políticos y sociales. Y que asocia a los derechos civiles tres tipos de derechos distintos: derechos de libertad, derechos de autonomía privada y el derecho de propiedad. Los primeros son fundamentales, atribuidos a las personas, los segundos son fundamentales atribuidos a las personas con capacidad de obrar y los terceros atribuidos a las personas con capacidad de obrar, salvo que no son universales, son derechos de los que al tener como objeto la propiedad, se pueden alienar, transferir y disponer; el titular lo es con exclusión de todos los demás, por lo tanto no son derechos fundamentales, sino derechos patrimoniales. De acuerdo con la definición lo único que tienen en común estas tres clases de derechos es que ninguno es derecho de ciudadanía. Un análisis que tome en cuenta la naturaleza de los derechos es importante no tanto para buscar cual debe ser el fundamento de cada derecho, sino sobre todo para mostrar que no todos se garantizan de la misma manera. Al respecto resulta importante la diferencia que el garantismo sostiene respecto de la distinción entre los derechos y sus garantías, a partir del punto de vista de la estructura. Si se reconoce que los derechos tienen una estructura distinta, entonces será más sencillo saber cómo garantizarlos, para no confundir o caer en el error de creer que porque se les incluye en una misma categoría, por tanto tienen una misma estructura por lo que se les debe garantizar igual. Por ejemplo, la radical diferencia de estructura entre derechos fundamentales y los derechos patrimoniales que ya señalé: los primeros concernientes a enteras clases de sujetos y los otros a cada uno de sus titulares

con exclusión de todos los demás. La mezcla en una misma categoría de figuras entre sí heterogéneas como los derechos de libertad y el derecho de propiedad, es una operación llevada a cabo por el primer liberalismo que ha condicionado la teoría de los derechos en su totalidad. Es una operación que han realizado muchos autores, suponer que el derecho de propiedad (que se entiende el derecho a ser propietario y a disponer de los propios derechos de propiedad) se puede incluir en una clasificación con las libertades. Por ejemplo, Marshall así lo entiende. Por ello, al analizar la libertad y la propiedad, o bien derechos fundamentales y derechos patrimoniales hay cuatro diferencias estructurales claras que permiten designar situaciones diversas.

La primera diferencia es que “los derechos fundamentales – tanto los derechos de libertad como el derecho a la vida, y los derechos civiles, incluidos los de adquirir y disponer de los bienes objeto de propiedad, del mismo modo que los derechos políticos y sociales- son derechos universales, en el sentido lógico de la cuantificación universal de la clase de sujetos que son sus titulares; mientras los derechos patrimoniales del derecho de propiedad a los demás reales y también los derechos de crédito- son derechos singulares, en el sentido así mismo lógico de que para cada uno de ellos existe un titular determinado (o varios titulares, como en copropiedad) con exclusión de todos los demás. Los derechos fundamentales son universales, inalienables, intransferibles e imprescriptibles, los derechos patrimoniales son adquiribles, cambiables, transferibles y disponibles. Las libertades no se cambian ni se acumulan. Que los derechos fundamentales son indisponibles quiere decir que están sustraídos tanto de las decisiones de la política como al mercado. Por tanto los derechos fundamentales son un límite no sólo a los poderes públicos sino a la autonomía de sus titulares.

Otra dificultad que ayuda a despejar es la de confundir los derechos con sus garantías. Es común que algunos autores confundan ambas situaciones. Por ejemplo, hay quien supone que los derechos sociales no son propiamente derechos porque no están

garantizados. Esto supone que los derechos sociales no son más que meras aspiraciones programáticas, resultado de luchas laborales; la muestra está en que son, a lo sumo derechos de papel, es decir, derechos reconocidos en una constitución, pero que no son, ni pueden ser garantizados. Lo anterior, lleva algunos autores a afirmar que son derechos inexistentes, por lo que hay que sacarlos del conjunto de los derechos. (Gustini, Zolo, Barbalet). Sin embargo, es claro que si se reducen los derechos a sus garantías “resultarán descalificadas en el plano jurídico las dos más importantes conquistas del constitucionalismo de este siglo, es decir, la internacionalización de los derechos fundamentales y la constitucionalización de los derechos sociales, reducidas una y otra, en defecto de las adecuadas garantías, a simples declamaciones retóricas o, a lo sumo, a vagos programas políticos jurídicamente irrelevantes. Bastaría esto para desaconsejar la identificación y justificar la distinción entre *derechos* y *garantías* en el plano teórico. Las definiciones teóricas son definiciones estipulativas, cuya aceptación depende de su aptitud para satisfacer las finalidades explicativas y operativas que con ellas se persiguen” (Ferrajoli, 2002: 59).

Por ello, es fundamental reconocer la estructura de los derechos porque la manera en que se garantizan unos y otros es distinta. No se puede suponer un derecho como inexistente porque existe una laguna de garantía, por el contrario es un deber de colmar esa garantía.

El problema de las garantías nos exige pensar en la propia naturaleza de la comunidad internacional. “Las garantías de los derechos del hombre en el sistema internacional se frenan, salvo algunas tímidas excepciones, en las puertas del poder soberano de los Estados particulares, en virtud del principio de no intervención” (Ferrajoli, 2002: 59). La protección jurídica se caracteriza por utilizar como forma de control social el poder, entendido como poder coactivo, que puede llegar a utilizar la violencia si es necesario. Mientras no exista una jurisdicción internacional con poderes efectivos para

imponerse sobre las jurisdicciones nacionales, no se pasará de la garantía dentro del Estado a la garantía contra o frente al Estado. Bobbio se pregunta ¿qué poder puede garantizar un derecho contra su violación por parte del mismo poder que debería garantizarlo? Sólo un poder superior: en tanto que el poder coactivo que debe garantizar los derechos fundamentales es el Estado nacional, sólo un poder supranacional podría garantizar efectivamente los derechos del hombre de su violación por parte de los mismos Estados. Pero este poder supranacional está en el estado actual, dice Bobbio está ausente. Lo único que por el momento puede contribuir a que los acuerdos internacionales sean observados y tengan, un vigor efectivo en las relaciones entre los Estados, es el interés que cada uno de ellos tiene de respetarlos por temor a la reacción que los Estados que comparten el acuerdo podrían poner en práctica.

El problema que aquí se abre es el de la democracia internacional que Bobbio plantea con una interrogante ¿Existe una posibilidad teórica de concebir algo como una Constitución internacional o supranacional completa, es decir, capaz de instituir esos poderes que serían la garantía efectiva de los poderes proclamados internacionalmente? Bobbio invita a considerar la posibilidad de la extensión del modelo hobbesiano-contractualista, pasando del nivel de los individuos al de los Estados, configurando así la hipótesis de un verdadero pacto político internacional. Por otro lado, en el desarrollo de esta hipótesis, encuentra la perspectiva kantiana que, a través de un intento imperfecto de una extensión del mismo modelo, tenía como objetivo el de la paz perpetua. Ello significa que la perspectiva teórica de la democratización del sistema internacional responde al doble objetivo de la protección final, en el nivel máximo, de los derechos del hombre y de la paz, lo cual equivale a decir que derechos del hombre y paz coinciden idealmente como resultado de un hipotético, y por ahora ideal proceso de democratización internacional. En el mismo sentido, Ferrajoli apunta que el reto para las fuerzas democráticas y para toda la cultura jurídica y política, sobre la base de un constitucionalismo mundial ya formalmente

instaurado con las convenciones universales, pero todavía privado de garantías, es el de construir un ordenamiento que reconozca a todos los hombres y mujeres del mundo -en cuanto personas, no como ciudadanos-, todos los derechos fundamentales. Bobbio estuvo consciente de que esta tarea era difícil, más no imposible. Difícil porque desafortunadamente no todo lo que es deseable y merecedor de ser perseguido es realizable. Para la realización de los derechos del hombre a menudo son precisas condiciones objetivas que no dependen de la buena voluntad de quienes los proclaman ni de la buena disposición de quienes presiden los medios para protegerlos. En el caso de los países en vías de desarrollo el problema es el de encontrarse en condiciones económicas, que no les permiten, a pesar de los programas ideales, desarrollar la protección de la mayor parte de los derechos sociales. En el caso del derecho al trabajo, no basta con que este proclamado y bien fundamentado para que sea garantizado. “El problema de su ejercicio – a firma Bobbio- no es un problema filosófico ni moral. Pero tampoco es un problema jurídico. Es un problema cuya solución depende de un determinado desarrollo de la sociedad y, como tal, desafía incluso a la constitución más avanzada y pone en crisis incluso al más perfecto mecanismo de garantía jurídica” (Bobbio, 1997: 43). Una mayor protección de los derechos del hombre debe ir acompañada del desarrollo global de la civilización humana. Bobbio considera que el problema de las garantías de los derechos humanos no debe ser un problema aislado, no debe plantearse al margen de los grandes problemas de nuestro tiempo, que son el problema de la guerra y el de la pobreza, “el del absurdo contraste entre el exceso de poder que ha creado las condiciones para una guerra exterminadora y el exceso de impotencia que condena al hambre a grandes masas humanas” (Bobbio, 1997: 43). Solo bajo este contexto podemos acercarnos al problema de los derechos del hombre si se quiere abordar el problema en serio. El hecho de que el debate actual, cada vez más amplio, cada vez más intenso, tan amplio como para haber implicado a todos los pueblos de la tierra, tan intenso como para poder ser incluido en el

orden del día de los foros internacionales, puede ser interpretado según Bobbio, como un signo del progreso moral de la humanidad. Aunque hay indicios de ese progreso moral hay que decir que a veces se ve interrumpido por nuevos poderes salvajes que se ven amenazados y que para su expansión encuentran un límite precisamente en los derechos y en las instituciones que los reconocen y garantizan. Por ello mismo es necesario una teoría que permita comprender y aquilatar las experiencias del pasado y mostrar el papel que pueden jugar los derechos fundamentales no sólo como límites a los poderes, sino como condiciones para una convivencia estable y para el pluralismo no sólo al interior de los estados, sino en la configuración de un orden internacional. En lo que sigue quisiera presentar los retos y los alcances de este nuevo paradigma de los derechos fundamentales.

2. *Derechos de personalidad y de ciudadanía*

La definición propuesta por Ferrajoli también permite aclarar una confusión mucho más arraigada en los debates contemporáneos, a saber asociar todos los derechos al status de ciudadano eliminando o subordinando el status de persona. Este paso lejos de significar una ventaja, supone un retroceso desde el punto de vista de la extensión de los derechos. Si se recuerda, la ciudadanía fundamentalmente está vinculada a la participación política: así la entienden Aristóteles, Cicerón y Kant. De hecho, la *Declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789*, distingue perfectamente dos estatus a los que se asocian distintos derechos: derechos del hombre y del ciudadano. Sin embargo, a partir del célebre ensayo de Thomas Marshall, *Citizenship and Social Class*, se suelen identificar con la ciudadanía tres clases de derechos: los derechos civiles, los derechos políticos y los derechos sociales, todos llamados, indistintamente, derechos de ciudadanía. ¿Por qué este paso? ¿Qué sucedió? “Cuál es la relación que se puede reconocer entre la

teoría contemporánea de los derechos de ciudadanía y la teoría clásica-moderna de los derechos del hombre [...]. ¿La teoría de la ciudadanía y la teoría de los derechos del hombre deben ser consideradas simplemente como dos formas gramaticales distintas que tratan en sustancia la misma problemática? ¿Son dos diccionarios para un mismo contenido conceptual? [...] ¿O bien cada uno de ellos representa una perspectiva particular sobre la problemática?” (Bovero, 2002: 120).

El hecho de que Marshall, desde una perspectiva sociológica, observara que los derechos sólo se garantizan a los ciudadanos de una comunidad política, no contradice la distinción teórica y jurídica que distingue entre los derechos del hombre y del ciudadano. Por ello mismo, el error consiste en suponer que si sólo a los ciudadanos de una comunidad política se les pueden reconocer todos los derechos, por lo tanto todos los derechos *deben ser* derechos de ciudadanía. Ferrajoli ha evidenciado que este paso lógico, injustificado, significa por un lado, subsumir el status de persona en el de ciudadano, porque presupone que la ciudadanía es el presupuesto de todos los derechos, pero por otro lado, significa restaurar un último privilegio de *status*, un residuo del antiguo régimen, que ha terminado por configurar una especie de antiguo régimen en el nivel internacional, sólo los ciudadanos, en tanto pertenecientes a una comunidad política, son sujetos de derechos. De acuerdo con Ferrajoli, este paso parte de una deformación del concepto de ciudadanía, “entendido por Marshall no como un específico *status* subjetivo añadido al de la personalidad, sino como el presupuesto de todos los derechos fundamentales, incluidos los de la persona, a comenzar por los derechos civiles que, en todos los ordenamientos evolucionados y a pesar de su nombre, conciernen a los sujetos no en cuanto ciudadanos sino únicamente en cuanto personas. Así, la ciudadanía viene a ocupar el puesto de la igualdad como categoría básica de la teoría de la justicia y de la democracia” (Ferrajoli, 2002: 55-56). Desde la teoría de la ciudadanía, la ciudadanía representa un uso genérico al que quedan asociados todos los derechos: civiles, políticos y

sociales. Desde la teoría de los derechos del hombre, la ciudadanía es un término específico a la que se relacionan sólo una clase de derechos, los políticos. El problema central de las teorías de la ciudadanía es que “vincula en general a los derechos subjetivos de los individuos a una comunidad política, y además los hace depender de ésta, como si los individuos pudieran tener derechos en general sólo en tanto son ciudadanos entendidos en el sentido (por otro lado ambiguo) de ser miembros de una comunidad” (Bovero, 2002: 121).

“En estas condiciones, la categoría de la ciudadanía corre el riesgo de prestarse a fundar, antes que una categoría de la democracia basada en la expansión de los derechos, una idea regresiva y a la larga ilusoria de la democracia en un solo país, o mejor en nuestros ricos países occidentales, al precio de la no-democracia en el resto del mundo²⁶. Con el resultado de una grave pérdida de calidad de los derechos fundamentales y de nuestro modelo de democracia, cuya credibilidad está plenamente ligada a su proclamado universalismo” (Ferrajoli, 2002: 57).

Esta teoría de la ciudadanía suele tornarse regresiva no sólo por tratar de suponer que la ciudadanía sea el depositario de todos los derechos, sino que al traer elementos propios de las teorías antiguas, llega a plantear que la pertenencia a una comunidad cultural es fundamental para la integración plena, por tanto cualquier nueva exigencia o demanda de justicia planteada en términos de cultura o de identidad se asume como un nuevo derecho de ciudadanía. No quiere decir que las exigencias que provienen de la cultura o de los grupos o minorías culturales no sean justas. Sería un error afirmar tal cosa. Lo que es discutible es que se les trate de pasar como derechos de ciudadanía. No quiere decir que no sean derechos, pero no son derechos atribuidos a los individuos en tanto ciudadanos, sino a individuos en tanto miembros de un grupo, por tanto no pueden ser considerados derechos fundamentales porque son derechos cuyos titulares son los miembros de las minorías con exclusión de todos los demás. Hay una prioridad de los

derechos fundamentales frente a los derechos particulares de grupos o colectivos. Por tanto esta asimilación resulta demasiado confusa. Otro problema es que dados los grandes flujos migratorios la teoría de la ciudadanía lo que afirma implícitamente es que sólo son titulares de derechos los ciudadanos con exclusión de los extranjeros o los migrantes. De acuerdo con Ferrajoli, esta connotación es “confusa en el plano teórico y al mismo tiempo regresiva en el plano político” (Ferrajoli, 2002: 99). Es confusa porque identifica todos los derechos con el status de ciudadanía y esto, por lo menos en la tradición jurídica y política no ha sido así. En la tradición jurídica se reconocen dos status a los que se les asocia derechos distintos: el de persona y el de ciudadano, de los que deriva la personalidad y la ciudadanía, respectivamente. De hecho, son los dos status que hasta la fecha están en la base de las constituciones democráticas. A estos dos status corresponden distintos derechos los derechos de personalidad a todos los individuos en tanto personas y los derechos de ciudadanía en tanto ciudadanos. La pregunta que Ferrajoli se plantea es “qué utilidad podrá tener confundir en una única categoría, sobre la base de una noción genérica y ampliada de ciudadanía, derechos del hombre y derechos del ciudadano” (Ferrajoli, 2002: 99). Porque este problema no es meramente terminológico, (porque de otra manera si sólo una manera distinta de enunciar las mismas cosas bastaría como lo ha señalado Bovero con una traducción de un lenguaje a otro) no se trata de una distinción que no tenga ningún efecto, por el contrario. Primero, porque la distinción entre ciudadano y persona admite valoraciones distintas dependiendo de cómo se valore la ciudadanía: si se usa ciudadanía en un sentido ampliado como categoría al que se le adjudican todos los derechos, entonces tiene una carga valorativa de inclusión, si usa en sentido restringido, enfrentada a la personalidad, tiene una valoración de exclusión. El uso ampliado puede ser un uso importante pero tiene el problema que implica que sólo los ciudadanos podrían ser titulares de derechos con exclusión de los que no son ciudadanos; segundo, la importancia del universalismo de los derechos radica en haber logrado atribuir todos los derechos a las

personas, independientemente de su ciudadanía, reservando sólo los derechos políticos al vínculo con la pertenencia a una asociación política determinada; y tercero, esta idea de los derechos del hombre es la idea precisamente moderna que reconoce los derechos a la persona independientemente de su adscripción comunitaria y de su ciudadanía, es precisamente una concepción individualista y no comunitaria. No son derechos de ciudadanía, sino asociados a los individuos en tanto personas. Pero la mayoría de los discursos de la ciudadanía, la asocian con los derechos. Por tanto es pertinente la pregunta de qué ventaja tiene este uso de la noción de ciudadanía como categoría a la que quedan asociados todos los derechos.

Otro problema más grave es que los teóricos de la ciudadanía prescindan de lo que las constituciones, las declaraciones de derechos y los juristas hacen respecto de los usos de las nociones de ciudadanía y personalidad. Porque hay autores que lo que hacen es plantear toda nueva demanda o exigencia de justicia en términos de derechos de ciudadanía lo que da origen a una connotación ampliada y por tanto distante de la realidad, atribuyéndose facultades legislativas. Pero está el efecto contrario de sociólogos que tienden a restringir o a considerar como inexistentes a derechos que existen en la constitución pero que por el hecho de no estar garantizados por los ordenamientos jurídicos, les conceden a lo suma exigencias justas, pero no derechos. Esto último resulta del problema de confundir los derechos con sus garantías. Es el problema que normalmente enfrentan los derechos sociales

“Es claro que a largo plazo –en el que las interdependencias, los procesos de integración y las presiones migratorias están destinados a aumentar– esta antinomia entre igualdad y ciudadanía, entre el universalismo de los derechos y sus confines estatistas, por su carácter cada vez más insostenible y explosivo, tendrá que resolverse con la superación de la ciudadanía, la definitiva desnacionalización de los derechos fundamentales y la correlativa desestatalización de las nacionalidades. Pero es también

claro que si se quiere prevenir gradual y pacíficamente estos resultados y al mismo tiempo dar respuestas inmediatas al que es, ahora ya, el problema más grave de la humanidad y el mayor desafío de la democracia, la política y, antes aun, la filosofía política deberían secundar estos procesos, tomando conciencia de la crisis irreversible de las viejas categorías de la ciudadanía y de la soberanía, así como de la inadecuación de ese débil remedio de su valencia discriminatoria que ha sido hasta hoy el derecho de asilo” (Ferrajoli, 2002: 57).

Por ello, la propuesta, de acuerdo con Ferrajoli, pasa por eliminar el *status* de ciudadano o lo que es lo mismo extenderlo a todas las personas para poder alcanzar ese universalismo proclamado por el lenguaje de los derechos. La conclusión de lo anterior lo lleva a plantear un sistema de garantías de los derechos en el ámbito internacional.

Por esta razón es necesario aclarar que los derechos sociales no deben asociarse al *status* de ciudadano, porque significa un retroceso teórico y excluyente desde el punto de vista jurídico. Por supuesto que cuando Marshall planteó esta relación tenía la firme intención de asociar ciudadanía con igualdad, la razón era que la categoría de ciudadanía le servía de base para la integración plena de las clases trabajadoras, esto es la ciudadanía como nuevo paradigma de justicia asociado a la democracia. En Marshall, se entiende esta intención, pero hoy no es tan comprensible asociar todos los derechos al *status* de ciudadano y menos cuando se hace necesaria una respuesta a los problemas suscitados por los cada vez más grandes flujos migratorios. Porque lo que supone esta asociación de los derechos a la ciudadanía es que sólo los ciudadanos, no los extranjeros, ni los migrantes, pueden ser beneficiarios de esos derechos. Si la categoría de ciudadanía en su momento significó una tendencia a la igualdad, una extensión de derechos a los que pertenecen a una comunidad, hoy esta misma categoría sirve para negar derechos a los que no son ciudadanos. Ser ciudadano de un país rico es una suerte de privilegio, frente aquéllos miembros de países pobres que sus Estados no les garantizan los mínimos

derechos. Además, esta asociación no sólo va en contra del proyecto universalista de los derechos, sino que contradice lo que la mayoría de las constituciones democráticas reconocen que la mayoría de los derechos son derechos atribuidos a individuos en tanto personas y sólo, algunos derechos sociales y los derechos políticos se reconocen a individuos en tanto ciudadanos.

Para concluir, el paradigma del garantismo supone la idea de que la garantía constitucional de los derechos reconocidos en la constitución reside en “su inviolabilidad por parte de las leyes y, al mismo tiempo, en el sometimiento a ellos del legislador” (Ferrajoli, 2002: 113). Es una garantía descubierta en el siglo XX que supone el sometimiento de todos los poderes incluido el del legislador a normas formales, como las que se refieren a los procedimientos para la elaboración de las leyes y también a los vínculos sustanciales como los derechos fundamentales. Este es como lo ha dicho Ferrajoli un cambio de época en la teoría jurídica, un nuevo paradigma, al que se le puede llamar garantismo. (Ferrajoli, 2008). Que puede alcanzarse si se transfieren a las nuevas sedes políticas y decisionales las sedes de las garantías constitucionales, se trata de reforzar “las autonomías locales con una inversión de la jerarquía de las fuentes que garantice su primacía respecto de las estatales; democratizando y sometiendo a nuevos vínculos constitucionales las diversas sedes del poder internacional; poniendo en el vértice de todo el sistema de fuentes, y por tanto sustrayendo rígidamente tanto al mercado como a la política –local, estatal e internacional- las garantías de los derechos fundamentales; poniendo, finalmente, en cuestión la antinomia que siempre ha atormentado la historia de los derechos fundamentales, entre derechos del hombre y derechos del ciudadano y la tendencia de los primeros a resultar plasmados en los segundos” (Ferrajoli, 2002: 115-116).

De acuerdo con Ferrajoli el proyecto de universalización de los derechos pasa por desvincularlos con la ciudadanía entendida como pertenencia (a una comunidad estatal

determinada) y de su carácter estatal. Se trata de llevar las garantías de los derechos por encima de los estados, tutelándolos dentro y fuera de los estados. “se trata –dice Ferrajoli- de transformar en derechos de la persona los dos únicos derechos que han quedado hasta hoy reservados a los ciudadanos: el derecho de residencia y el derecho de circulación en nuestros privilegiados países” (Ferrajoli, 2002: 117).

Hay evidencia empírica que muestra que es sobre la base de ciertos principios como la igualdad en derechos sobre los que debe fundarse la “garantía de todas la diferencias de identidad personal, donde se funda la percepción de los otros como iguales y asociados; y es la garantía de los propios derechos fundamentales como iguales lo que hace madurar el sentido de pertenencia y la identidad colectiva de una comunidad política. Es más igualdad y garantía de los derechos no son solamente condiciones necesarias, sino lo único que se requiere para la formación de las identidades colectivas que se quieran fundar sobre el valor de la tolerancia, en vez de sobre recíprocas exclusiones de las diferencias étnicas, nacionales, religiosas o lingüísticas” (Ferrajoli, 2008: 50).

El universalismo de los derechos plasmados en un Estado constitucional democrático de derecho no se opone al multiculturalismo ni a las exigencias de justicia provenientes de minorías culturales, sino por el contrario son su principal garantía. Las constituciones pueden verse como pactos de convivencia en las que es posible que los conflictos, resultado de la pluralidad y la diversidad cultural, sean procesados por la vía del derecho. Habrá que recordar como bien señala Ferrajoli, “que el primer derecho que se afirmó históricamente fue el de la libertad de conciencia, dirigida a garantizar la convivencia de culturas y religiones diversas” (Ferrajoli, 2008: 50). Por ello mismo es que hay que reconocer que sólo sobre la base del reconocimiento universal de los derechos fundamentales se pueden garantizar las diferencias culturales de los individuos frente a colectivos como la familia y a los oprimidos contra sus propias culturas opresivas. En este sentido los derechos fundamentales son como lo ha expresado Ferrajoli necesidades y

expectativas vitales que se identifican con “leyes del más débil”, sin las cuales lo que se impone es la ley del más fuerte.

Capítulo IV

Teoría de la ciudadanía y el retorno del organicismo

Introducción

En el debate contemporáneo de la filosofía política el concepto de ciudadanía se usa, recurrentemente, con múltiples significados. Lo anterior en buena medida se debe a que el concepto de ciudadanía ha resultado un campo fértil para cosechar respuestas en torno a varios problemas que aquejan a las democracias contemporáneas. Y como es usual con los conceptos del lenguaje político, su significado no ha permanecido invariable. En los debates actuales, el éxito del concepto quizá radica en las respuestas que desde éste se han ofrecido a distintas demandas de justicia: desde la inclusión y el reconocimiento de derechos a clases históricamente excluidas, exigencias suscitadas por el creciente pluralismo cultural, la baja participación de los ciudadanos en las democracias o las posibilidades de acción en el plano internacional.

En este capítulo abordo tres usos del concepto de ciudadanía: ciudadanía social, ciudadanía multicultural y ciudadanía cosmopolita. Para ello, primero, elaboro una reconstrucción del planteamiento de Thomas Marshall, porque considero que en su ensayo *Ciudadanía y clase social*, están expuestos los rasgos generales que caracterizan el debate contemporáneo sobre la ciudadanía. Segundo, analizo las dificultades que entraña el concepto de ciudadanía social. Tercero, reviso los problemas suscitados por las políticas del reconocimiento y la identidad, lo que se llama ciudadanía diferenciada o ciudadanía multicultural. Por último, analizo las dificultades y posibilidades de la ciudadanía cosmopolita.

Thomas Marshall: ciudadanía, derechos y pertenencia

Introducción

Thomas Marshall en su ensayo *Ciudadanía y clase social* recuperó el concepto de ciudadanía para ofrecer una respuesta al problema de la desigualdad social. A partir de un planteamiento de su maestro Alfred Marshall, sobre el futuro de la clase obrera que sostenía: “tiene algún fundamento válido la opinión de que hay ciertos límites que la mejora de las condiciones de la clase trabajadora no puede traspasar. La pregunta –decía- no es si todos los hombres llegarán finalmente a ser iguales, que ciertamente no lo serán, sino si el progreso avanza constante, aunque lentamente, hasta que, al menos por su trabajo todo hombre llegará a ser un caballero. Yo sostengo que sí avanza y que esto último ocurrirá”. (Marshall, 1998: 18). De acuerdo con lo anterior, Thomas Marshall asume que ese planteamiento sigue siendo vigente e incluso reconoce que esa “igualdad humana básica de pertenencia a una comunidad, [...] se ha enriquecido con una nueva sustancia y se ha revestido de un formidable cuerpo de derechos. [...], y se ha identificado claramente con el status de ciudadanía.” (Marshall, 1998: 21).

Por tanto, el problema sobre la desigualdad social encuentra una respuesta en el concepto de ciudadanía, asociado con la idea de derechos. Para mostrar lo anterior Marshall tratará de responder algunas preguntas que podrían objetar su hipótesis: 1) “¿Sigue siendo cierto que la igualdad básica, enriquecida en lo sustancial y expresada en los derechos formales de la ciudadanía, es compatible con las desigualdades de clase?” La respuesta de él es que “la sociedad actual acepta aún esa compatibilidad, hasta el punto de que la propia ciudadanía se ha convertido, en ciertos aspectos, en el arquitecto de una desigualdad social legitimada.” 2) “¿Sigue siendo cierto que se puede obtener y conservar esa igualdad básica sin invadir la libertad del mercado competitivo? – su respuesta es que- Obviamente, no.” 3) “¿[Q]ué efectos tiene el rotundo cambio de énfasis de las obligaciones

a los derechos? ¿Se trata de un aspecto inevitable –inevitable e irresistible- de la ciudadanía moderna?” Y finalmente se pregunta, reformulando la pregunta de Alfred Marshall, “si existen límites que la tendencia actual a la igualdad social no puede traspasar, o es poco probable que traspase, pensando, no en el coste económico (dejo esa cuestión vital al juicio de los economistas), sino en los límites inherentes que la inspiran. Pero la tendencia actual hacia la igualdad social es, a mi parecer, la última fase de una evolución de la ciudadanía que ha conocido un progreso ininterrumpido desde hace doscientos cincuenta años.” (Marshall, 1998: 21-22).

Si la ciudadanía es un “estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica” (Marshall, 1998: 37), entonces la extensión de la ciudadanía hacia las clases trabajadoras es lo que debe entenderse por progreso, es decir, el desarrollo hacia una igualdad social, es la continua extensión de los derechos de ciudadanía a las clases trabajadoras. De acuerdo con lo anterior, ese progreso ininterrumpido, dio como resultado una igualdad básica, una igualdad en derechos. No obstante, ésta tendencia hacia la igualdad encontró varios obstáculos en su camino.

El desarrollo de la ciudadanía significó la confrontación y la eliminación de la clase social: una institución, aceptada y reconocida legalmente, que es un sistema de desigualdades basados en “una jerarquía de estatus, [...] que divide a la sociedad en una serie de comunidades humanas hereditarias: patricios, plebeyos, siervos, esclavos, etc.” (Marshall, 1998: 38). Sin embargo, pese a que la ciudadanía eliminó las diferencias de estatus jurídico e impuso un solo estatus, el de ciudadano, esto no fue suficiente para incidir en las desigualdades producidas por otra forma de clase social: las que ni se establecen, ni se definen mediante leyes o las costumbres, las que “surgen de la interacción de varios factores relacionados con las instituciones de la propiedad, la educación y la estructura de la economía nacional.” (Marshall, 1998: 39). Por ello,

para Marshall es importante mostrar cuál fue el desarrollo de la ciudadanía y el impacto que tuvo en la clase social; sólo así puede comprobar la hipótesis que sugiere que el progreso camina hacia una tendencia a la igualdad, una igualdad humana básica que alcanza su culminación con las instituciones que garantizan los derechos sociales.

Según Marshall, la tendencia hacia la igualdad social, es decir el desarrollo de la ciudadanía, es resultado de un progreso ininterrumpido de doscientos cincuenta años. Un proceso que desde una perspectiva histórica, muestra el desarrollo de los derechos en Inglaterra, y puede dividirse en tres partes: civil, política y social. Él distingue tres elementos de la ciudadanía: 1) la *ciudadanía civil*, a la que asocia los derechos necesarios para la libertad individual: libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religión, derecho de propiedad y establecer contratos válidos y derecho a la justicia; 2), la *ciudadanía política*, a la que le asocia los derechos de participación en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política o como elector de sus miembros; y, 3) la *ciudadanía social* que abarca todo el espectro, desde el derecho a la seguridad y un mínimo de bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad. (Marshall, 1998: 22-23).

Marshall consideró que el desarrollo de la ciudadanía, dependió de un doble proceso: de fusión y de separación. La fusión fue geográfica, esto es la ciudadanía dejó de ser un aspecto meramente local y se extendió a todo el territorio nacional; la separación fue funcional, es decir se crearon las instancias correspondientes para reclamar y garantizar los distintos tipos de derechos: los tribunales de justicia independientes de la *Curia regis*, las juntas de gobierno locales y los sistemas de salud y educativo. Lo anterior suponía que el desarrollo de la ciudadanía había dependido de la autonomía y consolidación de las instancias necesarias para la garantía de los distintos tipos de derechos, porque “en otros tiempos fueron tres hilos de la misma hebra. Los derechos se

entremezclaban porque las instituciones se amalgamaban.” (Marshall, 1950: 23). Este proceso de separación y fusión, implicó que los tres elementos de la ciudadanía se separaran y cada uno de ellos siguió su propio camino; tal fue el divorcio, según Marshall, que se puede asignar un siglo distinto a cada uno de los elementos de la ciudadanía: los derechos civiles en el siglo XVIII, los políticos en el siglo XIX y los sociales en el siglo XX.

Marshall advierte que el desarrollo de la ciudadanía coincidió además con el auge del capitalismo, que no es un sistema de igualdad, sino de desigualdad. Lo anterior, plantea preguntarse cómo fue posible que coincidiera el desarrollo de la ciudadanía con el desarrollo del sistema capitalista considerando que producen efectos opuestos entre sí. Siguiendo a Marshall, el desarrollo temprano de la ciudadanía como institución supuso un principio de igualdad. “partiendo de que todos los hombres son eran libres y, en teoría, capaces de disfrutar de derechos, se enriqueció el cuerpo de derechos que podían disfrutar”. (Marshall, 1998: 41). Sin embargo, este desarrollo fue perfectamente compatible con las desigualdades producidas por de la sociedad capitalista, porque el desarrollo de la ciudadanía civil -es decir, los derechos civiles- es un factor necesario para el desarrollo de la economía competitiva de mercado. Los derechos civiles otorgan a sus titulares “capacidades para disputar las cosas que quieren poseer, pero no garantizan la posesión de ninguna de ellas”. (Marshall, 1998: 42). La libertad de palabra, afirma Marshall, carece de sustancia, cuando por falta de educación no se dice nada o no se tienen los medios para hacerse escuchar. Lo anterior supone que si bien es cierto que la ciudadanía civil generó una base de igualdad, al otorgarle los mismos derechos a todos, también generó una estructura de desigualdad como resultado del ejercicio de esos derechos. No todos los nuevos titulares de derechos civiles estaban en condiciones de ejercerlos, a causa de la falta de educación o de recursos económicos. La conclusión de Marshall, sobre este aspecto es que esta desigualdad no se debe a que los derechos civiles fueran defectuosos, sino a la falta de derechos sociales que, junto con ciertos prejuicios de clase -

ligados a la administración de justicia y al voto-, y una desigual distribución de la riqueza, generan una barrera para el ejercicio pleno de los derechos. Aún cuando hasta finales del siglo XIX, hubo un desarrollo de la ciudadanía como principio de justicia social, su impacto en la desigualdad real fue insuficiente. No obstante, este desarrollo sentaría las bases para guiar el progreso “a través de la senda que conducía hacia las políticas igualitarias del siglo XX.” (Marshall, 1998: 46). Además, tuvo un efecto integrador, ya no sustentado en el parentesco o la ficción de una ascendencia común –propio de las sociedades feudales-, sino que “la ciudadanía requiere otro vínculo de unión distinto, un sentimiento directo de pertenencia a la comunidad basada en la lealtad a una civilización que se percibe como patrimonio común. Es una lealtad de hombres libres, dotados de derechos y protegidos por un derecho común” (Marshall, 1998: 47). Esta idea de que al otorgar derechos a los trabajadores genera en ellos un sentimiento de pertenencia a la comunidad política, una conciencia nacional, es decir, una conciencia compartida de sentirse parte de una comunidad que es patrimonio común, independientemente del status económico, generó, las condiciones para la integración de todos los ciudadanos. Lo anterior, significó sentar las bases de un vínculo común de integración nacional independientemente de las diferencias. Sin embargo, “esas primeras sensaciones de pertenencia a una comunidad y a un patrimonio común no surtieron efectos materiales en la estructura de clases y la desigualdad social por la sencilla y evidente razón de que, incluso a finales del siglo XIX, la masa de obreros carecía de poder político efectivo.” (Marshall, 1998: 47). Quizá por ello Marshall reconozca que sólo con el desarrollo de los derechos sociales se podía hablar plenamente de un impacto en la desigualdad de clases y por tanto de un desarrollo de la ciudadanía en un doble sentido: de integración nacional y de igualdad en los derechos.

El desarrollo de los derechos sociales, particularmente, el derecho a la educación, tuvo efectos fundamentales en el desarrollo de la igualdad. Por ejemplo, la educación en los niños tienen el efecto de generar las condiciones para el ejercicio de de los derechos

de ciudadanía. La razón de lo anterior puede mostrarse porque “cuando el Estado garantiza su educación piensa en los requisitos y la naturaleza de la ciudadanía. [...], debe considerarse no como el derecho del niño a frecuentar la escuela, sino como el derecho del ciudadano adulto a recibir educación.” (Marshall, 1998: 34). Lo anterior, por supuesto, va de la mano de la idea que supone que tanto la política como el mercado requieren forzosamente de un ciudadano con ciertas características: “la política democrática necesitaba un electorado educado, y la manufactura científica precisaba trabajadores y técnicos formados. La obligación de mejorarse y civilizarse es, pues, un deber social, no sólo personal, porque la salud de una sociedad depende del grado de civilización de sus miembros, y una comunidad que subraya esa obligación ha empezado a comprender que su cultura es una unidad orgánica y su civilización una herencia nacional” (Marshall, 1998: 35). Quizá haya que destacar este aspecto porque la educación del ciudadano, particularmente la que el Estado ofrece al trabajador, es fundamental para el desarrollo de la comunidad en su conjunto, lo que significa que la educación que se otorga al ciudadano es un derecho del ciudadano a educarse, pero sobre todo es necesaria para el desarrollo de toda la comunidad.

Sin embargo, el problema concreto con el que se ha enfrentado la materialización de los derechos sociales es con la incapacidad de hacerlos justiciables. Primero, “los subsidios que adoptan la forma de servicios presentan, además, la característica de que los derechos del ciudadano no pueden definirse con precisión, porque el elemento cualitativo es inabarcable.” (Marshall, 1998: 47). Por ejemplo, es sencillo obligar a los niños a ir a la escuela, pero es más difícil “tener profesores formados y clases de un tamaño apropiado” (Marshall, 1998: 61); se puede conseguir que los ciudadanos tengan acceso a un médico pero “es más difícil lograr que reciban un tratamiento adecuado cuando caigan enfermos. Es entonces cuando descubrimos que la legislación, en lugar de dar el paso decisivo para hacer efectiva esta política, adquiere cada vez más el carácter general de

una declaración de principios que se espera realizar algún día.” (Marshall, 1998: 61). Segundo, la cobertura de salud y educación depende “de la magnitud de los recursos nacionales y de su distribución entre objetivos que compiten entre sí. Pero tampoco puede el Estado prever con facilidad cuánto le costará cumplir con sus obligaciones, porque, a medida que se eleva la aspiración al servicio –como inevitablemente ocurre en una sociedad progresista-, las obligaciones se hacen automáticamente más gravosas. Y como el objetivo se mueve sin cesar hacia adelante, podría ocurrir que el Estado nunca pueda darle alcance; de donde se sigue que los derechos individuales deben subordinarse a los planes nacionales.” (Marshall, 1998: 61).

No obstante esta dificultad, Marshall sugiere que es que a través de las relaciones entre la educación y la estructura ocupacional que “la ciudadanía actúa como un instrumento de estratificación social” (Marshall, 1998: 68). Lo anterior significa que el derecho del ciudadano a la educación es un derecho a la igualdad de oportunidades, “con objeto de eliminar los privilegios de la herencia. [...] en las primeras etapas del sistema el efecto principal es, naturalmente, revelar las desigualdades escondidas: permitir que el niño pobre demuestre ser tan capaz como el rico, pero la consecuencia final es una estructura de estatus desigual ajustado a las capacidades desiguales”. (Marshall, 1998: 67). Lo anterior supone que, al menos desde el punto de partida, todos los ciudadanos están en las mismas condiciones, es decir, tienen las mismas oportunidades para tener un ascenso en la escala social. Y además, con el ejercicio de los derechos políticos se pudo preparar el camino para generar las condiciones de un ejercicio efectivo de los derechos civiles. Por ejemplo, el derecho de asociarse y de pactar colectivamente con los patrones sentó las bases del sindicalismo para que los trabajadores pudieran hacer uso de sus derechos civiles colectivamente. En otra época la defensa de los derechos sociales se hacía desde fuera del sistema donde residía el poder, “pero hoy los defiende desde dentro, en colaboración con el gobierno”. (Marshall, 1998: 70).

Desde esta perspectiva sociológica, él definió la ciudadanía, fundamentalmente, como un “estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica.” (Marshall, 1998: 37). Que “cuando la libertad se hizo universal, la ciudadanía pasó de ser una institución local a institución nacional” (Marshall, 1998: 29) y que la historia de la ciudadanía que él quiere trazar es “nacional por definición” (Marshall, 1998: 24). Además, agregaba que “La ciudadanía requiere otro vínculo de unión distinto [al parentesco y la ascendencia común], un sentimiento directo de pertenencia a la comunidad basada en la lealtad a una civilización que se percibe como patrimonio común. Es una lealtad de hombres libres, dotados de derechos y protegidos por un derecho común” (Marshall, 1998: 47).

Son cuatro los elementos que pueden destacarse de la concepción de ciudadanía planteada por Marshall: primero, la ciudadanía es un estatus que le atribuye al individuo derechos; segundo, está integrada por tres elementos, ciudadanía civil, ciudadanía política y ciudadanía social, por tanto, todos los derechos son derechos de ciudadanía y quedan ligados a la pertenencia de una comunidad; tercero, su desarrollo se dio manera gradual en un proceso de tres siglos; cuarto, la ciudadanía es una institución, no local, sino nacional por definición y requiere de un vínculo de unión, un sentimiento de pertenencia a la comunidad que se percibe como patrimonio común.

Muchos de estos elementos hoy son puestos en cuestión, de hecho, no es exagerado decir que hoy son más los críticos de Marshall que los seguidores, pero veamos cada uno de estos aspectos y cuáles son las reacciones que han suscitado.

La idea de que la ciudadanía es primordialmente un estatus que atribuye derechos se ha puesto en cuestión particularmente por algunos autores que suponen que al darle prioridad a los derechos sobre las obligaciones se ha generado una idea pasiva de ciudadano. La reacción de estos autores es oponer a esta visión pasiva de ciudadanía una

concepción activa que ponga mayor énfasis en las obligaciones, responsabilidades y virtudes del ciudadano para participar activamente en la comunidad política.

El segundo aspecto de la concepción de Marshall, es la inclusión de todos los derechos bajo el título de derechos de ciudadanía. Él distinguió entre ciudadanía civil, política y social, porque, desde una perspectiva sociológica, consideró que sólo los ciudadanos, en tanto miembros de un Estado, podían disfrutar de esos derechos. De dónde concluyó que todos los derechos eran derechos de ciudadanía, y si había tres grupos distintos de derechos, por lo tanto, por extensión se podía hablar de tres tipos de ciudadanía. Dicho sea de paso, este elemento es uno de los menos cuestionados, de hecho, es uno de los más aceptados en los discursos contemporáneos de la ciudadanía. Por dar algunos ejemplos, Kymlicka, reconoce que las demandas de justicia, planteadas en términos de derechos, de muchos grupos minoritarios, en el fondo lo que reclaman son nuevos derechos de ciudadanía, es decir, derechos diferenciados en función de la pertenencia grupal. Con lo que reconoce, como el mismo Marshall hace, que no sólo todos los derechos son derechos de ciudadanía, sino además que cualquier nueva demanda planteada en términos de derechos lleva implícita una nueva exigencia de derechos de ciudadanía. Otried Offe, al tratar de dar una respuesta a los problemas que plantea la globalización ha considerado que los roles del ciudadano se dan en tres campos de acción, el económico, el del Estado y el de la aldea global. Lo que lo lleva a distinguir tres tipos de ciudadanía: la ciudadanía económica, la ciudadanía política y la ciudadanía del mundo. (Höffe, 2007). En este mismo sentido, Adela Cortina distingue seis tipos de ciudadanía: ciudadanía política, ciudadanía social, ciudadanía económica, ciudadanía civil, ciudadanía intercultural y una ciudadanía cosmopolita. (Cortina, 2005). Algunos otros autores como Amartya Sen e incluso el mismo Marshall, hablan también de ciudadanía industrial.

Este uso ampliado de ciudadanía, por supuesto contrasta con la distinción teórica que ya hemos señalado, que distingue entre derechos del hombre y derechos del

ciudadano. Me parece que esta tendencia a incluir cualquier tipo de demanda planteada en términos de derechos y cualquier tipo de derechos a la noción de ciudadanía, corre el riesgo de diluirla conceptualmente, pero ¿qué define a la ciudadanía?: ¿un tipo particular de derechos?, ¿cualquier tipo de derechos?, ¿una esfera del actuar humano relacionado con ejercicio de los derechos políticos o múltiples esferas? Me parece que es importante no perder de vista que la noción de ciudadanía, como ya señalé en los capítulos anteriores, ha estado ligada a la participación política, particularmente asociada a los derechos políticos y su desarrollo significó una oposición a diversas formas de sujeción, el nombre, la raza, la religión, el género, etc., por lo tanto, cabe preguntarse qué ventaja, teórica y política tiene este uso ampliado de ciudadanía que atribuye todos los derechos a la ciudadanía. Hoy también está en cuestión esta tendencia a asociar todo tipo de derechos con la noción de ciudadanía.

El tercer aspecto, de la concepción de Marshall supone que el desarrollo de la ciudadanía fue resultado de un largo proceso de tres siglos, un proceso evolutivo y gradual. De acuerdo con Danilo Zolo, “la idea de que la ciudadanía conduce de modo natural a la igualdad, gracias a una especie de continuidad evolutiva entre las distintas etapas de su desarrollo, es marcadamente ingenua” (Zolo, 1997: 119). La muestra está en el conflicto que se produce no sólo entre derechos civiles y derechos sociales, sino al interior de los derechos civiles, producen una desigualdad que no la compensan los derechos políticos, por ejemplo, “existen derechos como las libertades de contrato, de asociación, de prensa y de iniciativa económica, que tienen una notable capacidad adquisitiva, puesto que bajo determinadas circunstancias su ejercicio expande el poder político y económico de sus portadores. Dado que en una sociedad de libre mercado sólo una minoría posee los suficientes recursos políticos, económicos y organizativos como para beneficiarse de las capacidades adquisitivas de la última clase de derechos, la

ciudadanía produce desigualdad y libertad del mismo modo que el mercado genera desigualdad y riqueza” (Zolo, 1997: 127).

El primer problema que se presenta con esta descripción evolutiva de la ciudadanía es que hace parecer a los distintos grupos de derechos como sustancialmente homogéneos. Esta perspectiva impide ver las tensiones internas entre derechos. En primer lugar los derechos nacen, sí gradualmente pero nacen cuando pueden nacer, como señaló Bobbio: “no todos de una vez y para siempre, en determinadas circunstancias, caracterizadas por luchas por la defensa de nuevas libertades contra viejos poderes, *privilegios*”⁹ (Bobbio, 1991:18). Por ejemplo, el derecho a no ser sometido a esclavitud implica la eliminación del derecho o privilegio a poseer esclavos, el derecho a no ser torturado, implica la eliminación del derecho a torturar. Segundo, los derechos no tienen un estatus absoluto y son heterogéneos; a menudo dos derechos reconocidos como fundamentales tienen el problema de que se enfrentan y tienden a restringir o limitar la protección de otros derechos. Por ejemplo, el derecho a manifestarse en la vía pública limita y se enfrenta al derecho de circulación, o bien el derecho a adquirir un auto, disminuye la libertad de circulación hasta hacerla imposible.

Además, la estructura y la naturaleza de los derechos no es homogénea, el conjunto de derechos que se suele catalogar como derechos civiles, incluye derechos fundamentales y derechos patrimoniales. Estos dos tipos de derechos tienen una naturaleza totalmente distinta, los primeros son universales, irrenunciables, intransferibles e indisponibles y, los segundos son exclusivos, renunciables, transferibles y disponibles. Los derechos de libertad son derechos expectativa, que demandan una no intromisión por parte del Estado; los derechos patrimoniales están fincados en la autonomía del individuo, *capacidad de obrar*, que supone capacidad jurídica a sus titulares y su ejercicio tiene efectos jurídicos, lo que no sucede con las libertades; y el derecho de propiedad, y a la

⁹ Las cursivas son mías.

propiedad, el primero es exclusivo y el segundo universal. Por otro lado, estos derechos son totalmente distintos a los derechos sociales, que son derechos expectativa, en el sentido de que demandan un actuar por parte del Estado a favor de sus titulares. (Ferrajoli, 2002). Un problema es que al no observar las diferencias sustanciales entre derechos es que no sólo se clasifican mal, que es un problema menor, el problema fuerte es que al no tener la misma naturaleza, no se pueden observar sus diferencias y especificidades lo que lleva a una imprecisión a lo hora de garantizarlos. Cuando se piensa que todos los derechos son homogéneos, es decir, de la misma clase, se suele pensar que sus técnicas de garantía también deben ser homogéneas.

El cuarto aspecto de la definición de Marshall, reconoce que la ciudadanía es por definición nacional y para que sea una institución, requiere de un vínculo de unión, un sentimiento de pertenencia a la comunidad que se percibe como patrimonio común. En el supuesto de que fuera necesario ese vínculo de unión la pregunta es ¿cuáles lazos pueden generar ese sentimiento de pertenencia? ¿Una idea compartida de justicia?, ¿un sentimiento de solidaridad?, ¿una idea de bien común?, ¿el idioma, las tradiciones, una fe religiosa?, ¿el sentimiento de lealtad a una Constitución?, ¿la *respublica*?, no es clara cuál pueda ser la respuesta, ni tampoco si es necesario un vínculo de unión.

Así, en los apartados siguientes, pretendo revisar algunos de los problemas que se han derivado de la clasificación de Marshall. Esta clasificación, ha sido tan influyente que ha moldeado la manera de entender y pensar no sólo el problema de la ciudadanía sino en general de los derechos. Esta clasificación tiene serias dificultades que es necesario poner en evidencia no para mostrar que Marshall estaba mal, sino para tratar de dar una respuesta al problema que a él mismo le preocupaba, y que hoy sigue tan vigente, el de la desigualdad y la justicia social, que para él pasaba por la inclusión de las clases desfavorecidas como ciudadanos. Por ello, el primer problema que me interesa abordar es el de la ciudadanía social; el segundo; el de la necesidad de la rescatar la identidad como

expresión de la pertenencia a la comunidad y la necesidad del vínculo de unión; tercero, el de las posibilidades de una ciudadanía más allá del Estado nacional, la ciudadanía cosmopolita.

Ciudadanía social

Introducción

A partir de la clasificación de Marshall es común entender por ciudadanía social un *status* que le confiere al ciudadano derechos, particularmente, los derechos sociales. Una fuerte discusión sobre la ciudadanía social se ha desarrollado a la luz de la negativa de muchos autores a considerar a los derechos sociales como derechos de ciudadanía. Las razones que han esgrimido estos autores para no reconocer a los derechos sociales como derechos de ciudadanía son distintas: desde posiciones que sostienen que son meras aspiraciones programáticas, derechos tardíos, derechos de tercera generación, derechos imprecisos y carentes de contenido objetivo, hasta derechos prestacionales y costosos, por lo tanto inviables en términos de justiciabilidad. Muchas de estas razones para descalificar o negar el status de derechos a los derechos sociales se deben, no sólo, pero sí en parte a la misma clasificación hecha por Marshall.

Como sabemos, él incluía a los tres grupos de derechos, civiles, políticos y sociales como derechos de ciudadanía y reconocía que los derechos sociales brindaban las condiciones materiales necesarias para que los ciudadanos pudieran integrarse plenamente a la comunidad. Una objeción comúnmente planteada a la tesis anterior es que al otorgar a los pobres los mínimos de bienestar lejos de promover su participación ha significado una actitud clientelar y pasiva por parte de los pobres. En el estudio que hacen Kymlicka y Norman, han repasado algunos de los argumentos que se usan para desdeñar los derechos sociales como derechos de ciudadanía. De acuerdo con, Norman Barry “no

hay evidencia de que los programas de asistencia hayan promovido realmente una ciudadanía activa” (Kymlicka, 1997: 9). Y el problema fundamental es que la atribución de esos derechos sociales no fue acompañada de una serie de obligaciones. Para Mead, la falta de obligaciones y la incapacidad para satisfacerlas es un obstáculo para la plena pertenencia a la sociedad. “[al] no poder cumplir con la obligación de satisfacer sus propias necesidades económicas, los desempleados a largo plazo son una fuente de humillación tanto para la sociedad como para sí mismos” (Kymlicka, 1997: 9). La propuesta de Mead es que una política social efectiva debe otorgarle obligaciones comunes a todos sus ciudadanos, en lugar de eximirlos de ellas. Un ejemplo de esta tendencia es asociar todos los derechos sociales al trabajo, *workfare*, con el objetivo de reforzar la idea de que los individuos deben ser capaces de mantenerse a sí mismos. En este sentido tenemos un retorno a la clásica perspectiva premoderna-organicista que supone que el ciudadano sólo puede ser titular de ciertos derechos siempre y cuando cumpla con ciertas obligaciones, significa un retorno a la prioridad de las obligaciones frente a los derechos.

La posición opuesta a la tesis anterior es que sólo la garantía de los derechos sociales puede generar una base firme que le permita a un individuo ejercer sus derechos civiles y de participación política. Esto por supuesto sin desconocer que los derechos van acompañados de obligaciones. Aquí el problema es que para algunos autores esto significa una idea muy pobre de ciudadanía, implica un retorno a la ciudadanía pasiva.

Hay otra tesis distinta a la anterior, que supone que los derechos sociales no son más que meras aspiraciones programáticas, resultado de luchas laborales; la muestra está en que son, a lo sumo derechos de papel, es decir, derechos reconocidos en una constitución, pero que no son, ni pueden ser garantizados. Lo anterior, lleva algunos autores a afirmar que son derechos inexistentes, por lo que hay que sacarlos del conjunto de los derechos de ciudadanía. Por ejemplo, Danilo Zolo, afirma que en muchos de los teóricos de la ciudadanía hay una tendencia a “ampliar el espectro de la ciudadanía hasta

incluir en él a todos los reclamos normativos surgidos en Occidente en este siglo: libertades civiles y políticas, derechos sociales, económicos e industriales, derechos reproductivos (incluyendo el derecho al aborto y el derecho a una maternidad libre)” (Zolo, 1997: 122). Según él, esta tendencia de “inflación normativa” del concepto de ciudadanía lleva el riesgo de diluir su importancia histórica y funcional, de ignorar las diferencias formales y sustantivas que distinguen a las distintas clases de derechos y, sobre todo, de ignorar las tensiones que existen entre ellos. (Zolo, 1997: 122). Frente a esta tendencia a ampliar el concepto de ciudadanía, Zolo propone una concepción restringida, realista, que tome en cuenta lo que las sociedades realmente son; sociedades altamente diferenciadas, por lo que es necesario distinguir los valores que pueden perseguirse por medios políticos y los que no. En este sentido, los derechos sociales, no son tales, son servicios sociales y señala que si se les reconociera como derechos formalmente garantizados y se les pusiera en vigor por medio de tribunales, seguramente entrarían en conflicto con la lógica de la libertad y el mercado, es decir con los derechos civiles.

La tesis de Zolo es que al no estar plenamente garantizados no puede llamárseles propiamente derechos. Su conclusión es que sólo son derechos aquellos que están reconocidos y plenamente garantizados, lo demás son buenas intenciones o exigencias morales justas, pero no derechos. En este tenor, los derechos sociales no son derecho de ciudadanía.

Este es uno de los argumentos, desde mi punto de vista, más fuerte, porque no sólo no reconoce a los derechos sociales como derechos de ciudadanía sino que no les reconoce el *status* de derechos, por ello en lo que sigue me interesa evaluar los argumentos que se esgrimen a favor de que los derechos sociales no son propiamente derechos, y además si se puede sostener la tesis de que son derechos de ciudadanía, es decir, atribuidos sólo a los ciudadanos.

1. Problemas derivados de la clasificación de los derechos sociales

Un problema que no es menor es el que se refiere a qué clase de derechos se incluyen dentro de la categoría “derechos sociales”, no es un problema menor, porque lleva implícita la tarea de definir qué son los derechos sociales. Entre las clasificaciones más comunes están las que distinguen a los derechos sociales como derechos de la clase trabajadora, o derechos provenientes de la tradición socialista por oposición a los derechos de la tradición liberal, derechos de expectativa positiva por oposición a los de expectativa negativa, derechos de primera segunda o tercera generación. Las clasificaciones varían dependiendo del criterio o criterios que se tomen en cuenta, sin embargo, cabría ponerlas a prueba para ver si estas clasificaciones son consistentes con los mismos criterios que proponen a la hora de excluir o de incluir algunos derechos. (Cruz Parceró, 2007: 73-76).

Por ejemplo, la distinción entre derechos civiles, políticos y sociales, en los términos que la plantea Marshall, partiendo de un criterio histórico, hace suponer que la lucha por los derechos es una lucha que va de los derechos civiles a los políticos y de éstos a los sociales, hoy sabemos que esta clasificación vale para Inglaterra, y que no podría explicar el desarrollo de los derechos en Alemania, por ejemplo. Sin embargo, es una de las clasificaciones que más éxito tiene en el mundo intelectual y político y que ha llevado a serios problemas no sólo de clasificación y justificación, que en el más grave error a supuesto considerar a los derechos civiles y políticos como la ante sala de los derechos sociales, generando una excusa para posponer su garantía, sino que se ha considerado también que los dos primeros grupos de derechos son más importantes y que a diferencia de los últimos es más fácil su garantía. Esta evolución histórica, sugiere que los derechos sociales son derechos tardíos y muy costosos, lo que hace, sino imposible, sí difícil garantizarlos, en otros casos más graves a supuesto no reconocerlos como derechos propiamente hablando.

Se puede decir que algunas de estas clasificaciones no sólo resultan “sospechosas” y confusas, sino que por años han moldeado la manera en que pensamos y concebimos los derechos sociales lo que ha tenido serias consecuencias a la hora de plantearnos el problema de su exigibilidad.

Me interesa mostrar algunas de las dificultades que presentan las distintas clasificaciones y hacer evidente que las diferencias que a veces se asumen entre los distintos tipos de derechos no son tan fuertes. Lo anterior nos puede ayudar a pensar y comprender de una manera distinta no sólo las relaciones entre derechos, sino lo más importante, aclarar que algunas de las objeciones que se hacen a los derechos sociales no se sostienen, nos puede ayudar tanto a despejar esas objeciones como hacer posible su exigibilidad.

Parto de una descripción muy general de los derechos sociales como derechos fundamentales en el sentido de que tutelan bienes que tienen que ver con “la supervivencia y con el disfrute de las condiciones materiales que posibilitan el ejercicio real de la libertad o de la autonomía” (Pissarello, 2007: 11). Estos bienes tutelados, normativamente, interesan a todas las personas independientemente de su adscripción a una comunidad política, es decir, de que sean ciudadanos y de su posición social, no obstante, fácticamente, son bienes que cobran especial importancia para los miembros más vulnerables porque se convierten en la condición de posibilidad para el ejercicio de la libertad. Paso ahora a revisar algunas clasificaciones.

2. Los derechos sociales como derechos de expectativa positiva

Una de las clasificaciones más comunes es la que sugiere que los derechos sociales, al tutelar bienes materiales como la educación, la salud o el trabajo, tengan la característica fundamental de ser prestaciones. Por lo anterior, se les clasifica como derechos

prestacionales; lo que en sentido estricto significa una obligación positiva, un hacer o actuar por parte del Estado en favor de los titulares del derecho, para brindar, por ejemplo, educación, salud o trabajo. Por oposición a estos, se suele clasificar a los derechos civiles y políticos como derechos pasivos o de no interferencia por parte del Estado, por ejemplo de no interferir, u obstaculizar la libertad de opinión, en otras palabras son obligaciones de no lesión.

Puesto en estos términos, cuando se habla de derechos prestacionales se hace alusión a derechos que comportan bienes o servicios económicamente evaluables para sus titulares (Prieto, 2001: 23). Derechos que demandan hacia el Estado un deber de proveer o tutelar la prestación o el servicio. Sin embargo, lo que resulta discutible es que el carácter prestacional se atribuya sólo a los derechos sociales, ya que en sentido estricto todos los derechos: civiles, políticos y sociales, requieren de acciones positivas (de prestaciones) y negativas (de no lesión) por parte del Estado. Por ello, esta clasificación resulta demasiado débil y engañosa. Por ejemplo, el derecho a la educación puede requerir por parte del Estado que haga escuelas, que ofrezca becas, pero también requiere que no niegue el acceso a la escuela o que no cobre cuotas cuando la educación es gratuita. El derecho a la salud, puede requerir por parte del Estado hacer hospitales y brindar acceso universal, no obstante también requiere por parte del Estado obligaciones de no lesión como el de no contaminar el ambiente, prohibir la venta de medicamentos caducos, imponer estándares de calidad a productos o impedir la venta de medicamentos que pongan en riesgo la salud. El derecho de los trabajadores a la libertad de huelga, la libertad sindical o de asociación supone en sentido estricto una no intromisión por parte del Estado.

En este mismo sentido, los derechos civiles y políticos requieren de prestaciones por parte del Estado. Por ejemplo, el derecho a la libertad de expresión, supone no ser censurado, pero también un actuar positivo, creando centros culturales, subvención de

espacios gratuitos en medios informativos o habilitando las condiciones para un acceso plural informativo en medios públicos. El derecho de voto, no sólo supone la no obstrucción para votar o ser votado, sino que supone que el Estado destine fuertes recursos para infraestructura: desde instituciones electorales que organicen las contiendas electorales, tribunales que diriman los conflictos, hasta urnas, papel y personal para el cómputo de los votos.

De acuerdo con lo anterior, la distinción entre derechos prestacionales, como algo propio de los derechos sociales y la no interferencia, propio de los derechos civiles y políticos, es una distinción que no se puede sostener. La evidencia de la vaguedad de esta distinción puede ayudar a aclarar otra distinción que se sigue de la anterior; los derechos sociales como derechos sumamente costosos por ser prestacionales. En contra de esta tesis cabe señalar que todos los derechos son costosos. Los derechos políticos, como ya se señaló, demandan de un gran despliegue de recursos; el derecho a la seguridad, demanda de recursos para crear fuerzas públicas, el derecho a un juicio justo, no sólo demanda la creación de tribunales de justicia, sino el pago de defensores de oficio. En este sentido, todos los derechos, civiles, políticos y sociales son costosos. “Su satisfacción exige la asignación de subvenciones, ayudas, espacios públicos y recursos financieros, humanos y técnicos que permitan a las personas expresarse, asociarse o practicar sus creencias religiosas” (Pisarello, 2007: 60-61).

Si todos los derechos son costosos, cabe preguntarse ¿por qué los derechos sociales son los peor garantizados? Una respuesta sobre las dificultades que han encontrado los derechos sociales para ser garantizados se debe, en buena medida, al vacío teórico que acompaña la historia de los derechos sociales. No hay una teoría, como sí la hay en la tradición liberal, que sostenga cómo garantizar de mejor manera los derechos sociales. El problema fundamental, señala Ferrajoli, es que “la elaboración teórico-jurídica, *de los derechos sociales*, es más imperfecta y el sistema de sus garantías

más defectuoso” (Ferrajoli, 2002: 109). En otras palabras, los referentes teóricos de garantía, comparables en eficacia y sencillez, como los de los derechos civiles y políticos, no los hay para los derechos sociales.

El hecho de que los derechos sociales se desarrollaran sin ningún proyecto garantista, supuso una caótica acumulación de leyes y aparatos burocráticos. Pero esto no significa que entonces se tengan que desconocer esas expectativas positivas como derechos, como si sugiere Danilo Zolo. Los costos económicos de garantizarlos sin un programa teórico garantista son mayores por las formas clientelares y paternalistas que los han acompañado. Por ello, es necesario eliminar todas esas distinciones vagas que lo único que hacen es dificultar su plena garantía. Los derechos sociales pueden ser garantizados de manera sencilla y eficaz, con menos costos y distantes de la discrecionalidad, si se reconocen como derechos iguales para todos independientemente del grado de necesidad de sus titulares y de si son o no ciudadanos. Con esto se evita discrecionalidad, ineficaces procedimientos y aparatos burocráticos para su garantía. (Ferrajoli, 2002:111).

Así, las posiciones que sostienen que los derechos sociales no se han garantizado por ser derechos tardíos, prestacionales y por lo tanto costosos no se sostienen. El problema que está en juego no sólo es cómo garantizar los derechos sociales, dado que todos resultan costosos, “sino decidir cómo y con qué prioridades se asignan los recursos que la satisfacción de todos los derechos exige” (Pisarello, 2007: 60-61).

3. La justiciabilidad de los derechos sociales.

El hecho de que todos los derechos: civiles, políticos y sociales tengan el carácter de ser prestacionales, no sólo pone en duda la pertinencia de la clasificación que los distinguía entre derechos de expectativa negativa, los civiles y políticos, y derechos expectativa

positiva los sociales, sino que además pone en cuestión el argumento de que los sociales no son garantizables por ser costosos. Esto último me lleva a tratar otra tesis respecto de los derechos sociales que sugiere que al ser prestacionales, -en el entendido de que lo que tutelan son bienes económicamente evaluables-, resultan demasiado costosos, imposibles de garantizar por parte del Estado; y al no estar plenamente garantizados son, a lo sumo, meras exigencias programáticas o demandas de justicia plasmadas en una constitución; y en muchos de los casos al no estar determinado el contenido preciso del bien que tutelan y ser reclamados por sus titulares ante un tribunal de justicia, no puede llamárseles propiamente derechos. El problema de fondo es el de la justiciabilidad de los derechos sociales.

El problema de cuál es el contenido preciso de un derecho social como por ejemplo, el derecho al trabajo nos remite de nueva cuenta al problema de qué son los derechos sociales y al de su definición. Es cierto que cuando se apela a una exigencia que puede ser justa como el trabajo, puede admitir muchos contenidos y diversas interpretaciones posibles, que van “desde un derecho utópico de cada uno a todo trabajo que desee, en todo lugar y en todo tiempo, hasta un derecho compensatorio de recibir ayuda en caso de desempleo” (Alexy, 2001: 76). De acuerdo con Robert Alexy, determinar el contenido exacto de los derechos, al igual que precisar el significado de un concepto muy impreciso, no es algo insólito en la jurisprudencia y en la ciencia del derecho. Lo que se sugiere con esto es que la imprecisión semántica de los derechos sociales no es un argumento suficiente para considerar la injusticiabilidad de los mismos. Si el derecho no puede ofrecer pautas suficientes para determinar el contenido de un derecho social, entonces es competencia de un ámbito distinto al derecho (tribunal de justicia), es decir, la política (legislador).

No obstante, cabe hacer una aclaración respecto de la precisión del contenido de los derechos sociales. Puede haber derechos que suponen una exigencia concreta como

el derecho a la educación. También hay derechos que son principios directriz que “son normas programáticas que se caracterizan porque pueden ser cumplidos en diferente grado o, lo que es lo mismo, porque no prescriben una conducta concreta, sino sólo la obligación de perseguir ciertos fines, pero sin imponer los medios adecuados para ello, ni siquiera tampoco la plena satisfacción de aquellos fines, por ejemplo, “realizar una política de... u orientada a promover las condiciones para...” en puridad no supone establecer ninguna conducta determinada como jurídicamente debida.” (Prieto, 2001: 56-57). En ambos casos la diferencia es de matiz porque aun los primeros son susceptibles de interpretación, por ejemplo, el derecho al trabajo, que entre la realización del pleno empleo y el ideal de trabajo al que cada persona pueda aspirar, hay muchas posibilidades.

Pero lo anterior no invalida a los derechos sociales como derechos. Lo que hace es enfrentarnos al problema de quién es el sujeto encargado de determinar el contenido concreto de un derecho, y nos lleva al problema de que al tiempo de que se determina el contenido concreto de un derecho se deben instrumentar las técnicas jurídicas de garantía y los recursos para su ejercicio pleno. Por ello mismo, en un Estado constitucional de derecho, el tema de la justiciabilidad de los derechos sociales compete a los tres poderes.

Quizá la conclusión es que se debe adoptar un modelo de derechos sociales más flexible y menos rígido, no sólo porque las exigencias y los bienes que pueden tutelar los derechos suelen entrar en conflicto con otros principios o derechos, sino porque el contenido de un derecho puede cambiar o ampliarse de acuerdo con las necesidades concretas de cada contexto. Robert Alexy por ejemplo, es partidario de un modelo de derechos fundamentales sociales que no defina de manera absoluta cuáles son y cuál es su contenido, porque reconoce que este es un problema de ponderación de principios y de la dogmática de los diferentes derechos. (Alexy, 2001: 81). Sin embargo, reconoce que se puede perfectamente determinar los contenidos de los derechos a un mínimo vital, a una vivienda simple, a la educación escolar y a un nivel mínimo de asistencia médica.

El hecho de que no se tenga el contenido preciso de un derecho, no lo invalida como tal, presenta dificultades a la hora de plantearse el problema de exigir su justiciabilidad ante un tribunal, pero este es un problema distinto. Si un derecho no puede ser exigido ante un tribunal de justicia, no cuenta con instituciones que lo garanticen, ni de recursos para hacerlo exigible, sino cuenta con las técnicas de garantía, esto no lo invalida como derecho. El problema anterior es resultado de confundir los derechos con sus garantías, es decir, se niega la existencia de un derecho por carecer de adecuadas garantías, lo que significa confundir o reducir los derechos a sus garantías. Frente a esto, Ferrajoli sugiere que la distinción entre derechos y garantías nos lleva a reconocer que la ausencia de garantías de un derecho equivale a una inobservancia de los derechos, lo que consiste en una indebida laguna que se debe colmar por la legislación. Por ello, la distinción entre derechos y garantías es de enorme importancia, no sólo desde el punto de vista teórico sino también en el plano metateórico. De acuerdo con Ferrajoli, “un derecho subjetivo es una expectativa positiva o negativa atribuida por una norma jurídica a un sujeto y las garantías son las obligaciones correspondientes a esos derechos que pueden dividirse en dos: garantías primarias que son las obligaciones o prohibiciones correlativas a esos derechos y las garantías secundarias que son las obligaciones de reparar o sancionar judicialmente las lesiones de los derechos. En el plano teórico supone que el nexo entre expectativas y garantías no es de naturaleza empírica sino normativa, que puede ser contradicho por la existencia de las primeras y por la inexistencia de las segundas; y que, por consiguiente, la ausencia de garantías debe ser considerada como una indebida laguna que los poderes públicos internos e internacionales tienen la obligación de colmar; del mismo modo que las violaciones de derechos cometidas por los poderes públicos contra sus ciudadanos deben ser concebidas como *antinomias* igualmente indebidas que es obligatorio sancionar como actos ilícitos o anular como actos inválidos. En el plano metateórico la distinción desempeña un papel no meramente descriptivo sino también

crítico y normativo de la ciencia jurídica en relación con su objeto. Crítico en relación con las lagunas y las antinomias que ésta tiene el deber de poner de relieve, y normativo respecto de la legislación y la jurisdicción a las que la misma impone cubrir las primeras y reparar las segundas” (Ferrajoli, 2002: 63).

Un problema distinto es que se puedan realizar las garantías en concreto de los derechos sociales, que como ya señalé un problema fundamental es que los derechos sociales no han ido acompañados de la elaboración de garantías adecuadas. No obstante, las lagunas de garantía, no significan la negación de los derechos. Por otro lado, es incuestionable el carácter fundamental de los derechos sociales, no sólo porque desde su estructura misma cumplen con los requisitos de ser fundamentales desde un punto de vista formal como el expuesto por Ferrajoli, (de ser expectativas de prestación o no lesión que se atribuyen de manera universal, a todos en cuanto personas, ciudadanos y/o capaces de obrar), sino porque que suponen la precondition del ejercicio de los derechos de libertad y políticos. Los derechos sociales son, en sentido estricto, las condiciones materiales para el ejercicio de la libertad. Esta idea sugiere que para una persona que se encuentra en una situación de marginación o deficitaria, por lo que hace a las condiciones mínimas vitales de existencia, pueden ser valiosos ciertos derechos fundamentales que lo protejan de no morir por falta asistencia médica o que lo protejan de trabajo forzado y más aún si esos derechos le permiten mejorar su situación a través del proceso político. “No hay duda, [que para esta persona], tiene más importancia la superación de su situación deficitaria que las libertades jurídicas que, debido a su situación deficitaria, no le sirven para nada y que, por lo tanto, se convierten en fórmulas vacías” (Alexy, 2001: 75). Por lo tanto, los derechos sociales son derechos fundamentales y pueden ser perfectamente justiciables, al igual que cualquier otro derecho, para ello se requiere hacer los esfuerzos necesarios para colmar las lagunas de garantía.

4. *¿Son los derechos sociales, derechos de ciudadanía?*

Un último aspecto que me interesa discutir es si se puede considerar a los derechos sociales como derechos de ciudadanía. T.H. Marshall, en su ensayo "*Ciudadanía y clase social*", expuso, a partir de una reconstrucción histórica, una división de la ciudadanía en tres partes: civil, política y social. Él reconoció, indistintamente a los tres grupos de derechos como derechos de ciudadanía. Esto por supuesto contrasta con la concepción clásica aristotélica para la que la ciudadanía está asociada esencialmente a la participación política, con la distinción jurídica, que distingue entre derechos del hombre y del ciudadano, y con la "mayor parte de las constituciones estatales que confieren casi todos estos derechos a las personas y no sólo a los ciudadanos" (Ferrajoli, 2002: 55). El desarrollo de la ciudadanía del antiguo régimen al mundo moderno no sólo significó un cambio de paradigma de la prioridad de las obligaciones a los derechos, sino una oposición a diversas formas de sujeción, el nombre, la raza, la religión, el género, etc., y fueron reconocidos al individuo, en tanto persona, no a la familia, ni a la comunidad. El universalismo proclamado por el lenguaje de los derechos se extendió en las constituciones democráticas y se asumieron todos los derechos como derechos de la persona, salvo los derechos políticos y algunos derechos sociales. Por ello mismo, cabe preguntarse qué ventaja teórica y política tiene asociar todo el conjunto de derechos a la ciudadanía. Ya Bovero y Ferrajoli, (Bovero, 2002, 121; Ferrajoli, 2002) han señalado que este es un error teórico, injustificado, cometido por Marshall y repetido por muchos autores.

El hecho de que Marshall, desde una perspectiva sociológica, observara que los derechos sólo se garantizan a los ciudadanos de una comunidad política, no contradice la distinción teórica y jurídica que distingue entre los derechos del hombre y del ciudadano. Pero ello mismo, el error consiste en suponer que, si sólo a los ciudadanos de una comunidad política se les pueden reconocer todos los derechos, por lo tanto todos los

derechos *deben ser* derechos de ciudadanía. Por ello mismo, Ferrajoli ha evidenciado que este paso lógico, injustificado, significa por un lado, subsumir el status de persona en el de ciudadano, porque presupone que la ciudadanía es el presupuesto de todos los derechos, pero por otro lado, significa imponer de *facto* un último privilegio de *status*, que ha terminado por configurar una especie de antiguo régimen en el nivel internacional o a caso sólo los ciudadanos, en tanto pertenecientes a una comunidad política, son sujetos de derechos. Por ello, la propuesta, de acuerdo con Ferrajoli, pasa por eliminar el *status* de ciudadano o lo que es lo mismo extenderlo a todas las personas para poder alcanzar ese universalismo proclamado por el lenguaje de los derechos. La conclusión de lo anterior consiste en la necesidad de reformar el sistema de fuentes y sedes de garantía de los derechos para poder arribar a una constitución cosmopolita.

Por esta razón es necesario aclarar que los derechos sociales no deben asociarse al *status* de ciudadano, porque significa un retroceso teórico y excluyente desde el punto de vista jurídico y político. Por supuesto que cuando Marshall planteó esta relación tenía la firme intención de asociar ciudadanía con igualdad, la razón era que la categoría de ciudadanía le servía de base para la integración plena de las clases trabajadoras; la ciudadanía como nuevo paradigma de justicia asociado a la democracia. En Marshall, se entiende esta intención, pero hoy no es tan comprensible asociar todos los derechos al *status* de ciudadano y menos cuando se hace necesaria una respuesta a los problemas suscitados por los mayores flujos migratorios. Lo que supone esta asociación de los derechos a la ciudadanía es que sólo los ciudadanos, no los extranjeros, ni los migrantes, pueden ser beneficiarios de esos derechos sociales. Si la categoría de ciudadanía en su momento significó una tendencia a la igualdad, una extensión de derechos a los que pertenecen a una comunidad, hoy esta misma categoría sirve para negar derechos a los que no son ciudadanos. Ser ciudadano de un país rico es una suerte de privilegio, frente aquéllos miembros de países pobres que sus Estados no les garantizan los mínimos

derechos. Además, esta asociación no sólo va en contra del proyecto universalista de los derechos, sino que contradice lo que la mayoría de las constituciones democráticas reconocen, que la mayoría de los derechos son derechos atribuidos a individuos en tanto personas y sólo, algunos derechos sociales y los derechos políticos se reconocen a individuos en tanto ciudadanos.

Es cierto que el proclamado universalismo de los derechos fundamentales es más una exigencia normativa, desde los contractualistas modernos, pasando por la *Declaración francesa* de 1789 hasta la *Declaración universal* de 1948, es cierto, que de *facto* todos los derechos han sido reservados para los ciudadanos miembros de Estados que los garantizan. Sin embargo, sería un terrible retroceso, no sólo teórico, sino político y jurídico, asumir una suerte de particularismo de los derechos, significaría reconocer que sólo los ciudadanos de algunos países pueden tener derechos fundamentales garantizados con exclusión de todos aquellos que viven en países pobres. Por supuesto que el problema con esos países pobres no se resuelve, ni abriendo las fronteras, ni exigiendo desde la academia el reconocimiento universal de todos los derechos, pero si sirve de idea regulativa que interpela a todos los Estados de hacia dónde deben orientar sus esfuerzos, en el reconocimiento y garantía de los derechos fundamentales, es decir, de una sociedad más justa.

Por esta razón, es necesario superar la categoría de ciudadanía, entendida como el *status*, al que quedan asociados todos los derechos, que se le confiere al miembro que pertenece plenamente a una comunidad política determinada. Esta superación significa, primero, reconocer que sólo los derechos políticos son derechos ligados al estatus de ciudadanía, y por lo tanto reconocer que es incorrecto, teórica y jurídicamente hablar de ciudadanía social o civil; que los derechos que llamamos sociales deberían ser atribuidos a las personas y no sólo a los ciudadanos, como si los individuos pudieran tener derechos civiles y sociales, sólo en tanto son ciudadanos en el entendido de ser miembros de una

comunidad. Segundo, la superación de la ciudadanía tendrá que significar su eliminación, esto es, reconocer que todos los derechos deben reconocerse a todas las personas independientemente de su adscripción a tal o cual Estado, o lo que es lo mismo, reconocer a todas las personas como ciudadanos, significa llevar por encima de los Estados a la ciudadanía, hacia instancias internacionales, por ello mismo es necesario modificar las sedes de garantía de los derechos fundamentales. Sólo de esta manera se puede vislumbrar en un futuro el proyecto de universalización bajo el cual nació el lenguaje de los derechos en el mundo moderno.

Ciudadanía multicultural

Introducción

El éxito de la categoría de ciudadanía ligada a los derechos ha sido tal que también ha sido recuperada como una categoría central para dar repuesta a los problemas suscitados por el creciente pluralismo cultural. El énfasis puesto en elementos como la identidad cultural, ligada a la pertenencia a una comunidad de origen ha dado lugar a una discusión propia en el terreno de la filosofía política; a saber, un uso del concepto de ciudadanía distinto al ligado con el estatus de ciudadano al que se le reconocen los derechos de participación política, la ciudadanía diferenciada o multicultural. Este concepto de ciudadanía reconoce que lo fundamental de la ciudadanía es el reconocimiento de derechos pero no sólo los derechos políticos, o los derechos de la tradición liberal, sino sobre todo derechos que derivan de la pertenencia grupal o de la identidad cultural. Al igual que la idea de ciudadanía social, la ciudadanía multicultural parte del supuesto de que cualquier demanda planteada en términos de derechos, implica reconocer nuevos derechos de ciudadanía, sólo que estos reclamos se hacen desde la identidad cultural. La consecuencia teórica consiste en que al reconocerle derechos en función de aspectos culturales particulares,

como la lengua, la religión, las costumbres, etcétera, propios de una comunidad de origen, lo que estamos reconociendo son ciudadanía diferenciadas, es decir, ciudadanos con distintos derechos en función de sus rasgos étnicos particulares. Esto significa, que ya no son los individuos en tanto individuos, a los que se les reconocen los derechos, sino en tanto miembros de grupos culturales.

El éxito del lenguaje de los derechos es tal que constantemente se recurre a él, lo que ha propiciado que muchos grupos vulnerables, distintos a los grupos étnico-culturales, planteen sus demandas y exigencias en términos de derechos colectivos o culturales. No obstante, hacen un uso del concepto de cultura demasiado laxo en el que cualquier moda, práctica o filiación puede caer dentro del concepto genérico de cultura. Otro rasgo de este nuevo debate es que sus reclamos los hacen poniendo como sujeto del reclamo no a los individuos particulares, sino a los grupos. Derivado de lo anterior, se ha hecho común hablar de derechos grupales o de derechos colectivos. Si bien es cierto, no es una novedad hablar de derechos colectivos, basta recordar que la *Declaración francesa de derechos* de 1789 reconoce que todos los pueblos -un colectivo- tienen derecho a la libre determinación; sin embargo, el discurso multicultural choca con la concepción moderna de ciudadanía y con la misma idea de derechos individuales en la que el titular del derecho, no es el grupo, ni la familia, ni la aldea, ni la comunidad, es el individuo particular, abstraído de todo aspecto cultural. La lección del contractualismo moderno, precisamente consiste en afirmar que los derechos individuales, no dependen de la pertenencia a una comunidad en particular, sino que la preceden y la condicionan. No obstante, a luz de este debate, las reivindicaciones desde la comunidad de origen y la identidad cultural son el foco de atención, que determina y precede a los individuos. Son las premisas del modelo organicista las que se usan para defender esas exigencias de justicia que pueden ser válidas, pero que chocan frontalmente con la perspectiva de los derechos subjetivos y por tanto con la concepción individualista de la sociedad.

Los estados actualmente incluyen en su interior diversas comunidades culturales, pequeñas y grandes, nacionales y étnicas, religiosas y lingüísticas. De hecho, los estados no sólo albergan, promueven la diversidad cultural, por tanto, la pregunta es ¿cómo conciliar las demandas que apelan a la diversidad cultural con el lenguaje de los derechos individuales?, ¿es cierto que el universalismo de los derechos es ciego a las diferencias, por lo tanto contrario a la diversidad cultural? Si es cierto que hay un conflicto entre universalismo y particularismo ¿cómo se puede resolver?

En lo que sigue trataré de exponer cuáles son los términos en que se ha presentado el debate. Responderé algunas de estas cuestiones. Para ello, elaboro una reconstrucción de dos de sus principales exponentes: Charles Taylor y Will Kymlicka. Trataré de discutir algunas interrogantes que surgen de sus supuestos teóricos como la idea de cultura a la que hacen referencia, la primacía de la comunidad sobre el individuo, las dificultades que implica hablar de colectivos, y qué pasa si esos derechos colectivos chocan con los derechos individuales. En última instancia, desde un punto de vista de la ponderación de valores, qué es superior el derecho individual o el colectivo. ¿Son los derechos diferenciados, en función de la pertenencia grupal, derechos fundamentales? ¿Todo lo que una comunidad considera valioso debe ser reconocido como derecho? ¿Sólo en términos de derechos se puede reconocer e integrar a los grupos o a las colectividades? ¿Cuál es el criterio para determinar que un aspecto y no otro deba ser reconocido como derecho, por ejemplo a preservar la lengua? ¿Los miembros de colectivos tienen la obligación de adherirse a los rasgos culturales para que el derecho de la comunidad prevalezca? ¿Tiene la comunidad cultural la potestad sobre sus miembros de conceder el derecho o no de salir de la misma? ¿Quién debe tutelar el derecho de salida?, o en otros términos, ¿quién garantiza al extracomunitario el derecho cosmopolita kantiano de no ser tratado hostilmente? Algunas de estas interrogantes son las que trataré en el siguiente apartado.

1. Las reivindicaciones de la cultura

Como se sabe, el contractualismo moderno que va de Hobbes a Kant, pasando por Locke y Rousseau parte de una manera particular para explicar el orden social. Ya no se identifica al orden social con la imagen de un organismo vivo como hiciera Aristóteles en la *Política*, ni supone un fundamento natural, sino que se representa al Estado como una creación artificial, resultado de la libre asociación de individuos que por medio de un contrato, que los supone en condiciones de libertad e igualdad renuncian a su derecho de usar la fuerza para salir del estado de naturaleza y constituyen un poder común, que tiene como finalidad garantizar los derechos fundamentales de los contrayentes. Más allá de las diferencias claras entre las propuestas teóricas de estos autores, (tema tratado en el segundo capítulo) me parece que lo importante estriba en tres cosas que han resultado fundamentales para el pensamiento político moderno.

Primero, la relación política se invierte, al postular que en la formación del Estado, los individuos nacen con derechos y con el deber de exigir su respeto, contra y frente a quien pretenda limitar y abrogar esos derechos. Segundo, el poder constituido, como resultado del contrato, tiene como finalidad garantizar esos derechos y si no se ocupara de ello, los ciudadanos tienen, no sólo el derecho, sino el deber de desconocer ese poder. Lo que significa que por primera vez en la historia del pensamiento político el poder nace con obligaciones y límites respecto de los contrayentes. Y, tercero, podemos observar que este paradigma pone primero al individuo, lógicamente y axiológicamente, y sólo después al Estado. De este último aspecto, cabe aclarar que en las propuestas teóricas de los autores del contractualismo moderno tenemos el origen y desarrollo de distintos tipos de individualismos: ontológico, metodológico, axiológico y ético, por lo que no se le debe asociar solamente con la soledad existencial o con el desenfrenado impulso por la

competencia entre sujetos, como señalara Macpherson en su *Teoría política del individualismo posesivo* (1979).

Por ello mismo, la fuerza teórica del modelo contractualista y la prioridad de los derechos no sólo significó una ruptura con los esquemas clásicos para pensar el orden social, no sólo invirtió las relaciones entre gobernantes y gobernados, y los esquemas de justicia, significó la inauguración de un paradigma para pensar las exigencias de justicia desde las expectativas y necesidades más vitales de los individuos, es decir, de aquellas condiciones que hacen que una vida sea digna de vivir. De hecho, el alcance teórico de este paradigma aún sigue mostrando su fuerza y su vitalidad a tal grado, que la obra que se supone vino a resucitar a la Filosofía política, *Una teoría de la justicia* de John Rawls, utiliza como recurso teórico el paradigma contractualista y está fincada sobre premisas individualistas. Y no es exagerado decir que una parte -sólo una por supuesto, hay otras tradiciones-, de los debates actuales en materia de teorías de la justicia están ordenados alrededor de las obras de John Rawls.

De acuerdo con algunos autores catalogados como comunitaristas - Sandel, Walzer, MacIntyre y Taylor, o Kymlicka (este último, más de corte liberal)- el liberalismo igualitario defendido por Rawls en *Una Teoría de la justicia* es insensible a las diferencias culturales. Fundamentalmente critican el universalismo abstracto supuesto por él. Le reprochan haber concebido a un sujeto y una sociedad despojados totalmente de todo atributo comunitario, lo que significa negar lo que es valioso para los miembros, ya que, según estos autores, la idea de vida buena es resultado de su experiencia en la comunidad. Como es sabido, Rawls responde a muchas de estas críticas en su *Liberalismo político*.¹⁰ Pero quizá lo que haya que destacar es que lo que estará de fondo en esta discusión es la posibilidad de hacer coincidir dentro de un marco constitucional de derecho, el principio de igualdad ante

¹⁰ La reflexión más seria en México sobre la importancia y de los alcances de la obra y de las reacciones de los críticos de Rawls, puede verse en Rodríguez Zepeda, J (2003) *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, Anthropos/UAM, España.

la ley, con el derecho de individuos o grupos a mantener sus diferencias culturales. Sin embargo, la estrategia argumentativa de los críticos de Rawls, está fincada sobre premisas organicistas, con lo que corren el riesgo de que sus posturas sean totalmente antimodernas. Veamos cuáles son las críticas que plantean en voz de dos de sus más destacados defensores, Charles Taylor y Will, Kymlicka.

2. El reconocimiento a la identidad cultural

De acuerdo con Charles Taylor, el reconocimiento es uno de los temas centrales del pensamiento político en la actualidad. Según él, “la exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad [...]. La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo” (2009:53-54).

El reconocimiento igualitario, dirá Taylor, es un modo pertinente en una sociedad democrática y su rechazo causa daños para la integración plena de las personas. “No sólo el feminismo contemporáneo sino también las relaciones raciales y las discusiones del multiculturalismo se orientan por la premisa de que no dar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión” (Taylor, 2009:68). La internalización de una imagen inferior o devaluada puede llevar a sufrir y padecer las consecuencias de una pobre autoestima. De acuerdo con esto, “su autodepreciación se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión” (Taylor, 2009: 54). Por lo que el tema fundamental es cómo contrarrestar y erradicar el falso reconocimiento.

Taylor reconoce que el tema de la identidad y el reconocimiento se hicieron presentes, primero con el desplome de las jerarquías sociales que tenían como base el honor. El honor se vio desplazado por el moderno concepto de dignidad que supone que los seres humanos valen por sí mismos. Los seres humanos no tienen precio, por lo tanto deben ser tratados como fines y no sólo como medios. Segundo, este concepto moderno de dignidad se proclamó universalmente para todo ser humano afirmando un reconocimiento igual.

Este reconocimiento igual, adquirió varias formas a lo largo de los años, rompiendo varias de las formas de *status* de la sociedad jerárquica, desde la eliminación del nombre, la renta, el credo y hasta que ahora “retorna en la forma de exigencia de igualdad de *status* para las culturas y para los sexos” (Taylor, 2009: 56). Al sustentarse en ésta idea de dignidad inherente al ser humano, dio un viraje, porque abrió el paso para un replanteamiento de la idea de identidad; de una identidad determinada por la posición social y la adscripción comunitaria, se pasó a una valoración de la identidad individual. Según Taylor, “quiénes somos”, “de dónde venimos”, define la identidad: “es el trasfondo contra el cual nuestros gustos y deseos, opiniones y aspiraciones adquieren sentido” (2009: 64). Por lo anterior, el reconocimiento igualitario se vuelve importante, a tal grado que hoy desempeña un papel mayor en la esfera pública. Del “tránsito del honor a la dignidad sobrevino la política del universalismo que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y de los títulos” (2009: 69). Este igualitarismo tuvo como implicación la ruptura de las formas de división social que clasificaba a las personas en distintas clases dependiendo de su pertenencia grupal.

Este principio de igualación en derechos es sobre el que está fincada la ciudadanía moderna que con sus diferentes interpretaciones llegó a ser universalmente aceptado. No

obstante, contraria a la política del universalismo, señala Taylor, el desarrollo del concepto moderno de identidad, hizo surgir la política de la diferencia.

“Desde luego, también ésta tiene una base universalista, que causa un traslape y una confusión entre ambas. *Cada quien* debe ser reconocido por su identidad única” (Taylor, 2009: 70). “Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una “canasta” idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que se reconozca es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás” (Taylor, 2009:70-71).

Por lo tanto, la conclusión es que esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido asimilada por una identidad dominante o mayoritaria. Es decir, la dignidad universal se torna ciega a las diferencias de la identidad particular de las personas o de los grupos culturales.

Según Taylor, la política de la dignidad igualitaria se basa en la idea de que todos los seres humanos son dignos de respeto por igual. Por tanto la pregunta es ¿qué es lo que merece respeto en los seres humanos? De acuerdo con Kant, nuestra condición de agentes racionales, capaces de dirigir la vida propia por medio de principios. Ese valor, según Taylor es “un *potencial humano universal*, una capacidad que comparten todos los seres humanos [...] En el caso de la política de la diferencia, también podríamos decir que se fundamenta en un potencial universal, a saber: el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura” (2009: 75).

Es en este sentido que la política de la diferencia está llena de denuncias de discriminación y marginación, porque el liberalismo asume un modelo de ciudadanía homogénea que es ciego frente a las diferencias. Desde otra perspectiva, Kymlicka ha señalado que la definición de ciudadanía moderna asociada con la concepción de Marshall, suponía una identidad compartida que integraría a los grupos que habían sido

excluidos de la sociedad británica y proveería una fuente de unidad nacional. Y es cierto que la preocupación de Marshall era la integración de las clases trabajadoras. Sin embargo, según Kymlicka, ha “quedado claro que muchos grupos, negros, mujeres, pueblos aborígenes, minorías étnicas y religiosas, homosexuales y lesbianas, todavía se sienten excluidos de la cultura compartida” (Ky N: 25). Los miembros de tales grupos se sienten excluidos no sólo a causa de su situación económica, como lo planteaba Marshall, sino sobre todo a causa de su identidad sociocultural, es decir su diferencia. Así, la propuesta es que si se reconocen las diferencias de los individuos, entonces se pueden integrar a la cultura común o dominante no sólo como individuos titulares de igual derechos, sino fundamentalmente a través del reconocimiento de su identidad cultural y de derechos en función de su pertenencia grupal.

Esta integración de las diferencias al concepto de ciudadanía plantea serios cambios y problemas a la idea de ciudadanía como estatus legal, tal y como el mismo Marshall la concibió. La ciudadanía desde el punto de vista legal plantea un principio de igualdad: todos los miembros de una comunidad son iguales ante la ley y en derechos, no obstante su posición social, económica, religiosa, es decir, sus diferencias particulares. La ciudadanía diferenciada supone derechos diferentes en función de la pertenencia grupal, lo cual supone un trato y reconocimiento diferenciado de derechos. La ciudadanía moderna significó una ruptura con las concepciones tradicionales o premodernas que atribuían el estatus de ciudadano en función de la pertenencia grupal (título, la riqueza, étnia, la raza, el origen, confesión religiosa, etc.), es decir, eliminó todos esos obstáculos para que se atribuyeran derechos sin tomar en cuenta la pertenencia grupal. La ciudadanía diferenciada supone un retorno, precisamente a esas concepciones pre-modernas. Por lo tanto, la igualdad, supone afirmar, más que ignorar las diferencias. Las razones para sostener lo anterior son dos: primero, los grupos culturalmente excluidos están en desventaja frente a los procesos políticos, no tienen ninguna posibilidad de contender por

cargos para elaborar políticas que les permitan afirmar sus diferencias culturales y la solución que se propone es que el estado provea recursos y habilite canales institucionales para generar las condiciones del reconocimiento y la representación de grupos minoritarios. (Young, 1989, pág. 259.) (Young, 1989, 261-262, y 1990, 183-191). Segundo, los grupos culturalmente excluidos tienen necesidades particulares que sólo se pueden satisfacer mediante políticas diferenciadas.

De acuerdo con Taylor estamos frente a dos formas distintas de entender la igualdad: para unos el respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia; para otros, se trata de reconocer y fomentar la particularidad, la identidad. Sin embargo, el reproche de los primeros a los segundos es que violan el principio de no discriminación; el reproche de los segundos es que niega la identidad al someterlos a un modelo homogéneo, pero el problema es más grave porque esos principios ciegos a la diferencia en realidad son el reflejo de una cultura hegemónica en particular (2009:77). Así, al favorecer y reconocer una forma cultural en particular se torna, por la vía de los hechos, sumamente discriminatoria con los grupos culturales minoritarios.

Taylor agrega un aspecto más. Un problema que se debate hoy por el multiculturalismo es la imposición de algunas culturas sobre otras. No sólo se trata de que las culturas se defiendan así mismas dentro de ciertos límites razonables, sino que si es posible que “todos reconozcamos el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir sino que reconozcamos su valor” (2009: 104). La idea es que “todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún periodo considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos” (2009, 107).

En suma, las tesis de los que defienden la diversidad cultural desde el comunitarismo o el multiculturalismo son las siguientes: a) el liberalismo promueve un modelo de ciudadanía homogéneo que choca con el reconocimiento de la diversidad cultural; b) el universalismo abstracto que subyace en la idea de derechos es un universalismo ciego a las diferencias,

concibe al individuo despojado de todos sus atributos culturales; c) la idea de igualdad que sostienen es una igualdad que niega las diferencias, por lo que niega la particularidad y la identidad cultural; d) al desconocer sus diferencias, desconoce la idea de bien que es resultado de su pertenencia a la comunidad; e) sólo si se reconocen las diferencias culturales, a partir de derechos culturales o colectivos, se pueden integrar plenamente al Estado; f) si no se reconocen las diferencias culturales, significa aceptar que hay culturas de distinto valor, lo que se tiene que reconocer es que todas las culturas tienen igual valor. En lo que sigue discutiré estas cuestiones.

3. La ciudadanía moderna vs la ciudadanía multicultural

La primera de las cuestiones a discutir es la crítica que afirma que el modelo de ciudadanía moderno es un modelo de ciudadanía homogéneo; que está fincado sobre la base de un universalismo abstracto que concibe al individuo despojado de sus atributos culturales, por lo que sus rasgos identitarios son negados. Hay que decir que, como ya lo ha hecho Ermanno Vitale (2000: 40), es cierto que la tradición del liberalismo, incluido el de corte rawlsiano, supone un sujeto abstracto, no particular, no obstante, el universalismo no sólo se funda sobre los intereses egoístas racionales, también puede fundarse sobre la libertad subjetiva o sobre la dignidad del hombre, y es esta última, precisamente, la diferencia entre el universalismo del libre mercado y el universalismo de los derechos del hombre. Por supuesto que las críticas de Taylor se centran en este último: un universalismo abstracto que está fundado en un supuesto ontológico individualista, que concibe al individuo abstraído de la realidad. Esto significa que para el reconocimiento igual de derechos no son relevantes las diferencias culturales, de hecho, porque normativamente son atribuidas y reconocidas a todas las personas con independencia de sus diferencias culturales. No obstante, Taylor tiene razón cuando afirma que existen muchas denuncias por muchos

grupos porque se les reconoce como inferiores, o porque en virtud de su diferencia cultural se les trata diferente lo que impacta en su desarrollo personal. Eso no se puede negar está bastante documentado, es un dato duro. Lo que es discutible en Taylor es el paso lógico injustificado que hace. Es decir, tanto Taylor como el mismo Kymlicka a un argumento normativo “todos los individuos son iguales independientemente de sus diferencias” le oponen un punto de vista empírico, comunitario, un hecho: “todos los hombres son diferentes, y algunos por sus diferencias son tratados diferente, no obstante que se les reconozcan los mismos derechos”. Esto es, se trata de usar un argumento empírico para contrarrestar un argumento normativo. O en otros términos, se trata de desechar un aspecto normativo porque la evidencia empírica va en otro sentido. Lo anterior significaría que la validez de los principios normativos depende, en última instancia de la correspondencia con los hechos. O sea que, un principio normativo para ser válido debe corresponder con los hechos. Si invertimos la relación, el resultado es que las diferencias culturales al ser hechos, datos objetivos, por tanto deben de valer como principios normativos. Por ejemplo, el principio que está en la base de la Declaración francesa de 1789 y de muchas constituciones, que señala que “todos los hombres son libres e iguales”, no es un principio válido porque de hecho, los hombres nacen en distintas condiciones de desigualdad y de opresión. Taylor y Kymlicka confunden el ser con el deber ser.

En segundo lugar, ellos critican que la ciudadanía moderna es un modelo de ciudadanía homogénea, un universalismo abstracto que está fincado sobre una idea de igualdad que no es sensible a las diferencias culturales y por lo tanto las anula, las oculta o las devalúa. De nueva cuenta es un problema de perspectiva, de confundir hechos con valores. El principio de igualdad que subyace en la idea de derechos es un principio normativo, por lo tanto una convención, un artificio que tiene como finalidad la valoración de las diferencias culturales. Precisamente porque, de hecho todos somos diferentes (las diferencias de identidad son diferencias de hecho: lengua, sexo, religión convicciones, etc,

etc.), las diferencias de los individuos *deben* ser valoradas por igual. No hay ninguna razón *a priori* para suponer que alguna deba valer por encima de las demás, por lo que todos *deberíamos (prescriptivo)* ser considerados como iguales no obstante las diferencias de hecho (descriptivo). “El principio de igualdad, en este sentido, es un principio normativo, no distinto de los demás derechos fundamentales respecto a los cuales la igualdad –la *égalité en droits*, como dice el artículo 1 de la Declaración francesa de 1789- está predicada. Esa proclamación no refleja la realidad, sino que está contra la realidad” (Ferrajoli, 2008, 144). Lo que exigen los principios normativos es un actuar precisamente contra la realidad. Están postulando cómo debería de ser la conducta, porque de hecho no es así.

En este sentido la universalidad y la igualdad de los derechos tienen un significado distinto al que le oponen los comunitaristas y los multiculturalistas. La universalidad es respecto de los titulares, que se atribuyen a todos en cuanto personas, ciudadanos y capacidad de obrar; y la igualdad es justamente, la igualdad en derechos. Por tanto es una formulación lógica, todos son iguales en derechos fundamentales, independientemente de las adhesiones, e independientemente de los hechos. Puesto en estos términos, el universalismo de los derechos fundamentales, no solamente es perfectamente compatible con la diversidad cultural, sino su única garantía.

En este sentido vale la pena señalar que los principios normativos son ideas regulativas y su validez no depende de que estén demostradas empíricamente, por el contrario, lo que prescriben es cómo debe ser la conducta. Precisamente, porque las personas no son tratadas como iguales por sus diferencias culturales, es decir de identidad, entonces es necesaria una norma que determine cómo deben de ser tratados, esto es con igual respeto, no obstante sus diferencias. Y el deber de actuar conforme a los principios, es un deber que no significa que los individuos deban sentir adhesión o no a tal principio, son normas jurídicas, no morales, que como tales no requieren su adhesión, sino su observación. En este sentido, el problema que denuncian los multiculturalistas es otro,

el de las instituciones de garantía que deben velar porque se generen las condiciones para que sean tratados con igual respeto, no obstante sus diferencias. Sin embargo, la propuesta de ellos, consiste en el reconocimiento de sus rasgos culturales, proponiendo con ello una salida falsa: la de la reclusión en sus particularismos, que significa precisamente darle carta de naturalidad a las adscripciones culturales y a lo que de hecho sucede. En sentido estricto es un retroceso antimoderno. La universalidad y la igualdad en la que están fincados los derechos y la ciudadanía moderna que ellos denuncian es la única garantía para la diversidad cultural, porque no afirma ninguna de antemano, sino que las promueve.

En tercer lugar, habría que decir que el concepto de *Cultura* al que apelan los comunitaristas parte de una visión reduccionista o demasiado simplista de la misma. Las culturas no son totalizaciones homogéneas en las que las distinciones entre lo que se define como cultura y los grupos de personas que las portan son claramente definibles. Por el contrario, las demarcaciones de las culturas y de los grupos humanos que las portan son muy controvertidas, frágiles y también delicadas. Poseer la *cultura*, señala Benhabibb, “significa estar adentro de ella; las culturas humanas están en constante cambio, creación, recreación y renegociación, desde sus significados hasta sus fronteras” (Benhabib, 2006: 33).

La idea del comunitarismo y el multiculturalismo que supone que las culturas son totalizaciones homogéneas, como mosaicos parten de supuestos empíricos como normativos erróneos; porque llevan a la conclusión de plantear una defensa de justicia intercultural entre grupos humanos a partir de preservar a las culturas. Es un error considerar a la cultura y los grupos humanos como totalidades bien definidas e identificables que coexisten entre sí, con fronteras claras, como si fueran las piezas de un mosaico.

Una perspectiva de la cultura rígida que asuma una visión preservacionista, tiene serias dificultades prácticas y teóricas. Por supuesto que esto no significa que las demandas de reconocimiento planteadas en términos de las identidades culturales no sean legítimas. No, son exigencias de justicia válidas, pero lo que es necesario considerar es si la estrategia que utilizan es la mejor manera de hacerlas exigibles.

Esta tesis del reconocimiento tiene la dificultad de que se mueve entre dos planos, entre lo individual y lo colectivo, lo que resulta erróneo teóricamente y peligroso políticamente. De acuerdo con Benhabib, “el error teórico proviene de la homología entre reivindicaciones individuales y colectivas, facilitada por las ambigüedades del término reconocimiento. A nivel político, dicha postura es peligrosa porque subordina la autonomía moral a los movimientos por la identidad colectiva” (Benhabib, 2006: 101). Además, Taylor cae en el error metodológico de sustituir las partes por el todo, juzga las culturas como si fueran totalidades, y esta premisa no permite dirimir, salvo parcialmente, los conflictos que se derivan entre las identidades particulares de un mismo grupo cultural.

En los planteamientos de Kymlicka este conflicto también está presente. Él privilegia ciertas formas de identidad colectiva por sobre otros indicadores posibles de identidad. Kymlicka propone el concepto de “cultura societaria” definida como una “cultura que ofrece a sus miembros formas de vida significativas en todo el espectro de las actividades humanas, incluida la vida social, educativa, religiosa recreativa y económica, tanto en la esfera pública como en la privada. Estas culturas tienden a estar concentradas territorialmente y se basan en un idioma común” (Benhabib, 2006: 111).

No obstante, con una definición tan amplia cabe cualquier cosa y el problema fundamental es cómo hacer para que el Estado pueda identificar cuales identidades merecen ser reconocidas. Porque algunas pueden ser tan triviales o pasajeras que no es tan sencillo determinar si son importantes para sus portadores. La idea de cultura societal, empíricamente es imposible, nunca hay una cultura única, un sistema coherente de

creencias, significados y simbolizaciones y prácticas que puedan abarcar todo el espectro de actividades humanas, que sea definitiva y que por lo tanto tenga que ser reconocida como derecho.

Kymlicka, privilegia las culturas institucionalizadas por encima de las que pueden ser más informales y amorfas, menos reconocidas en público y tal vez incluso de un origen más reciente. Segundo, no hay una explicación razonable de ¿por qué las culturas institucionalizadas generan derechos distintos de las que no lo son? Tercero, su teoría presta poca atención a las construcciones dinámicas de la identidad. No capta esos cambios constantes que pueden producirse en el estatus de los grupos, a medida que éstos se desplazan de una categoría a otra. En los tratamientos de Kymlicka y Taylor hay una idea estática y fundamentalmente preservacionista de la cultura.

Si se analiza el ejemplo de Taylor, de la supervivencia lingüística de Quebec, notaremos las consecuencias implícitas del preservacionismo cultural. Dice Taylor, “las medidas políticas tendientes a la supervivencia tratan activamente de crear miembros de la comunidad, por ejemplo, al asegurar que las generaciones futuras continúen identificándose como francoparlante. No podemos considerar que esas políticas estén dando facilidades a las personas que hoy existen” (Taylor, 2009: 97). Además, agrega que quienes aceptan una opinión como esta, parten de un modelo distinto de sociedad liberal y que están aceptando que “una sociedad puede organizarse en torno de una definición de vida buena sin que esto se considere como una actitud despectiva hacia quienes no comparten, en lo personal, esta definición” (Taylor, 2009: 97-98). Esto puede ser aceptable siempre y cuando se reconozca que las generaciones futuras –los niños- puedan recibir no sólo la lengua minoritaria sino también la lengua de la cultura dominante que les permitirá en un momento elegir una de las dos opciones lingüísticas. Si no se acepta lo anterior, se corre el riesgo de que los miembros de los grupos queden atrapados al interior del grupo, es decir, que no sean ellos los que decidan, sino que de antemano estarían destinados a la

reproducción de los esquemas culturales del grupo, lo que los coloca en una situación de desventaja respecto de los hablantes de la lengua política –lengua dominante-. En sentido estricto se les privaría de un mayor ejercicio de sus derechos.

Otra consecuencia es que se les limitaría la posibilidad de poder decidir la redefinición de su propia identidad. Appiah, afirma que “el aspecto que debe tenerse en cuenta al decidir cuál será la lengua principal en las escuelas estatales no es el del mantenimiento de una identidad étnica francófona –no es la supervivencia- sino la igualdad de ciudadanía en un Estado francófono” (Appiah, 2007: 166). Esto es, la condición de posibilidad de un mayor ejercicio de sus derechos. Esto quiere decir que si un Estado reconoce como lengua política “oficial”, por ejemplo, el castellano, el francés o el inglés, es un derecho de todos los ciudadanos tener acceso a esa lengua para poder estar en condiciones de igualdad de disponer de los beneficios que ofrece el Estado. Y, al mismo tiempo poder tener acceso a la lengua minoritaria. Un grupo minoritario que se niega a que sus hijos reciban la lengua política y los obliga mediante la educación a aceptar una identidad minoritaria, atenta contra la autonomía, la igualdad y la redefinición de la propia identidad de los individuos, pero sobre todo a un esquema más amplio de disfrute de derechos.

En el tratamiento de otras identidades distintas a la lingüística como la raza, o la orientación sexual una visión preservacionista tiene serias dificultades, al plantearse en términos de reconocimiento. El principal problema es que corren el riesgo de anquilosar las identidades y de ser una camisa de fuerza para sus propios portadores. Appiah llama a este fenómeno “síndrome de medusa” que todo lo que toca con la mirada lo convierte en piedra, y consiste en que “la política del reconocimiento, si emprende con celo excesivo, parece requerir que el color de piel propio o que el cuerpo sexual propio sean reconocidos políticamente de maneras que constituyen un obstáculo para aquellos que desean tratar su piel y su cuerpo sexual como dimensiones personales de su yo” (Appiah, 2007: 174). El

riesgo consiste en congelar y forzar a los portadores de estas identidades a seguir patrones desde una política. O sea, significa exigirles a los portadores de esas identidades que es su derecho organizar su vida de acuerdo como lo marca la política del reconocimiento y si te desvías del guión que marca tu adscripción identitaria estás atentando contra el derecho cultural. Esto por supuesto significa que son más importantes las culturas que los individuos, por lo que va en contra de la autonomía de los individuos a decidir sobre su propia identidad. Tampoco significa que hay que restar importancia a la orientación sexual y al color de piel, son partes constitutivas de la identidad individual pero no deben convertirse en camisas de fuerza. En todo caso lo que hay que exigir es su respeto y que estos rasgos identitarios no se conviertan en pretexto para condicionar el ejercicio de derechos.

Si bien es cierto que el gran aporte de Taylor y Kymlicka es haber puesto sobre la mesa de discusión la demanda de reivindicaciones culturales, es necesario también reconocer las limitaciones y los riesgos de una teoría que recurre a las adscripciones culturales para derivar derechos. En este sentido es necesario aceptar que el derecho a la cultura deriva del derecho de individuos autónomos a tener acceso a un espectro significativo de elecciones en sus vidas. Lo que significa que son las personas y los grupos los que determinan con sus actividades, el valor de dichas lealtades culturales. Por ello “el objetivo de cualquier política pública para la preservación de las culturas debe ser la potencialización del papel de los miembros de los grupos culturales para apropiarse, enriquecer e incluso subvertir los términos de sus propias culturas según decidan hacerlo” (Benhabib, 2006: 122). Esto significa reconocer, por un lado, la autonomía de los miembros de los grupos culturales para participar en la reproducción de la cultura y en la lucha cultural, incluso en la transformación de algunas tradiciones culturales. Por otro lado, también significa eliminar el privilegio de la continuidad, la pureza y la visión cerrada de las culturas. En otras palabras, significa que son los individuos y no los grupos culturales los

que deben decidir la propia identidad. Ya Susan Moller Okin en su ensayo *¿Es malo el multiculturalismo para las mujeres?* nos advertía de los riesgos que representa para los miembros que pertenecen a los grupos culturales cuando se hace una defensa acrítica de las culturas como un todo valioso por sí mismo: se confinan a los miembros más vulnerables de los grupos culturales.

Lo que garantiza el principio de universalidad es la neutralidad respecto de las diferencias culturales, que se traduce en un igual respeto. Lo que se garantiza es que los individuos tengan la posibilidad ejercer su autonomía y sus derechos independientemente de sus diferencias culturales; que sean ellos los que decidan si abandonan sus culturas, si les dan continuidad, o si las reformulan. Las diferencias culturales no pueden ponerse por encima de los derechos de los individuos, no son bienes en sí mismos, se valoran porque valen para los individuos y no al revés.

4. Derechos colectivos vs derechos individuales

Las tesis de Kymlicka y Taylor sobre las culturas, que son totalidades, entidades, macro-sujetos, y en cuanto tales, universales con un valor igual que el de los individuos, presenta serias dificultades. Según Taylor, todas las culturas humanas valen lo mismo, porque tienen algo que decir, de ahí concluye que merecen igual respeto. Lo que significa que les atribuye la cualidad de persona, por tanto sujetos de derechos. De lo anterior se sigue que esos sujetos macro poseen derechos, es decir derechos culturales, o derechos colectivos, en el entendido de que son los sujetos colectivos (las culturas) los titulares de derechos, no los individuos. Esto equivale a decir que es la religión la que tiene el derecho de que sus miembros profesen esa y no otra. Esto significa que es la cultura gay, con sus estereotipos la titular de derecho y sus miembros deben comportarse como lo marca el canon cultural gay. Esta manera de entender los derechos choca frontalmente con los derechos

fundamentales que son individuales. Por ejemplo, choca con el derecho de los individuos a profesar una religión o a no profesar la religión de la comunidad cultural a la que pertenecen.

Cuando hablamos de derechos colectivos nos enfrentamos a un problema del que derivan otros problemas que es necesario distinguir. Primero, es habitual reconocer que en el lenguaje, filosófico y jurídico contemporáneo cuando se habla de derechos se hace referencia a un derecho subjetivo, por lo tanto atribuido al individuo. Segundo, el lenguaje de los derechos nos lleva a plantear ciertas distinciones como la que hay entre el derecho y los valores que defiende o pretende tutelar ese derecho, entre el titular del derecho y el destinatario del derecho. Tercero, de acuerdo con Ferrajoli, “está claro que de esta forma se elimina la laicidad del derecho y de las instituciones, que consiste precisamente en el rechazo a que el derecho pueda ser utilizado como instrumento para reforzar una determinada moral, una determinada ética o una determinada cultura, aunque sea la dominante” (Ferrajoli, 2008: 148). No es la cultura la que debe protegerse sino el individuo, incluso de su propia cultura cuando esta es opresiva y lesiva. Piénsese en los casos en que la cultura alberga formas de humillación, vejación y de lesión grave a algunos de sus miembros, por ejemplo, la infibulación, la extirpación de clítoris, la venta de personas, la laceración, etcétera. Todas estas prácticas culturales son prácticas lesivas que ningún respeto por la cultura puede justificar que se practiquen contra la voluntad de los individuos a los que la cultura se las practica bajo la justificación de que es el derecho de cultural a seguirse reproduciendo. O bajo la afirmación de que todas las culturas son igualmente valiosas

Por ello, no puede ser admisible que las culturas, cualquiera que sea, tengan prioridad sobre los derechos de los individuos. Los derechos fundamentales son normas universales en virtud de que se atribuyen a todos, su validez no depende de que estén de

acuerdo con ellas o no, de que gocen del consenso o no. No son universales porque todos las compartimos, sino porque están atribuidas a todos.

Lo que es necesario reconocer es que se deben atender esas demandas por parte de los grupos para que se exija su respeto, pero no con la idea de reconocer derechos a los colectivos. No hay que perder de vista que los derechos individuales rompieron con diversas formas de sujeción y de desigualdad producidas por prácticas culturales dominantes. Los derechos de libertad, de los trabajadores, de las mujeres y todos los sociales, son derechos que se reconocieron contra formas como la iglesia, las mayorías, las empresas, potestades maritales y paternas. En sentido estricto rompieron con las fuerzas opresivas de formas culturales.

Hay que decir que no es posible atribuir a los colectivos los atributos que requieren los individuos para ser titulares de derechos en el sentido que lo son los individuos. La idea que está implícita en todo este discurso es el de la primacía de la colectividad frente a los individuos. La crítica de Dworkin, afirma Vázquez, consiste en reconocer que “las entidades colectivas no poseen los atributos de individualidad, autonomía y dignidad que caracterizan a la persona moral, y extrapolarlos gratuitamente a las entidades colectivas es, por supuesto, una antropomorfización” (Vázquez, 2001: 342).

Las exigencias colectivas son importantes en la medida en que hacen posible el ejercicio de los derechos individuales, pero siempre y cuando se entienda que los titulares no son los colectivos en abstracto sino los individuos. Cuando los derechos colectivos, violan derechos individuales de los miembros de esos colectivos no deben ser reconocidos. Otra cuestión bastante discutible en Taylor y en Kymlicka sobre las demandas de justicia planteadas desde la cultura es que se les trate de pasar como derechos de ciudadanía. No quiere decir que no puedan ser reconocidos como derechos, o como políticas de acción afirmativa, pero no son derechos atribuidos a los individuos en tanto ciudadanos, sino a individuos en tanto miembros de un grupo, por tanto no pueden

ser considerados derechos fundamentales porque son derechos cuyos titulares son los individuos que pertenecen a minorías o grupos con exclusión de todos los demás. Lo anterior significa que es incorrecto hablar de ciudadanía multicultural o diferenciada. Porque los únicos derechos asociados a la ciudadanía son los derechos políticos. Con lo anterior se evita que en nombre de la cultura se le esté dando carta de naturalidad al colectivo frente a los derechos fundamentales individuales. En suma, lo que está detrás de esta discusión es la afirmación de la primacía de los grupos culturales sobre los individuos. Si no queremos retornar el poder a los colectivos es necesario seguir afirmado que primero está el individuo y después la colectividad. No es que el universalismo abstracto sea ciego frente a todo bien colectivo, de hecho el contenido de los derechos supone ciertos bienes a tutelar y a garantizar que se plantean como fundamentales para toda persona independientemente de sus rasgos identitarios particulares. Tan no es ciego a las diferencias que la democracia se finca “sobre la igualdad en derechos humanos, como garantía de todas las diferencias de identidad personal, donde se funda la percepción de los otros como iguales y como asociados” (Ferrajoli, 2008: 50). La única manera de garantizar la diversidad y la pluralidad es a partir de un igual reconocimiento de derechos para que cada quien ejerza y defina su identidad personal.

5. ¿Cuál es la fuente de unidad en un estado multicultural?

En el mismo sentido que el problema anterior, hay otro que queda pendiente que Kymlicka cuestiona y asocia con la institucionalización y desarrollo de la ciudadanía, a saber, la fuente de unidad en un estado que aspira a integrar a todos sus miembros. Se puede plantear de la siguiente manera: cuál es el vínculo de unión en una sociedad multicultural. O en otros términos, qué impide que sus ciudadanos se vuelquen alrededor de sus identidades y se comporten indiferentes frente a las exigencias de la comunidad. O qué

hace que una comunidad diferenciada por sus rasgos identitarios no se fragmente. Al respecto, Kymlicka distingue tres tipos de grupos a los que estarían asociados tres tipos de derechos: derechos especiales de representación, derechos multiculturales y derechos de autogobierno. Y que particularmente los derechos de representación y multiculturales son derechos que tienen la pretensión de integrar a los distintos grupos a la cultura común. Los grupos que suponen un problema, según Kymlicka, son aquéllos que demandan derechos de autogobierno. Porque lo que están pidiendo es la separación del Estado. Los reclamos de autogobierno reflejan el deseo de debilitar los vínculos con la comunidad global e incluso cuestionar su propia naturaleza, autoridad y permanencia. “Los derechos de autogobierno son el claro ejemplo de una ciudadanía diferenciada, dado que dividen a la población de un país en pueblos separados, cada uno con sus propios derechos históricos, territorios y poderes de autogobierno y cada uno, en consecuencia, con su propia comunidad política”(Kymlicka, 1997: 31).

Cómo evitar que el reconocimiento de la identidad cultural no nos lleve a diluir el vínculo de unión de los derechos fundamentales basados en la idea de universalidad de los individuos. Esto puede llevarnos al separatismo o bien a una sociedad fragmentada e indiferente por las cuestiones comunes.

Frente a este problema, Kymlicka reconoce no tener una respuesta clara al respecto (Kymlicka, 1995: 255). Y afirma que las respuestas que se han ofrecido, como la de Rawls no garantizan la unidad. Para Rawls, la unidad depende de ciertos valores compartidos, no los de una vida buena, sino ciertos valores políticos, una idea de justicia compartida. Pero el mismo Kymlicka se ha encargado de desmentir con varios ejemplos que la idea de los valores compartidos como fuente de unidad carece de toda evidencia empírica. (Kymlicka, 1995, 256).

Desde otra perspectiva, Chantal Moufe ha tratado de dar una respuesta a este último problema. Reconoce que el problema de la identidad ciudadana es decisivo y el

intento por construir identidades de ciudadanos es una de las tareas importantes de toda teoría política democrática. Pero esta identidad, se debe configurar como una identidad ciudadana que supere las identidades grupales, locales o regionales que sean rivales sustentadas en algún rasgo particular. (Moufe, 1999). Una ciudadanía no como estatus legal, sino como forma de identificación, un tipo de identidad política: algo a construir, no dado empíricamente. Este elemento de identidad política es la *respublica*. Esta forma de comunidad política no se mantiene unida por una idea sustancial del bien común, sino por un vínculo común, una preocupación pública. Lo que se requiere para pertenecer a la comunidad política es aceptar un lenguaje de civilidad compartido. Para ella, esto hace un nuevo concepto de ciudadano y de ciudadanía.

Frente a este último problema, de cómo generar un vínculo de unión, habría que recordar que históricamente los distintos lazos son: intereses económicos, de clase, de estamento, el origen común, la sangre, el nacimiento, una lengua, una tradición, la defensa del territorio, etcétera. Por supuesto que a lo a pela Moufe, no es a esto, pero sí cabe dentro de la reivindicación de una cultura en términos multiculturales. Habermas, por ejemplo, reconoce que ese vínculo de unión tendría que sustentarse en “el derecho – porque- es un medio que permite una idea esencialmente más abstracta de autonomía ciudadana. Hoy la soberanía ciudadana del pueblo no tiene otra materialización posible que los procedimientos jurídicamente institucionalizados y los procesos informales (que los derechos fundamentales posibilitan) de una formación más o menos discursiva de la opinión y la voluntad políticas” (Habermas, 2005: 633-634). Se trata de principios inscritos en una constitución democrática, él propone el patriotismo de la constitución, un sentimiento de lealtad hacia ciertos principios acordes con una política liberal. Este modelo hace recaer la carga principal de las mencionadas expectativas normativas sobre los procedimientos democráticos y sobre la infraestructura que para ellos representaría un espacio público alimentado de fuentes espontáneas. Dónde se aprenden esas cualidades,

esas virtudes que el ciudadano debe poseer para que podamos alcanzar los fines que una comunidad política se proponga, léase, una identidad política compartida, una sociedad más equitativa, tolerante, incluyente o más justa. Frente a este problema tenemos concepciones, de izquierda, republicanas, o teorías de la sociedad civil. Pero, en última instancia se resuelven en un ejercicio de los derechos de participación política y el problema es cómo hacemos que en las sociedades se reconozcan plenamente esos derechos. Nos enfrentamos al problema de la calidad de la participación política y la calidad de la democracia.

Y con todo, qué tan necesaria es esa fuente de unidad en los estados multiculturales, no es del todo claro. Ya Ferrajoli ha señalado que es muy discutible la tesis del vínculo de unión para la plena integración, por ejemplo es difícil pensar que “en la Inglaterra del siglo XVIII o en la Italia del siglo XIX (e incluso en la de hoy) existieran vínculos pre-políticos e identidades colectivas –de lengua, de cultura, de lealtades políticas comunes- idóneas para unir campos y ciudades, campesinos y burgueses, masas analfabetas emigradas desde los campos y gentiles hombres de las empresas capitalistas” (Ferrajoli, 2008: 50). Este es una tesis que empíricamente no se sostiene. Son los derechos reconocidos a todos por igual lo que hace madurar el sentido de pertenencia y la identidad de una asociación política. “Es más: igualdad y garantía de los derechos no son solamente condiciones necesarias, sino lo único que se requiere para la formación de las identidades colectivas que se quieran fundar sobre el valor de la tolerancia, en vez de sobre recíprocas exclusiones de las diferencias étnicas, nacionales, religiosas o lingüísticas” (Ferrajoli, 2008: 50).

En este sentido, la necesidad de un vínculo común a partir de ciertos valores compartidos no se sostiene. De hecho, se puede decir contundentemente que esa pretensión de adhesión hacia los valores “es abiertamente iliberal porque es contraria al respeto de la libertad interior de las personas. Estos principios son normas jurídicas que,

como tales, deben ser observadas, pero no requieren ninguna adhesión moral ni ningún tipo de co-participación política o cultural” (Ferrajoli, 2008, 145). Lo que significa que el problema del vínculo de unión es un falso problema derivado de una confusión de los comunitaristas y del mismo Marshall.

Lo anterior significaría que las personas no deberían observar las normas jurídicas, si no existe una adhesión moral, política o cultural a ellas. Alguien puede sostener que no puede considerar como igual a su pareja, porque la idea de respeto e igualdad entre las personas es contraria a sus valores morales y como no siente ninguna adhesión entonces no está obligado a respetarla. No, las normas jurídicas deben observarse con independencia de si las personas se sienten identificadas con ellas o no.

Para concluir, habría que decir que los principios universales en los que se fincan los derechos incluidos en las constituciones democráticas son precisamente pactos de convivencia, fundados sobre la base de la diversidad y la pluralidad, por ello, mismo una de las primeras libertades garantizadas por la tradición liberal es la libertad de conciencia, que tiene en su origen el respeto a las diversas culturas. Por ello mismo el universalismo de los derechos reconocido constitucionalmente lejos de oponerse al multiculturalismo es su plena garantía. Vale la pena insistir en que los derechos fundamentales tal como se han reconocido por la mayoría de las constituciones significan la protección de todos los individuos, pero sobre todo, la protección del más débil. Como señala Ferrajoli, los derechos son leyes del más débil, que en ausencia de ellas la alternativa es la ley del más fuerte. De quien es más fuerte físicamente, económicamente, culturalmente y militarmente.

Los derechos hacen posible la diversidad cultural al aceptar y reconocer las libertades, en primer lugar la del libre pensamiento. Por ello, lo que los derechos garantizan son las condiciones de posibilidad a elegir dentro de un universo de rasgos culturales los que queramos. Los derechos garantizan expectativas de no lesión, es decir son un obstáculo para todo aquello que desee determinar e imponer una identidad cultural. No nos

dice qué identidad debes aceptar, sino más bien nos dan las condiciones para que todos por igual construyan o redefinan su propia identidad cultural. Los derechos fundamentales precisamente por su carácter universal tutelan todas las identidades culturales, las existentes y las que surjan, por tanto son la principal garantía de la diversidad cultural.

Ciudadanía cosmopolita

Introducción

En las discusiones contemporáneas de la filosofía política se ha recuperado el concepto de ciudadanía con distintos significados. Hay ensayos y libros enteros dedicados a la ciudadanía que abordan distintos temas. Se discute sobre ciudadanía política, ciudadanía social, ciudadanía civil, ciudadanía multicultural, ciudadanía activa, ciudadanía económica, ciudadanía industrial, ciudadanía flexible y también sobre ciudadanía cosmopolita. Es de este último significado del que me quiero ocupar. La idea de ciudadanos del mundo no es una idea nueva, baste recordar que la primera referencia de la que tenemos registro, en este sentido se atribuye a Diógenes Laercio, el cínico; cuando se le preguntó de dónde era, contestó, soy ciudadano del mundo. Él se negaba a ser definido por sus orígenes, locales y grupales (Diógenes Laercio, 2007: 307). Los estoicos, siguiendo a Diógenes, también desarrollaron su imagen de ciudadano del mundo. Reconociendo que se es parte de dos comunidades, una local en la que nacemos y otra que es la comunidad de deliberación y aspiraciones humanas, que se miden sus fronteras por el sol. Kant en la *Metafísica de las costumbres*, reconoce tres niveles de relación de derechos: el derecho de un Estado, especifica relaciones de derecho entre personas de un Estado; el derecho de naciones, corresponde a las relaciones de derechos entre estados; el derecho cosmopolita que establece las relaciones de derecho entre personas y estados extranjeros. (Kant, 1999).

Lo interesante es que hoy se vuelve a recuperar la idea de ciudadanía cosmopolita para tratar de dar una respuesta a problemas que exigen acciones más allá de los estados nacionales: la pobreza, el trabajo infantil, la trata de personas, la migración, el crimen organizado, la contaminación ambiental, etcétera. Aún cuando la mayoría de autores comparten ciertas premisas, no hay un corpus teórico homogéneo para hablar de una escuela o tradición, quizá lo que los une es una misma preocupación: soy humano y nada humano me es ajeno, por lo tanto mis responsabilidades morales son con la humanidad. Las interpretaciones, los matices y los alcances de esta premisa básica dan lugar a una serie de discusiones sobre la posibilidad de plantear una ciudadanía cosmopolita. En lo que sigue quiero defender una idea de ciudadanía cosmopolita en el siguiente sentido: que todas las personas deberían ser sujetos de derechos con independencia de su identidad nacional; que los estados de los que son miembros deben reconocer los valores que dan contenido a los derechos fundamentales; que la garantía de los derechos debe estar contenida en diferentes órdenes políticos: los estados, las regiones y en un posible orden jurídico mundial fincado sobre la base de instituciones garantía y no necesariamente de gobierno. Para defender lo anterior, primero parto de una tesis que ha planteado Martha Nussbaum, sobre un modelo de educación cosmopolita, muestro algunas de sus debilidades y termino planteando que su propuesta es necesaria pero insuficiente para responder a otros problemas que quedan abiertos con el ideal cosmopolita. Segundo, trato de discutir las condiciones de posibilidad de la ciudadanía cosmopolita. Para ello, primero me ocupo de cuáles deben ser los valores que debería incorporar el ideal cosmopolita; por último, me ocupo de los problemas de ese orden jurídico cosmopolita.

1. El ideal de ciudadanía cosmopolita

Para entender qué se quiere decir cuando se habla de ciudadanía quizá valga la pena remitirnos a Aristóteles. Como se sabe en la *Política* llama ciudadanía a las relaciones que se establecen entre el ciudadano (polites) y la ciudad (polis). Por tanto, la ciudadanía establece quiénes son miembros de la ciudad y quiénes no; cuáles son los requisitos para ser ciudadano, cuáles son las obligaciones, los cargos y los derechos. Él agrega que la esencia de la ciudadanía está definida por la participación política en la ciudad. En ese mismo sentido, varios siglos después, en 1850, Thomas Marshall recurre a la idea de ciudadanía para dar una respuesta a los problemas de justicia social de la clase trabajadora. Él señala que la ciudadanía es por definición nacional, que su institucionalización requiere de un vínculo de unión, un sentimiento de pertenencia a la comunidad que se percibe como patrimonio común y que está asociada con los derechos civiles, políticos y sociales. Con estos dos ejemplos sólo quiero mostrar que las relaciones que establece la ciudadanía entre el ciudadano y la ciudad tienen alcances que terminan en las fronteras territoriales de la ciudad o del Estado. No obstante, algunos filósofos contemporáneos hacen un uso del concepto de ciudadanía que pretende tener un alcance más allá de la ciudad o del Estado: la ciudadanía cosmopolita.

Es pertinente preguntar entonces, ¿de qué se habla cuando hablamos de ciudadanía cosmopolita? Un primer problema que enfrentamos es que hay diferentes ideas de lo que se entiende por ciudadanía cosmopolita: desde un estado psicológico (Billbeny, 2007), un proyecto común que está por venir que incluye varios aspectos: económico, social, intercultural (Cortina, 2005), un ideal de educación que se opone al patriotismo (Nussbaum), un ideal ético (Appiah, 2007), un modelo de membresía política mundial (Benhabyb, 2006), la universalización de los derechos (Ferrajoli, 2002), una ciudadanía común Europea (Habermas, 2005), etc. Con esto podemos ver que hay varias ideas de lo

que es la ciudadanía cosmopolita, quizá lo que todas comparten es que no es un hecho dado, sino un ideal que está por construirse. La mayoría de estos autores, parten de una idea básica: que nuestras obligaciones no deberían terminar en la familia, el vecindario o en las fronteras del Estado nacional del que se es miembro, sino que deberían de extenderse más allá de las fronteras, hasta la humanidad; y por lo tanto, la respuesta a muchos de los problemas actuales merecen una mirada, no local o particular, sino mundial.

El ideal cosmopolita está fincado sobre la base de que cada ser humano tiene un igual valor moral, por tanto este peso moral igual atribuido a las personas genera deberes morales que tienen un carácter universal. (Broke, G. and Brighthouse, H., 2005: 4). Estos deberes como lo ha expresado Habermas, obligan a plantear el problema no sólo desde el punto de vista del habitante “de una región opulenta, sino desde el punto de vista del inmigrante que busca en ella su salvación, o digámoslo de otro modo: una existencia libre y digna del hombre y no sólo asilo político” (Habermas, 2005: 640). Esta idea perfectamente puede extenderse desde aquellos que en el tercer mundo tienen una posición de desventaja a causa de su condición económica, sexual, educativa, étnocultural, política o cultural. Si se acepta que el problema de las responsabilidades merece plantearse desde miradas más amplias, la pregunta es por dónde comenzar. Inicio con una discusión planteada por Nussbaum que ha generado una discusión en el circuito filosófico norteamericano sobre el tipo de educación que debería tomarse en cuenta para generar modelos de educación con una perspectiva que vaya más allá de las fronteras nacionales.

2. La ciudadanía cosmopolita como un modelo de educación

Martha Nussbaum en un ensayo que lleva por título *Patriotismo y cosmopolitismo* (1999) plantea que el cosmopolitismo puede ser una alternativa al nacionalismo y al patriotismo, arraigados en lo local y lo nacional. Ella parte de la siguiente cuestión: ¿por qué darle una

relevancia especial, en el debate moral y político, al hecho de haber nacido en algún lugar determinado? esto es lo que según ella, han hecho los estadounidenses a menudo. Otorgan un peso específico al nacimiento, “entre todas las motivaciones que inducen a la acción política, a la identidad y a la ciudadanía genuinamente estadounidense” (1999:13). De acuerdo con Nussbaum, este énfasis en el orgullo patriótico es moralmente peligroso, y en última instancia subvierte alguno de los objetivos más dignos que el patriotismo pretende alcanzar: por ejemplo, el de la unidad nacional en la lealtad a los ideales morales de justicia e igualdad. La propuesta de ella es que hay otro ideal que, en el mundo contemporáneo, se adapta mejor a esos objetivos: “el ideal del cosmopolita, la persona cuyo compromiso abarca toda la comunidad de los seres humanos” (1999: 14).

Ella critica los planteamientos que apelan al orgullo nacional para definir el carácter y la educación genuinamente estadounidense, como los de Richard Rorty, o los que apelan a un dialogo nacional para discutir la identidad estadounidense como los de Sheldon Hackney. Afirma que estos planteamientos, limitados a las fronteras de la nación, hacen caso omiso de las obligaciones y compromisos que vinculan a los Estados Unidos con el resto del mundo. En ambos casos, dice Nussbaum, se plantea un contraste entre “una política basada en las diferencias étnicas, raciales y religiosas y una política basada en una identidad nacional compartida” (1999: 15).

Nussbaum reconoce que los partidarios del nacionalismo político y educativo, como Amy Gutman, pueden sostener que aun cuando “las naciones debieran, en general, basar la educación y el debate político en valores nacionales compartidos, el compromiso con los derechos humanos básicos debería ser parte de todo sistema educativo nacional, y que en cierto sentido, este compromiso propiciaría la unidad de muchas naciones” (1999: 16). De acuerdo con Nussbaum, esto no es suficiente, no basta con que los estudiantes aprendan, por encima de todo, que son ciudadanos de los estados Unidos y que deben respetar los derechos humanos básicos de los ciudadanos de la India, Bolivia, Nigeria y Noruega.

Deben, además de lo anterior, prestar atención especial a la historia y a la situación actual de su propia nación, aprender bastante más de lo que suelen sobre el resto del mundo en el que viven. Que aunque se encuentren situados en los Estados Unidos, deben compartir este mundo con los ciudadanos de otros países, deben aprender de las consecuencias globales del hambre y la contaminación. La conclusión de Nussbaum es una educación cosmopolita, que defiende a partir de cuatro argumentos.

El primer argumento, parte de que “una educación que considera que las fronteras nacionales son algo moralmente relevante refuerza, demasiado a menudo, este tipo de irracionalidad, confiriendo a lo que es un accidente histórico un falso aire de gloria y peso moral” (Nussbaum, 1999: 22). De acuerdo con ella, la falta de análisis sobre las propias preferencias, hace suponer que son naturales y neutrales, lo que se torna en una barrera que impide la deliberación racional en política. Para evitar las consecuencias de esta falta de análisis es necesario mirar lo que sucede en otras partes del mundo y ver que para lo que nosotros parece natural y normal, por ejemplo respecto de la crianza de los hijos, ideas sobre el género o la sexualidad, en otros contextos suele ser diferente. Por tanto se debe apoyar un modelo de educación en el que se ponga una mirada más amplia, para evitar que se den por supuesto que las opciones que conocemos son las únicas existentes y que son normales y naturales para todos los seres humanos. (1999: 23).

El segundo argumento, se refiere a que hay problemas que requieren para su solución una mirada más amplia que la local. Por ejemplo, al aire, señala Nussbaum, le tienen sin cuidado las fronteras nacionales. Con este hecho los niños pueden aprender que “vivimos en un mundo en el que los destinos de las naciones están estrechamente relacionados entre sí en cuanto se refiere a las materias primas básicas y a la supervivencia misma” (1999: 23). A partir de una perspectiva como esta, por ejemplo, pueden aprender que las consecuencias de la contaminación de las naciones del tercer mundo que pretenden alcanzar el nivel de vida de los desarrollados acabará

depositándose en todos los países, por lo tanto “cualquier deliberación sobre la ecología [...] requiere una planificación global, un conocimiento global, y el reconocimiento de un futuro compartido (1999: 23). Este diálogo global debe tener como guía, no sólo la geografía y la ecología de otras naciones, sino además un conocimiento de sus gentes para que al dialogar con ellos seamos capaces de respetar sus tradiciones y compromisos. “La educación cosmopolita proporcionaría las bases necesarias para este tipo de deliberación” (1999: 24).

El tercer argumento se refiere a las obligaciones morales con el resto del mundo. Si los valores de los cuales los estadounidenses pueden sentirse orgullosos son los de la dignidad humana y la posibilidad de que cada persona persiga su propia felicidad, si aceptan que todos los seres humanos son creados iguales y que poseen determinados derechos inalienables, entonces, dice Nussbaum, “tenemos la obligación moral de pensar qué es lo que esta idea nos exige que hagamos con y para el resto del mundo” (1999: 24). No se puede pasar por alto que los altos niveles de vida de los estadounidenses no se pueden universalizar, si se tienen en cuenta los costes del control de la contaminación y la situación actual de las naciones en vías de desarrollo. De acuerdo con Nussbaum es necesario que se eduque a nuestros hijos para que se preocupen por estos problemas, porque de otro modo se educa a una nación de hipócritas morales que hablan el lenguaje del universalismo pero cuyo universo, tiene un alcance restringido.

Lo anterior no quiere decir que hay que olvidarse del propio ámbito. Ella parece compartir el ideal estoico que supone no renunciar a las propias identificaciones locales, sino pensarse como seres rodeados por círculos concéntricos. (1999: 19). “el primero de estos círculos rodea el yo; el segundo la familia inmediata, y a éste le sigue la familia extensa. A continuación, y por orden, el vecindario o los grupos locales; los conciudadanos y los compatriotas (y a esta lista podemos fácilmente añadir otros grupos basados en identidades étnicas, lingüísticas, históricas, profesionales, de género o sexuales). Al

rededor de todos estos círculos está el mayor de ellos, el de la humanidad entera. Nuestra tarea como ciudadanos del mundo será atraer, de alguna manera, estos círculos hacia el centro [...], haciendo que todos los seres humanos nos sean tan familiares como nuestros conciudadanos, y así sucesivamente” (1999: 19-20). Su propuesta consiste en que no debemos pensar que nuestros rasgos identitarios particulares de tipo étnico, religioso o de género deben ser superficiales en una política educativa, por el contrario se les debe poner especial atención. Pero igual atención merece “trabajar para que todos los seres humanos formen parte de nuestra comunidad de diálogo y sean de nuestra incumbencia” (1999: 20). No debemos confinar nuestro pensamiento a nuestra propia esfera. De acuerdo con ella, a la hora de tomar decisiones en asuntos políticos y económicos se debe “tener en cuenta con mayor seriedad el derecho de otros seres humanos a la vida, a la libertad y al búsqueda de la felicidad, y que deberíamos trabajar para adquirir el conocimiento que nos permita establecer un diálogo provechoso acerca de estos derechos” (1999:25).

El cuarto argumento es una crítica a los planteamientos que se ofrecen para defender lo contrario de lo que se pregona. De acuerdo Nussbaum, las tesis de Richard Rorty y Sheldon Hackney a favor de valores compartidos es eficaz cuando se trata de mantener unida a la ciudadanía. Ella se pregunta “¿por qué estos valores, que nos instan a unir nuestras manos para traspasar las fronteras de la etnicidad, la clase, el género, la raza, pierden fuerza cuando alcanzan las fronteras de la nación? (1999: 25). Si es cierto que tanto dentro como fuera de la nación existen los mismos grupos “¿por qué tenemos que pensar que las personas nacidas en China son nuestros semejantes desde el momento en que habitan en un determinado lugar, como los Estados Unidos, pero no cuando habitan en otro, como China? ¿Qué propiedad tiene la frontera nacional que convierte mágicamente a personas que nos resultan indiferentes y hacia las cuales no sentimos la más mínima curiosidad en personas hacia las cuales tenemos unos deberes de respeto mutuo?” (1999: 26). Según Nussbaum, la educación debe contemplar elementos centrales

de respeto mundial más amplio. Si no corremos el riesgo de enseñar un patriotismo que enraizado en lo local puede caer en patrioterismo.

Los cuatro argumentos de Nussbaum llevan a plantear que el modelo educación cosmopolita debe incluir una perspectiva más amplia que no termine en las fronteras del territorio nacional. Que se debe enseñar a los niños las historias de las personas de otras partes del mundo, para tratar de ofrecer soluciones globales a problemas que trascienden las fronteras y que por ello el cosmopolitismo es un ideal que responde mejor a esta exigencia que el nacionalismo y el patriotismo.

3. *¿Es suficiente con una educación cosmopolita?*

Si la propuesta de Nussbaum es que un niño o niña en su proceso de educación debe aprender que es igualmente importante lo local de la familia o el vecindario como lo general de la humanidad, me parece que puedo estar de acuerdo con ella. Una mirada más amplia permite comprender que la manera como entendemos el mundo no es natural y no es la única, sino que hay otras de las cuales debemos aprender. Además, nadie puede negar que se necesita una mayor comprensión de los problemas para enfrentarlos, una comprensión que va más allá de las fronteras nacionales. Necesitamos respuestas colectivas para problemas colectivos que trascienden las fronteras.

Sin embargo, de que los niños tengan una educación que incluya las historias de otras partes del mundo, no parece tan claro que se siga que los niños deban aprender a considerarse a sí mismos como ciudadanos del mundo. ¿Por qué deberíamos aceptar esta prioridad? De acuerdo con Sissela Bok, no es claro porque a los niños en el proceso de educación se les deba enseñar que la identidad nacional es moralmente irrelevante. La pregunta que se le puede plantear a Nussbaum es ¿por qué otras identidades, más generales y abstractas, deberían ser más importantes que la nacional? O bien, cuando las

lealtades entran en conflicto, ¿a partir de qué criterios decidimos que debemos asumir una responsabilidad moral respecto de una u otra lealtad? El hecho es que ambas perspectivas son igual de importantes. Tan importante son las obligaciones y responsabilidades con la familia, con el vecindario y la nación como importantes son los problemas de miseria, hambre y desigualdad global.

La educación cosmopolita que presenta Nussbaum tiene la dificultad de no tener un asidero más que el de una abstracción. Es muy probable que para que un niño aprenda a valorar a los demás es necesario que primero valore. No caer en el error de que al querer sentir empatía con lo universal y abstracto termine odiando lo concreto de la familia. Por ello es pertinente preguntarse “¿en qué dirección podrían los niños aprender a cerca de los círculos internos y externos y desarrollar mejor las respectivas lealtades?” (Sissela Bok, 1999: 56). Por dónde se debe empezar, por los círculos inmediatos para llegar a los externos o de los externos para llegar a los interiores. Estoy de acuerdo con Sissela Bok en que si los niños empiezan a conocer el mundo de las partes al todo, “tendrán la base a partir de la cual explorar todo cuanto puedan aprender sobre el mundo y, a su vez, sabrán las formas de ir y venir entre los círculos concéntricos. Por el contrario, los niños privados de una educación culturalmente arraigada a menudo encontrarán difícil experimentar cualquier tipo de lealtad, ya sea hacia el mundo o hacia su comunidad o su familia” (Sissela Bok, 1999: 56-57). No hay razones para pensar que el hecho de aceptar y reconocer la importancia de vínculos locales y culturales, limite la necesidad de sentirnos identificados con otros círculos. Por el contrario, “si no aprendemos a apreciar la singularidad de las culturas empezando por la propia, puede ser prácticamente imposible honrar la singularidad y la humanidad compartida que tan centrales son para el ideal cosmopolita” (Bok, 1999: 58).

Al mismo tiempo que debemos ser responsables con nuestro entorno inmediato, con nuestros círculos más cercanos tenemos que ser sensibles y responsables con los demás

círculos. El problema es si podemos esperar a que lleguemos a esos círculos. No será que debemos generar las condiciones de respeto y lealtad con los círculos más cercanos, al tiempo que desarrollamos esas capacidades de empatía, de respeto y sensibilidad con los círculos más externos.

En este sentido, ambas perspectivas son importantes, las exigencias de ciudadanía mundial como las responsabilidades con nuestros nacionales. El problema considero consiste en un error de perspectiva. Porque la educación es un elemento fundamental al interior de los estados, para generar la conciencia de que vivimos en un mundo en el que los altos consumos de los países desarrollados afectan al resto del mundo sobre todo a los países más pobres. Sin embargo, poco puede hacer la educación en los Estados Unidos, cuando los problemas de la pobreza, la desigualdad y la falta de garantía de derechos fundamentales en muchos países, radica precisamente en la falta de controles sobre los poderes públicos y privados de los mismos países que deberían garantizarlos.

Por su puesto que la perspectiva de Nussbaum, puede ser importante porque hace posible valorar las diversas formas humanas de vida social y cultural. Y como señala Amartya Sen, “subsana una grava omisión: la del interés de las personas que no están relacionadas con nosotros a través, por ejemplo del parentesco, la comunidad o la nacionalidad. El afirmar que la lealtad fundamental del individuo es la que debe a toda la humanidad hace que todas las personas pasen a ser de nuestra incumbencia, sin excluir por ello a nadie” (Sen, 1998: 138).

El problema quizá radica en que en el planteamiento de Nussbaum hay un paso lógico injustificado que consiste en lo siguiente: de aceptar el hecho de que se debe enseñar a los niños que deben respetar los derechos humanos de todos los seres humanos del mundo, “no se sigue que seamos <ciudadanos del mundo> o que nuestra lealtad fundamental se deba a la comunidad de seres humanos de todo el mundo” (Gutmann, 1999: 85). Y mucho menos se resuelven los problemas. Esta visión cosmopolita

optimista no nos dice nada sobre cómo resolver los conflictos que se producen respecto del choque de valores culturales. Nos dice que debemos ser sensibles frente a las diferencias, que nuestros compromisos están más allá de las fronteras nacionales. Sin embargo, no nos dice nada sobre cómo resolver los problemas con los gobiernos despóticos y los sistemas de castas, la intolerancia y las persecuciones religiosas, la trata de personas y los abusos sistemáticos a los niños, las relaciones de sumisión y dominación hacia las mujeres, la reproducción sistemática de la pobreza y la desigualdad. Todo lo anterior, son aspectos que no concuerdan con la concepción moral de la persona que sostiene el cosmopolitismo de Nussbaum. Sin embargo, ¿qué soluciones propone el cosmopolitismo de Nussbaum frente a estos problemas reales? O acaso basta con sentir que las personas de los círculos más externos son iguales a mí.

Me parece que el problema tal como lo ha planteado Nussbaum y varios de sus críticos tiene un error de fondo. No se trata de definir absolutamente cuál lealtad es primero, la humanidad o la provinciana, si mis compromisos deben ser con mi familia o con el estado nacional o con la humanidad. (Butler, 1999; Barber, 1999; McConnell: 1999; Walzer, 1999). Si aprendo que mi compromiso es con la humanidad eso no resuelve los problemas de miseria y hambre. El problema, desde mi punto de vista, es otro: ¿qué diseño institucional debemos construir para dar solución a esos problemas globales, para que las personas que hoy carecen de las mínimas garantías vitales, que no se les reconoce como personas con igual dignidad, puedan ser reconocidos como iguales en derechos fundamentales y así elegir el plan de vida que deseen.

Si se acepta el cambio de perspectiva, entonces los problemas son otros distintos de los que sugiere Nussbaum y sus críticos. No se puede aceptar que la ciudadanía cosmopolita se reduzca a un sentimiento de pertenencia con la humanidad. El problema es que la noción de ciudadanía se sigue pensando en términos de pertenencia, lo que lleva a Martha Nussbaum y a los demás a suponer que todos debemos ser ciudadanos del mundo

y compartir los mismos valores morales. Lo anterior supone un Estado del cual se es ciudadano y no es claro si está pensando en un Estado por encima de los Estados, una federación de estados o bien, modelos regionales como el de la Comunidad Europea. Lo que sí es claro en su planteamiento es que asume que las fronteras nacionales son irrelevantes y entonces las preguntas son ¿qué entidades deben ser las responsables de cumplir con las obligaciones que actualmente tienen los estados en territorios perfectamente determinados? ¿Cómo evitar las prácticas de vejación y lesión por parte de los Estados? ¿Cómo evitar la resistencia de los países que piensan que los valores de occidente, los derechos fundamentales, no son más que valores que tienen la firme intención de colonizar? ¿Cómo resolver los conflictos que se producen al tratar de apelar a valores universales? En lo que sigue trataré de responder algunas de estas cuestiones.

4. *¿Sobre qué valores sustentar el ideal cosmopolita?*

¿Sobre qué valores debería estar fincado el cosmopolitismo? Más que tratar de generar una lealtad con la humanidad, me parece que de lo que se trata es de elaborar acuerdos, más allá de las fronteras nacionales, que den como resultado instituciones mundiales que tengan como fin el reconocimiento tácito de la dignidad de las personas, independientemente de su nacionalidad o adscripción y garantizar los derechos fundamentales. Y el reto, en todo caso, es traducir estas obligaciones morales con la humanidad, en una guía de acción para la construcción de esas instituciones que tengan la posibilidad de frenar las condiciones de servidumbre que de diferentes maneras violan la dignidad humana.

Es cierto que para ser libre e iguales necesitamos ser ciudadanos de algún Estado, tal y como lo ha planteado Amy Gutmann. (Gutmann, 1999: 85). Esto en buena medida porque los ciudadanos de los estados democráticos poseen mecanismos institucionales

para hacer exigibles los derechos fundamentales. Algunos medios institucionales como la ONU, tiene un alcance internacional pero la efectividad de su actuación depende de los Estados soberanos. Por ello mismo, la idea de Nussbaum de la irrelevancia de las fronteras territoriales es incorrecta y un retroceso en términos de garantías de derechos. Porque los únicos medios que conocemos hasta ahora para hacer efectivas las exigencias de justicia planteadas en términos de derechos son los Estados. Por ello, necesitamos Estados de derecho sociales y democráticos fuertes. Estados que tengan la capacidad de domesticar a esos poderes salvajes (poderes religiosos, delincuencia organizada, mercados financieros), que puedan lograr acuerdos para atender las exigencias que demandan acciones globales. Pero necesitamos instancias regionales o mundiales que exijan y obliguen a los estados el cumplimiento de sus obligaciones respecto de sus ciudadanos

Por ello, resulta fundamental dar contenido claro a los valores del ideal cosmopolita, para no caer en confusiones. El riesgo de apelar a lealtades abstractas, como reconocerse ciudadano del mundo, en un contexto sin instituciones que plantean las relaciones político-fundamentales entre el ciudadano y la ciudad sólo nos lleva plantear discusiones académicas interesantes pero con poca efectividad respecto de los problemas que pretende resolver. Esto no significa que haya que renunciar al ideal, por supuesto que no. Pero no hay que dar lugar a equívocos, porque el nombre no implica la existencia de la cosa. El ejercicio de pasar de principios morales universales a una comunidad universal, sin la definición de instituciones que los hagan valer corre el riesgo de convertirse en obligaciones cosmopolitas de papel.

Los valores de la libertad, la igualdad, los derechos en general y la democracia dependen totalmente de los estados nacionales, por tanto no podemos postular su muerte porque están en crisis como hace Ferrajoli, ni decretar su poca relevancia moral como hace Nussbaum. "Los derechos humanos son universales en contenido, pero la base en la

que se sustenta la autoridad que hace que el derecho sea respetado es particular” (Elaine Scarry, 1999: 123).

Necesitamos de estados fuertes para hacer posible las exigencias normativas del cosmopolitismo. “El primer requisito de un Estado de bienestar es un Estado. De la misma manera que el requisito básico de la cooperación internacional, a la que Nussbaum considera un elemento indispensable para el desarrollo económico, la protección ambiental, y los asuntos relativos a la calidad de vida, es la existencia de Estados capaces de emprender y fomentar acuerdos internacionales” (Himmelfarb, 1999: 95).

Se puede hacer mucho en las escuelas, pero sin una política de Estado que incorpore el respeto a la dignidad humana, la no discriminación y, en general, la protección de los derechos fundamentales, que se acompañe de instituciones que resuelvan conflictos controvertidos y que permitan que se preserven principios universales, se corre el riesgo de que sólo sean buenas intenciones.

En lo que sigue traté de abordar dos problemas: primero, el de los contenidos que darán vida a las instituciones, me refiero a los valores que deberán guiar las acciones de ese orden jurídico cosmopolita; segundo, el que se refiere al tipo de orden que se debe erigir en esa comunidad mundial; el problema del diseño institucional para hacer efectivos esos valores.

Lo primero que hay que decir es que en la práctica aceptamos ciertos acuerdos sobre valores aún cuando no compartamos las mismas justificaciones. De hecho, la convivencia política depende en buena medida de ponernos de acuerdo en las prácticas (en qué debemos hacer) aun cuando podamos diferir de la justificación de tales prácticas (por qué lo debemos hacer). Segundo, es necesario tomar en cuenta la historia que dio vida a muchos de los valores que hoy son parte de la cultura occidental. Por ejemplo, las guerras de religión que históricamente diezmaron a Europa son un buen ejemplo de que tratar de imponer valores morales universales sin tolerancia es sinónimo de sangre. No

obstante, la tolerancia puede tener sus límites. Qué pasa en aquellas regiones en las que lo que ocurre viola nuestros principios morales sobre las personas de manera profunda. El castigo a la mujer cuando ha sido violada, el genocidio, la laceración, la oblación, el trabajo infantil, etcétera.

Tercero, debemos reconocer que hay ciertas necesidades básicas que resultan valiosas para las personas independientemente de sus diferencias culturales. Bienes que se valoran porque surgen de las necesidades más básicas de los seres humanos y que han encarnado en los derechos humanos: salud, alimentación, vivienda, educación, libertad de opinión, libertad de conciencia, libertades políticas y de comunicación, libertad de asociación, etcétera. Los valores que hacen que una vida sea digna de ser vivida. Estos son valores que protegen a los más débiles. Y por tanto, deberíamos rechazar todo aquello que obstaculiza la dignidad de la persona: como el dolor y el sufrimiento innecesario, la discriminación y el desprecio injustificado, la trata de personas, etcétera. Y por último, también hay que reconocer que la forma de organización política que hasta ahora ha logrado incorporar la protección de esos valores es la democracia.

Alguien puede objetar que estos valores de occidente no son más que una mera pretensión de homogenizar la cultura. Que es un modo de imperialismo cultural que pretende amenazar la autenticidad de la cultura. Me parece que como ya señalé, los derechos fundamentales tienen la principal característica de que al ser atribuidos a todas las personas en tanto personas, ciudadanos y capaces de obrar, respetan las diversas formas de expresión cultural. Son la condición de posibilidad de la diversidad. De nueva cuenta, la cultura y las costumbres son importantes porque les importan a las personas, pero no podemos obligar a sus miembros a que se queden dentro de las culturas en nombre de la protección de la auténtica cultura.

Desde un punto de vista liberal es importante la diversidad humana porque las personas tienen derecho a acceder a las opciones que necesitan para elegir los planes de

vida que deseen en compañía de los demás. La pregunta es ¿qué hace que una expresión cultural sea auténtica? Parece que es complicado definirlo si nos atenemos a que la mayoría de las expresiones culturales que reconocemos como propias de distintos lugares son el resultado de continuidades y cambios, de mezclas, de intercambios y de las afirmaciones de sus propios miembros.

La crítica de un imperialismo cultural, que modifica las conciencias de los habitantes de comunidades culturales auténticas, supone aceptar que los habitantes de esas comunidades son receptores pasivos, semejantes a una *tabula rasa* que impregna y borra todo rasgo cultural previo. Es erróneo suponer que la autenticidad de las culturas reside en evitar a toda costa el contacto con otras culturas o en la contaminación cultural. Hay muchos ejemplos de lo contrario, la ciencia, la religión, la literatura, la música, la comida, etcétera.

En este sentido, el ideal del cosmopolitismo, respecto de la cultura, que me interesa sostener es aquel que reconoce que toda tradición cultural debería estar abierta a la posibilidad de contacto cultural, porque esto enriquece la diversidad cultural. El contacto cultural no es una agresión hacia la auténtica cultura, por el contrario, es una posibilidad de riqueza cultural. El contacto con otras prácticas culturales posibilita una reflexión crítica sobre la propia cultura. Por ello, es importante que sean sus miembros los que deben estar en posibilidades de decidir qué prácticas culturales conservan, modifican o eliminan; sólo que para ello deben contar con la posibilidad de poder decidir.

De ahí la importancia que adquiere la idea de los derechos como leyes del más débil, y su carácter de valores universales, porque protegen a los individuos no sólo de sus familias, de sus naciones, sino de sus propias culturas. En ello reside precisamente su universalidad. En que son la única manera de garantizar la propia identidad. Son los derechos fundamentales plasmados en cartas constitucionales “los que garantizan el igual respeto a todas las diferentes identidades culturales” (Ferrajoli, 2008: 57).

En este sentido, los estados juegan un papel fundamental. Son las entidades políticas que a lo largo de la historia han mostrado que pueden garantizar esos valores. Son los responsables, en un determinado territorio de la garantía de esos valores, al cual los ciudadanos pueden exigir su respeto. Pueden perfectamente existir otras formas de organización política: regionales como la Comunidad Europea, que estén en condiciones de incorporar estos valores y de generar instituciones para garantizarlos. ¿Qué pasa con esos estados en los que sus prácticas culturales violan sistemáticamente esos valores? Los estados deben erigir planes de acción para evitar la servidumbre y la violación de la dignidad de las personas. Incluso con la intervención. No se puede sostener una práctica cultural, si somos consecuentes con los valores que he descrito, acosta de la vida, la servidumbre y la sujeción de sus miembros. Cuando una práctica cultural se mantiene porque encubre formas de poder y dominación que privilegia a un grupo o una familia o a una parte de la población, y se sostiene en contra de la voluntad de sus miembros, es algo que trasgrede lo tolerable. En última instancia, otro valor cosmopolita puede ser la apertura a la diversidad cultural. Es decir, reconocer que todas las culturas deben estar abiertas al contacto cultural y permitir que sean los propios miembros los que deban decidir qué prácticas culturales conservan, modifican o afirman. Si se quiere tomar en serio el carácter universal de los derechos, entonces es una obligación exigir el respeto de la dignidad humana, dentro y fuera de los Estados, con y contra los propios estados.

5. Un orden constitucional cosmopolita

¿Cuáles deben ser las características de un orden jurídico cosmopolita? En el plano internacional tenemos acuerdos comerciales, medioambientales, militares, pero en la actualidad resultan insuficientes como para hablar de un orden cosmopolita. Ya sea porque

no todos los estados los respetan, o bien porque la capacidad de funcionar de manera vinculante es limitada.

Un hecho incuestionable que debemos tener presente es que cualquier iniciativa que desee plantearse problemas comunes (como la protección al medio ambiente, la mejora de la calidad de vida de regiones que viven en extrema pobreza, la trata de personas, la inmigración, el hambre y la violencia y la guerra a causa de conflictos religiosos o étnicos, las redes de delincuencia organizada, los mercados económicos y financieros, etcétera), presupone aceptar un punto de vista, no local, ni doméstico, sino regional y mundial. Enfrentamos problemas que exigen acciones concertadas entre los estados. Necesitamos acuerdos de cooperación más allá de los estados; acuerdos regionales y mundiales que se constituyan en instituciones capaces de dar soluciones a la exigencias de los ciudadanos.

Habermas, desde un punto de vista regional, el de la Comunidad Europea, ha abordado el problema a partir, de los problemas que implica para los ciudadanos la integración económica y política de los estados europeos. En primer lugar, el nivel de interdependencias económicas ha generado la necesidad de coordinación en otros campos de la política, como son “la política medioambiental, la política fiscal y la social, la política educativa, etc.” (Habermas, 2005: 631). De estas tareas, dice Habermas, se vienen ocupando organizaciones administrativas que conforman una nueva élite que aunque están ligadas a sus países de procedencia, de hecho quedan por encima de sus contextos nacionales. El problema es que esta nueva burocracia está desligada de los procesos de legitimación democrática. Pero no sólo eso, además, este proceso de integración ha debilitado los sistemas tradicionales de fuentes y garantía constitucional de los derechos fundamentales debido a que los espacios donde se toman decisiones, tradicionalmente reservados al interior de los estados, hoy van más allá de las fronteras de los Estados (Ferrajoli, 2002: 114). Los ciudadanos al tener limitado el campo de acción política al

interior de los Estados nacionales, se ven afectados por decisiones que los afectan directamente sin tener la posibilidad de participar, tematizar o influir en ellas. Hoy prevalece un valor supra-legal de las directivas de la Comunidad Europea y las decisiones en esas instancias están sustraídas no sólo a los controles parlamentarios, sino a los vínculos de las constituciones nacionales. ¿Cómo resolver el problema de la legitimación y de la participación en un espacio en el que actualmente los sujetos políticamente relevantes son los estados?

Si aceptamos la distinción sugerida por Ferrajoli entre derechos y garantías, para el sistema internacional no es necesario suponer la participación de los ciudadanos en esos espacios para que las acciones que se toman sean legítimas. Lo que se requiere en el ámbito internacional son instituciones de garantía, es decir, instituciones que tienen como fin la aplicación de la ley, particularmente, las referidas a la tutela de la paz y de los derechos fundamentales, que regulen tanto a los poderes públicos como a los privados. Lo anterior significa que no necesariamente necesitamos instituir una democracia mundial, sino reformar el sistema de fuentes y de garantías de los derechos, a través de la restauración de un estado de derecho común entre los Estados. Se trataría de transferir a las nuevas sedes políticas y decisorias, las sedes de garantía constitucionales, reformando:

“todo el sistema de fuentes: reforzando las autonomías locales con una inversión de la jerarquía de las fuentes que garantice su primacía respecto de las estatales; democratizando y sometiendo a nuevos vínculos constitucionales las diversas sedes del poder internacional; poniendo en el vértice de todo el sistema de fuentes, y por lo tanto sustrayendo rígidamente tanto al mercado como a la política –local, estatal e internacional- las garantías de los derechos fundamentales; poniendo, finalmente, en cuestión la antinomia, que siempre ha atormentado la historia de los derechos

fundamentales, entre derechos del hombre y derechos del ciudadano y la tendencia de los primeros a resultar plasmados sobre los segundos” (2002: 115-116).

Habermas, al igual que Ferrajoli, reconocen en el derecho una vía para establecer esas relaciones entre ciudadanos y un orden jurídico cosmopolita. Relaciones sustentadas en la autonomía política del ciudadano y el respeto de los derechos por parte de distintos órdenes. Esta vía supone que los valores deben quedar plasmados en los procedimientos democráticos al interior de los Estados y en las instituciones de garantía que para ello se constituyan. Sólo si los distintos niveles de gobierno, local, estatal, regional e instituciones de garantía mundial están limitados y vinculados unos a otros por el derecho y por los derechos, sólo si están legitimados por procesos democráticos, es posible configurar un orden jurídico cosmopolita, en el que las personas sean reconocidas como sujetos de derechos independientemente de su adscripción nacional y de los rasgos culturales.

Si los estados o las regiones como la Comunidad Europea se cierran y se atrincheran, y no hacen caso de los problemas mundiales no sólo se corre el riesgo de seguir alimentado prácticas de odio contra occidente, sino que nuestro proclamado universalismo de los derechos no será más que mera retórica. Vale la pena señalar que de no tomarnos en serio los derechos se corre el riesgo de ir en retroceso, porque hoy la noción de ciudadanía es de facto no un criterio de igualdad e inclusión como pensaba Marshall, sino “representa el último privilegio de status, el último factor de exclusión y discriminación, el último residuo premoderno de la desigualdad personal en contraposición a la proclamada universalidad e igualdad de los derechos fundamentales” (Ferrajoli, 2002: 117).

Por ello, un ideal de ciudadanía cosmopolita significa tomarse en serio el universalismo de los derechos. Para reconocerlos no sólo dentro sino fuera de los Estados y terminar con la exclusividad de la que gozan los ciudadanos de los países ricos y, así alcanzar su universalidad. Es cierto que los problemas de la pobreza y la desigualdad en los países pobres no se resuelven abriendo las fronteras sino dando solución en esos países a los

problemas de su desarrollo (Ferrajoli, 2002: 117). La pregunta pertinente es ¿qué papel deben jugar los países ricos en este proceso de desarrollo y de garantía de derechos?

Por ello, también sólo por la vía del derecho se puede dar una respuesta a los problemas de los flujos migratorios y en este sentido el derecho de asilo es fundamental. El reconocimiento del derecho de asilo para cualquier persona que por razones de pobreza, persecución política, racial o religiosa decida salir de su Estado. La falta de reconocimiento de derechos a los inmigrantes es de facto y de derecho la muerte civil; contrario y violatorio del universalismo proclamado por el lenguaje de los derechos.

De acuerdo con Habermas y Ferrajoli, es por la vía del derecho por la que podemos garantizar el respeto y la universalización de los derechos, garantizando la autonomía política de los ciudadanos frente a los estados y frente a esas instancias supra estatales. La única manera de evitar las guerras, la violencia, las devastaciones humanas y ambientales, los fundamentalismos y conflictos inter-étnicos generados por la globalización y la interdependencia es por medio de un orden jurídico cosmopolita que tenga como base la universalización de los derechos fundamentales, que tenga la capacidad para tomar acciones concertadas para enfrentar los problemas mediomambientales, la pobreza, la delincuencia organizada, la trata de personas, etcétera.

De acuerdo con Ferrajoli, lo que se necesita en el plano internacional no es reproducir un Estado a nivel supranacional “una suerte de super-Estado mundial. [...] Sino más bien, la introducción de técnicas, de funciones y de instituciones adecuadas de garantía” (Ferrajoli, 2008: 319). Esas instituciones deben garantizar la paz y los derechos fundamentales.

Las instituciones de garantía para la paz deben tomar en cuenta los fracasos de la guerra, debe emprender un proceso de desarme global. Las instituciones de garantía de los derechos fundamentales, deben “reformar las actuales instituciones internacionales de gobierno de la economía –el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la

Organización Mundial del Comercio- dirigiéndolas al fin, opuesto al que hoy persiguen, del desarrollo económico de los países pobres” (Ferrajoli, 2008: 321). Estas instituciones deben promover una política de desarrollo que combata no sólo los síntomas sino las causas del desarrollo, que brinde apoyo a los países con carencias en materia de bienes básicos y de garantía de derechos. Esto abre la discusión sobre un modelo de justicia global del que en este trabajo no me voy a ocupar, pero que ya se han ocupado muchos. (Rawls, Pogge, Fraser, Nussbaum, Pereyra). En muchos países las causas de la pobreza no tienen que ver con la falta de riqueza, sino con el tipo de modelo económico, con la aplicación discrecional del derecho, la política y la cultura política. Además es necesario, crear instituciones de garantía de los derechos sociales como la FAO o la OMS y de los demás derechos como el medio ambiente, el trabajo, etcétera. Lo anterior significa que es necesario una institución de recaudación fiscal mundial para que las instituciones de garantía no sólo sean de papel.

En suma, el ideal cosmopolita demanda una reflexión en varios aspectos, educativo, económico, cultural, político y jurídico. El ideal cosmopolita afirma que todas las vidas humanas son igual de importantes, y ello obliga a tratar de pensar en las dificultades que impone este ideal. Si todas las vidas humanas son igual de importantes y hemos aprendido que para vivir una vida digna necesitamos de la garantía de ciertos bienes, entonces debemos sumar esfuerzos mediante acciones concertadas para generar esas condiciones en aquellos lugares carentes de derechos. ¿Podemos justificar una intervención en aquellos estados en los que se violan flagrantemente los derechos humanos y en los que no se respeta la dignidad de las personas? ¿Tenemos una responsabilidad moral de actuar en casos en los que los estados en nombre de la cultura violan y degradan a las personas? Si permanecemos indiferentes, entonces somos cómplices por omisión y cínicos al hablar de un universalismo que termina en las fronteras territoriales. Por supuesto que no podemos aceptar como hace Nussbaum, que las fronteras son irrelevantes. No, por el

contrario, las fronteras territoriales tienen sentido porque imponen límites y obligaciones a los gobiernos. Cabe recordar como lo hace Habermas que la forma de gobierno más exitosa, no fue el imperio, sino el Estado moderno. Logró en territorios bien definidos monopolizar la violencia y administrar la justicia y la garantía de derechos. Por tanto lo que se puede argumentar es que sólo con compromisos locales fuertes se pueden trasladar los vínculos de responsabilidad hacia esferas más amplias del Estado. Pero dejando claro que debemos tener Estados de derecho fuertes. Estados constitucionales de derechos que tienen la característica de ser Estados que tienen como límites los derechos fundamentales, y vínculos al interior y al exterior entre los poderes para su plena garantía.

La universalización y garantía de los derechos con sedes de garantía en el plano internacional es hoy la exigencia más importante de toda teoría democrática que sea consecuente con los derechos fundamentales. Se trata de alcanzar sobre la base del derecho un orden jurídico mundial, aceptado ya en muchas convenciones internacionales, pero que faltan efectos vinculantes en muchas regiones del mundo. Sobre la base del reconocimiento universal de los derechos podemos instituir no una ciudadanía universal cosmopolita, sino un orden jurídico cosmopolita que afirme el reconocimiento universal y las instituciones de garantía de los derechos, que tenga como fundamento la igual dignidad de las personas

Este orden jurídico cosmopolita sólo es posible en un orden jurídico mundial que reconozca distintas formas de organización política: estados nacionales, comunidades políticas regionales instituciones de garantía en el plano internacional que tengan como fundamento y fin el conceso aceptado de reconocer y proteger los derechos.

Alguien puede acusar de utópica e ilusa esta propuesta, dos argumentos a favor: el primero, la mayor de las grandes utopías fue la que afirmó que todos los hombres son libres e iguales, una idea que contradecía toda evidencia empírica; que adquirió fuerza, primero como exigencia moral, como propuesta filosófica, después como proyecto político

y hoy está en la base de todas las constituciones democráticas y en varias convenciones internacionales. Algo que en la realidad era sumamente artificioso, hoy en mayor o en menor medida, en muchos estados del mundo se ha convertido en realidad; segundo argumento, alguien puede perfectamente decirme que no puedo demostrar que un orden cosmopolita, como el descrito, pueda alcanzarse. Puedo contestar a mi objetor que tampoco puede demostrarme lo contrario, pero en última instancia siempre podemos decidir hacia dónde dirigir nuestras acciones políticas. Y en ese punto, mi compromiso es con este modelo de orden jurídico.

Capítulo V

Democracia y derechos. ¿El triunfo del individualismo?

1. Democracia

La democracia ocupa un lugar en la historia del pensamiento político. Es una de las formas de gobierno que históricamente ha sido considerada para describir una forma de organización política que se contrapone a otras. Desde la tradición clásica se han considerado seis formas de gobierno: monarquía, aristocracia, democracia, tiranía, oligarquía y oclocracia; que indistintamente los teóricos han retomado, dependiendo de sus momentos históricos. Literalmente, monarquía quiere decir gobierno de uno, aristocracia gobierno de pocos y democracia gobierno de muchos (y el muchos ha sido entendido como: mayoría, pueblo, masa, pobres o plebe). De estas tres formas de gobierno se derivan otras tres en su forma degradada o corrupta: de la monarquía se deriva la tiranía, de la aristocracia, la oligarquía y de la democracia, la oclocracia. El primer registro histórico de esta tipología la encontramos en las *Historias* de Heródoto (Heródoto, 2000: 155-156), incluso, la primera defensa de la democracia. Pero es en *La política* de Aristóteles donde encontramos su formulación clásica.

"Puesto que régimen político y órgano de gobierno significan lo mismo, y órgano de gobierno es la parte soberana de las ciudades, necesariamente será soberano o un solo individuo o unos pocos o la mayoría; y cuando ese uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al bien común, esos regímenes serán por necesidad rectos; y los que atienden al interés particular del individuo o de la minoría o de la mayoría, desviaciones [...] de los gobiernos unipersonales solemos llamar *monarquía* al que vela por el bien común; al gobierno de pocos, pero de más de uno, *aristocracia* [...] y cuando la mayoría gobierna mirando al bien *común*, recibe el nombre común a todos los regímenes políticos: república

(*politeía*) [...] desviaciones de los citados son: la *tiranía* de la monarquía, la *oligarquía* de la aristocracia, y la *democracia* de la república. La tiranía, en efecto, es una monarquía orientada hacia el interés del monarca, la oligarquía, al de los ricos y la democracia, al interés de los pobres. Pero ninguna de ellas presta atención a lo que conviene a la comunidad” (Pol. 1279 a-b).

En este pasaje Aristóteles hace su descripción de las seis formas de gobierno, que resultan de la combinación de dos criterios: uno cuantitativo, quién gobierna y, otro cualitativo, cómo se gobierna. Si se toma en cuenta el criterio de *quién* gobierna o, en otras palabras, sobre quién recae la titularidad del poder político, tenemos que son tres las formas de gobierno: la monarquía que es el gobierno de uno; la aristocracia que es el gobierno de pocos y la *politía*, que es el gobierno de muchos o de la mayoría. Si se toma en cuenta el criterio de cómo se gobierna, esto es, para el bien común o el propio. Las formas de gobierno pueden ser buenas o malas. Las primeras ven por el bien común y como consecuencia de éstas se derivan tres formas corruptas, es decir, de la monarquía se deriva la tiranía, de la aristocracia la oligarquía y de la *politía* la democracia.

Aristóteles denominó al gobierno bueno de muchos con el nombre de *politía* o república, y al gobierno corrupto de muchos le llamó democracia. Salta a la vista que entre oligarquía y democracia, dos formas malas de gobierno, el criterio de distinción sea que en la primera, gobiernan los ricos y, en la segunda, los pobres; y de la combinación de ambas, resulta la mejor forma de gobierno: la república. En este sentido, la respuesta de Aristóteles supone que, si las oligarquías son el gobierno de pocos y la democracia el de muchos, esto sólo se debe al hecho de que los ricos siempre son menos y los pobres más. Cuando ambas se mezclan, el resultado es una clase, ni tan rica como la que hay en las oligarquías, ni tan pobre como la que hay en las democracias. Es la propuesta del gobierno mixto, que tiene como finalidad evitar los conflictos producidos por las diferencias de clases.

Una de las razones que aduce Aristóteles para pronunciarse por la república, como la mejor de las formas de gobierno, es que en ésta son menos frecuentes los cambios repentinos, que son una de las causas de los conflictos sociales. Así, las ciudades mejor gobernadas son aquellas en las que predomina una clase media, es decir, en la que se mantiene y garantiza cierta estabilidad. El valor que utiliza Aristóteles para considerar la mejor forma de gobierno es la estabilidad.

Como se puede observar, la democracia es considerada como una forma mala de gobierno, pero también como la mejor de las malas. Por el contrario, la república es considerada como la peor de las formas buenas. Lo que se puede concluir es que no hay mucha diferencia entre república y democracia. La diferencia máxima la encontramos entre la monarquía y la tiranía; la primera, la mejor de las formas buenas y, la segunda, la peor de las formas malas.

La tipología presentada por Aristóteles permanece sin grandes variaciones a lo largo de la historia del pensamiento político. Por ejemplo, Maquiavelo distingue entre monarquías y repúblicas, pero reconoce que puede haber repúblicas aristocráticas o democráticas. Kant al presentar su tipología de los Estados distingue entre autocracia, aristocracia y democracia.

Una tipología en la que vamos a encontrar un cambio sustancial es la que propone Kelsen. En su *Teoría general del Derecho y del Estado*¹¹ y en *Esencia y valor de la democracia*,¹² señala que la tripartición clásica propuesta por Aristóteles, basada en el criterio del número es débil y superficial. Él afirma que la única manera rigurosa para distinguir una forma de gobierno de otra, es a partir de comparar el diverso modo en que una constitución regula la producción del ordenamiento jurídico y, el criterio es la mayor o

¹¹Kelsen, H. (1969), *Teoría general del Derecho y del Estado*. México: UNAM.

¹² Kelsen, H. (1992), *Esencia y valor de la Democracia*. México: Colofón.

menor libertad política. Él concluye, que a partir de este criterio es más correcto distinguir dos tipos de constituciones en vez de tres: democracia y autocracia. La tipología de Kelsen, asume como criterio el flujo del poder político, en otras palabras, la respuesta a la pregunta de *cómo* se toman las decisiones, Kelsen responde que puede ser desde abajo o desde arriba. Es decir, se ejerce el poder político de forma ascendente, entonces es una democracia, o bien se ejerce el poder político de forma descendente, entonces tenemos una autocracia. Cuando el poder se ejerce desde arriba, los destinatarios de las normas no participan en la creación de las mismas; cuando el poder se ejerce desde abajo, los destinatarios de las normas participan en la elaboración de las mismas, directa o indirectamente. De esta manera, la tipología presentada por Kelsen es dicotómica, pueden caber en la democracia y en la autocracia varias formas y diseños institucionales. Por ejemplo, la democracia caracterizada como el ejercicio del poder desde abajo puede admitir sistemas, presidenciales, parlamentarios, semi-parlamentarios. Así, lo más relevante de esta clasificación es el criterio utilizado, que es la mayor o menor libertad política: la libertad positiva.

En la clasificación presentada por Kelsen, la democracia adquiere un papel importante, porque se coloca como una de las dos opciones que convergen entre sí. Además, se coloca como la mejor frente a la autocracia. Aquí la pregunta es qué cambio para que la democracia se considerará una forma buena de gobierno. Las razones son varias, por ejemplo Bobbio ha señalado que al respecto se pueden dar dos argumentos a favor de la democracia: uno político y el otro de tipo utilitarista. El argumento político se sustenta en la máxima que da la experiencia política, que afirma que, quien detenta el poder político tiende a abusar de él. “La historia del pensamiento político, escribe Bobbio, se puede considerar como una larga e interrumpida y apasionada discusión en torno a las maneras de limitar el poder y una de ellas es justamente el método democrático” (Bobbio, 1997: 204). De este modo, en la democracia el pueblo es quien detenta el poder político,

siguiendo esta máxima, no tiene sentido que el pueblo abuse del poder contra sí mismo. El argumento utilitarista es el que se basa en otra máxima de la experiencia, aquella según la cual los mejores intérpretes del interés colectivo son quienes forman parte de la colectividad, de cuyo interés se trata, o sea, de los mismos interesados. La imagen de una forma mala de gobierno, tiene que ver, precisamente, con la titularidad del poder político. Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en Aristóteles: la titularidad del poder político en la democracia, como gobierno del pueblo, se deposita en manos de los pobres, de la mayoría pero el argumento en contra de la democracia es, precisamente, que por el hecho de ser pobres, es decir, de no poseer nada, carecen del derecho a gobernar. Además, si recordamos que la *polis* es representada como un organismo vivo, en el cual cada una de las partes está determinada por el todo, es imposible pensar que un organismo funcione correctamente cuando son los miembros y no la cabeza los que mandan. Por ello, una visión organicista como la anterior no es compatible con los valores y principios de la democracia. Los miembros que forman el cuerpo político no pueden ser iguales, tienen que ser forzosamente diferentes y cada uno cumplir con la función que le corresponde.

Por ello mismo, para que la democracia se considerara una buena forma de gobierno tuvieron que cambiar varias ideas: la perspectiva para concebir al Estado, la concepción individualista de la sociedad, la primacía del individuo frente al Estado, el ciudadano como sujeto de derechos y no como sujeto pasivo de deberes y la democracia como una forma de limitar al poder, todas estos cambios permitieron que una forma de gobierno como la democracia fuera considerada la mejor entre las alternativas.

Detrás de estas diferencias subyace una concepción de la política y del mundo. Para los antiguos, hay una primacía de la política frente a las otras actividades privadas del hombre, donde sólo una parte de los miembros de una *polis* tienen, no el derecho, sino el deber de participar directamente en el gobierno. La participación en el gobierno demandaba a los ciudadanos una dedicación de tiempo completo. El ciudadano estaba

entregado totalmente al servicio de la *polis*. La concepción moderna de la democracia supone que la participación en los asuntos públicos es sólo uno de sus roles, pero existen otros.

Pese a las diferencias, la democracia es la forma de gobierno en la que el pueblo es el titular del poder político. Lo que cambia es que en la democracia antigua el pueblo congregado en una plaza decide directamente las decisiones colectivas. El pueblo entendido como un todo orgánico, como una entidad colectiva que toma decisiones, las cuales se toman por principio de mayoría. Esta representación del pueblo supone que el que gana, gana todo y el que pierde, pierde todo; una representación orgánica del pueblo no admite la posibilidad de que las minorías sean tomadas en cuenta. Si nos referimos a la democracia moderna, la titularidad del poder político recae en el pueblo, entendido como el conjunto de ciudadanos individuales, por ello es la representación de un pueblo plural y diverso, en el que los órganos de toma de decisiones deben representar la pluralidad y la diversidad de intereses. Es la representación de un juego, donde el que gana por mayoría no gana todo, ni el que pierde, pierde todo, porque puede en otra decisión constituir mayoría. Por ello, cambia el principio de legitimidad, en la democracia antigua el pueblo entendido como entidad colectiva es de donde obtiene su legitimidad. La democracia moderna recibe su legitimidad de los ciudadanos, sus elecciones son contadas y sumadas una a una. La legitimidad está dada por los individuos que tienen derecho a elegir, por tanto, en los cimientos de la democracia representativa a diferencia de la directa, la soberanía no reside en el pueblo, sino en los ciudadanos.

¿Por qué se dieron estos cambios en la democracia? Estos cambios se deben a dos hechos, según Bobbio. La diferencia entre democracia directa y representativa se debe, en buena parte, al paso de las ciudades-estado a los grandes Estados territoriales. Una manera de lograr que grandes masas pudieran intervenir en las decisiones colectivas es a través del mecanismo de la representación. Y al respecto, tanto Montesquieu, como los

federalistas consideraban al gobierno representativo como una alternativa válida para remediar las dificultades de las grandes extensiones del territorio. El sistema representativo en las dimensiones territoriales de los estados modernos es una forma de gobierno no autocrática. Por lo tanto, el paso de la democracia directa a la representativa está determinado por las condiciones del ambiente. En este sentido la república, como señalará Bobbio, no es una forma opuesta a la democracia, sino que es la única forma de gobierno que puede garantizar los valores de la igualdad y de la libertad de los ciudadanos en las grandes extensiones de territorio y población.

La diferencia axiológica, se dio a partir de un cambio en la concepción del mundo. La democracia antigua siempre, o casi siempre, fue considerada como una forma mala de gobierno, a diferencia de la democracia moderna que goza de una connotación fuertemente positiva. Para que se diera este cambio, contribuyó la idea cristiana de que todos los hombres son hermanos e iguales en cuanto hijos de Dios. Dicha idea se propagó por todo Occidente y encontró su expresión más acabada en el iusnaturalismo moderno, que considera al individuo como una persona moral que posee derechos que le pertenecen por naturaleza y como tales son inalienables e inviolables. Y el juicio positivo que hoy en día se hace a la democracia, depende del reconocimiento de esos derechos. Cabe mencionar que si la democracia antigua siempre fue concebida como gobierno dirigido por el pueblo y no mediante representantes del pueblo, y al pueblo generalmente se le atribuyeron los peores vicios de la ignorancia, la incompetencia, la agresividad y la intolerancia, no extraña, entonces que se considerara como una mala forma de gobierno. De hecho, en buena medida, lo que sabemos de las democracias antiguas se lo debemos a dos de sus más célebres críticos: Platón y Aristóteles, autores propiamente antidemocráticos.

Entre la democracia antigua y la moderna existe otra diferencia. La primera, es resultado de una concepción organicista de la sociedad: el hombre en su origen es un

animal social que vive desde su nacimiento en una sociedad natural como la familia. Esta concepción supone la primacía lógica y axiológica de la comunidad sobre los individuos. Y además supone una sociedad más homogénea. La democracia moderna se sostiene en una concepción individualista de la sociedad: la sociedad es producto de las necesidades e intereses particulares del individuo, por lo que ese reconocimiento de diversos intereses supone una sociedad pluralista.

Otro rasgo que hay que destacar es el siguiente: desde la antigüedad la democracia ha sido contrapuesta a los otros regímenes con base en el principio de la igualdad. Al respecto, Bobbio menciona que Maquiavelo en los discursos pone como condición para la existencia y supervivencia de una república la "equidad", en cambio, donde hay desigualdad entre nobles y plebeyos, no es posible otra forma de gobierno más que el principado. Por su parte, para Tocqueville, la democracia significa la llegada de una sociedad igualitaria. Y es precisamente por el valor de la igualdad que la democracia a lo largo del tiempo ha sido con frecuencia calificada como una de las peores formas de gobierno, precisamente por su tendencia a la igualdad. Por lo tanto, otra característica que se mantiene tanto en la democracia antigua como en la moderna es el valor de la igualdad. Aquí, se habla de la igualdad política, es decir, la igualdad de condiciones en la que todo miembro tiene igual derechos de participar directamente en los asuntos del gobierno (democracia directa), o a elegir a quién deberá tomar las decisiones colectivas por él (democracia representativa)

Otro valor que permanece en ambas a lado de la igualdad es la libertad: para los antiguos, la igualdad jurídica y la libertad como un estatus, y para los modernos, ambos valores como derechos. La libertad que perseguían los griegos nada tienen que ver con la libertad como la conciben los modernos. Los atenienses y romanos eran libres, si pero como comunidad, es decir, libres eran las comunidades, no los individuos en particular. Y, por supuesto, hay una enorme diferencia entre una ciudad libre y que los libres sean los

individuos. Sartori (2001) señala que, cuando los griegos o romanos hablaban del hombre se referían al ciudadano de la *polis* o de la *civitas*, en cambio, los modernos consideramos que el hombre es más que un miembro del Estado: he aquí la diferencia entre la concepción antigua y moderna de la libertad. La finalidad de la democracia antigua es conservar la libertad de la comunidad, la finalidad de la democracia moderna es proteger la libertad del individuo en tanto persona. Considero que Bobbio no tendría mayor empacho en aceptar esto, pero agregaría que los valores están sujetos a constante cambio, tanto su significado como su jerarquía, pero lo que permanece entre una y otra son los valores de la igualdad ante la ley: en la que todos los ciudadanos tienen el derecho a participar en los asuntos públicos y la libertad política.

2. *La democracia representativa*

La democracia moderna, es decir representativa ha ganado terreno en el campo de las ideas y en el terreno práctico. La ampliación de regímenes con formas autocráticas o dictatoriales a formas de gobierno democrático tuvo una notable ampliación en la segunda mitad del siglo pasado. No obstante este proceso de ampliación la democracias enfrentan graves retos. ¿Cuáles son los retos y problemas que enfrenta la democracia? Hoy la mayoría de las discusiones sobre la democracia ya no versan sobre cuál es la verdadera democracia, si la socialista, o la liberal, si la representativa o la directa, etcétera, es claro que hoy la única democracia es la representativa, sin embargo no está exenta de dificultades y problemas. Uno de los graves retos de las democracias que inclusive pueden ponerla en riesgo es la plena garantía de los derechos fundamentales: de libertad, sociales, políticos y civiles. Hay muchas tendencias para tratar de responder a estos problemas con posiciones premodernas, postulando regresar a formas directas de

democracia. Por ello, es importante mostrar qué es la democracia, cuáles son sus principios y valores y mostrar cuáles son los retos que debe afrontar.

Como ya señalé la democracia supone que el poder fluye desde los ciudadanos hacia arriba, que reconoce como principios la libertad y la igualdad, pero analicemos con mayor detenimiento las características de una forma de gobierno que pueda aspirar al nombre de democracia. Hay varias definiciones de la democracia representativa que responden al *quien* y el *cómo* para determinar qué sistema si puede ser considerado democrático (Dahl, Sartori) y qué sistema no. Trataré de responder utilizando la definición propuesta por Bobbio.

Bobbio caracteriza a la democracia como “un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen *quién* está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué *procedimientos*” (1991: 24), así, la definición es estrictamente procedimental o formal. Y como tal se opone a definiciones sustanciales de la democracia. La primera, considera a la democracia como un conjunto de reglas que da una respuesta particular a las preguntas ¿quién gobierna? y ¿cómo se gobierna?, esto es, pone énfasis en la forma, más que en el contenido. La segunda, entiende a la democracia como un régimen que se caracteriza por alcanzar determinados fines o valores, esto es, pone énfasis en los contenidos de las decisiones. La ventaja de la definición formal de democracia es que si se parte del hecho de que en toda sociedad se tienen que tomar decisiones obligatorias y válidas para todos los miembros de la colectividad, entonces la definición nos dice *quién* está autorizado a tomar esas decisiones y *cómo* se toman esas decisiones, dejando a los miembros de cada grupo la elección de cuáles son las decisiones que más convienen a la colectividad. Si se parte del hecho de que las sociedades actuales están caracterizadas por su tendencia a la aceptación de la pluralidad y la diversidad, por lo tanto, cada colectividad, tiene intereses, problemas y necesidades distintas, lo más recomendable es

que cada colectividad decida cuáles son las decisiones que más les convienen en función de sus características propias.

La definición formal o procedimental nos dice que en la democracia, los sujetos autorizados para tomar decisiones son los ciudadanos, es decir, todos aquéllos individuos titulares de los derechos políticos; y los procedimientos deben garantizar la máxima participación. Habría que decir que si somos estrictos toda forma de gobierno tiene sus reglas, escritas o no escritas, por ejemplo, una autocracia tiene sus reglas que indican *quién* está autorizado para tomar decisiones; por tanto, toda forma de gobierno es, en sentido estricto, procedimental. Si lo anterior es cierto, entonces la diferencia entre la democracia y cualquier otra forma de gobierno, reside precisamente en el tipo de reglas constitutivas.

Lo anterior significa que no basta el hecho de que existan reglas que definan la manera en que deben tomarse las decisiones colectivas y que establezcan quién puede tomar esas decisiones, para que entonces se pueda hablar de democracia. Lo que aclara la definición es que la diferencia entre la democracia y las demás formas de gobierno reside precisamente en el contenido de sus reglas. De acuerdo, con la definición de Bobbio, las reglas de la democracia están diseñadas para que la toma de decisiones se dé con el máximo grado de participación y cuenten con el máximo consenso.

Pero en qué consisten esas reglas, que en última instancia es lo que en realidad distingue a una democracia de una autocracia. La definición de las reglas Bobbio las enuncia en dos partes: *Qué socialismo (1977: 84)*, y en la voz *Democracia* del diccionario de política. Tomo las reglas expresadas en el primer texto. Las reglas constitutivas son las siguientes: la primera, afirma que todos aquellos que cumplen la mayoría de edad deben gozar de los derechos políticos, es decir, votar y ser votados. La segunda, supone que el voto de los ciudadanos vale igual, o sea, una cabeza un voto. De estas dos reglas, la primera garantiza la libertad política, uno de los valores de la democracia y la segunda,

tiene implícito el valor de la igualdad ante la ley, al establecer que la participación de los ciudadanos mayores de edad vale igual. La tercera dice que todos los ciudadanos que gozan de los derechos políticos deben ser libres de votar según su propia opinión, formada lo más libremente posible, esto es, en una libre competencia entre grupos políticos organizados, que se disputan entre sí, para acumular las peticiones y transformarlas en deliberaciones colectivas. La cuarta, supone que los llamados a ejercer sus derechos políticos deben ser libres también en el sentido de que deben ser puestos en condiciones de tener alternativas reales, o sea, de escoger entre diversas opciones. Estas dos reglas son la contribución del Estado liberal y la tradición socialista, que caracteriza a las democracias modernas: el reconocimiento y protección de las libertades individuales por parte del Estado, pero que además contar con alternativas reales significa tener garantizados bienes como la educación, la salud y un mínimo de bienestar para contar con alternativas reales. La quinta regla, afirma que, tanto para las deliberaciones colectivas como para las elecciones de los representantes, vale el principio de la mayoría numérica; pueden establecerse diversas formas de mayoría (relativa, absoluta, calificada), en determinadas circunstancias, previamente establecidas. Bobbio reconoce que esta regla no es exclusiva de los sistemas democráticos y que además no todas las decisiones se toman por mayoría. Pero, lo que sí es propio del Estado democrático es el principio de mayoría aplicado a votaciones con sufragio universal. Lo que supone esta regla es que, ante la falta del consenso unánime que se produce en sociedades altamente diversas y plurales, el instrumento técnico de la regla de mayoría permite obtener un consenso parcial de la mayor parte de miembros involucrados de una manera pacífica. Pero, siempre considerando que la minoría puede formar una mayoría, en otro momento; de ahí la necesidad de la sexta regla, que dice que las decisiones tomadas por mayoría no deben limitar los derechos de la minoría, particularmente el derecho a convertirse, en paridad de condiciones, es decir, en mayoría.

La estipulación de estas reglas por el Estado es lo que permite señalar un gobierno como democrático o no. Pero como bien advertía Bobbio, todas estas reglas, no han sido observadas completamente, por muchos estados, por ello es que se puede hablarse de regímenes más o menos democráticos. Algunos se acercan más al ideal que otros. Bobbio escribe que “[...], no basta la observancia de estas reglas, quiero decir que reconozco los límites de la democracia solamente formal, pero no tengo dudas sobre el hecho de que basta la inobservancia de una de estas reglas para que un gobierno no sea democrático, ni verdadero ni aparente” (2003: 461). Como se ve, la fuerza de la definición de las reglas constitutivas del método democrático es que para que un Estado sea democrático, formalmente, basta la observación de esas reglas, pero, sólo basta con que no se cumpla una de las reglas para que ese Estado no sea democrático, ni verdadero, ni aparente.

Una observación que se puede hacer es la siguiente: las reglas del juego democrático establecen *quién* (los ciudadanos) y *cómo* (con el máximo consenso) se toman las decisiones colectivas, pero tienen límites y presupuestos. ¿Qué significa esto? Que la función de las reglas, en un primer momento, es dejar claro quiénes son los actores, y qué movimientos pueden hacer y, después, establecen cuál es el campo de acción de esos actores. En otras palabras, el método democrático nos dice quién toma decisiones, pero no nos dice nada acerca del tipo de decisiones, eso se lo deja a los actores, pero, las reglas del método democrático, si nos dice qué cosas no se pueden decidir. Es decir, ninguna decisión por mayoría puede eliminar los derechos de una minoría. Por el contrario las decisiones por mayoría deben estar orientadas a garantizar que los ciudadanos cuenten cada vez con más alternativas para decidir.

Otra observación es que las reglas de la democracia, hoy en día institucionalizadas en leyes dan respuesta a una de las grandes interrogantes del pensamiento político: ¿qué es mejor el gobierno de los hombres o el gobierno de las leyes? La democracia moderna es, sin lugar a dudas, el gobierno de las leyes. De hecho, no es exagerado decir que hoy

en día la democracia celebra su triunfo como gobierno de las leyes. En esta disputa la democracia es la forma de gobierno en la cual el ejercicio del poder político se ejerce conforme a ciertas reglas, que se traducen en leyes establecidas para el correcto funcionamiento, y que como tal contrapuesto a los gobiernos autocráticos, estos últimos, no tienen el consenso de las reglas del juego. Actualmente las democracias más consolidadas son aquellas que han logrado consolidar un fuerte Estado de derecho que puede verse como el imperio de la ley.

En suma, lo que sugiere la definición proporcionada por Bobbio es que no basta con el cumplimiento de las reglas para que se puedan cumplir cabalmente los valores que históricamente se le han asociado a la democracia. Las democracias modernas realizan los valores de la igualdad y de la libertad, de manera imperfecta, pero contrario a ello, por ejemplo, las autocracias y los gobiernos mal llamados socialistas son una traición a esos valores. Ésta es la gran diferencia entre la democracia y sus alternativas. La observación de las reglas permite distinguir a la democracia de la autocracia, pero además permite observar las diferencias entre regímenes, por que se pueden establecer diferencias de grado. Hay democracias que realizan plenamente los valores y hay otras que no. En esta discusión, que es posterior a la de la definición mínima, por ejemplo, Bovero sugiere que para que una democracia no caiga en la apariencia deben observarse las reglas, y los derechos fundamentales que pueden llamarse justamente como las precondiciones de la democracia. (Bovero, 2002: 51).

3. Los derechos fundamentales como precondiciones de la democracia

Como ya señalé la definición procedimental de la democracia establece contundentemente que sólo basta con que no se cumpla una regla para que ese sistema político no sea democrático, ni verdadero ni aparente. Lo anterior nos ofrece un criterio para evaluar el

grado de democraticidad de un régimen. Desde las que cumplen cabalmente las reglas y garantizan plenamente los derechos hasta las que sólo son una mera fachada y se alejan, por tanto se acercan más a una apariencia de democracia. La diferencia, en este sentido, radica en que las democracias “verdaderas” cumplen con las reglas constitutivas y reconocen como fundamentales los derechos de libertad, políticos y sociales, esto es, cuentan con sistemas jurídicos que garantizan esos derechos y la aplicación de las reglas. Por su parte, las aparentes sólo cumplen con los procedimientos y pueden reconocer dentro de sus marcos legales las reglas y los derechos, pero no tienen los mecanismos necesarios para garantizar su efectivo cumplimiento.

Como ya señalé las reglas del juego democrático contienen límites y presupuestos, esto es, las reglas dejan claro *quiénes* son los actores, y *qué* movimientos pueden hacer y, después, establecen *cuál* es el campo de acción de esos actores, pero no nos dice nada acerca del tipo de decisiones. No obstante, las reglas del método democrático si nos dice *qué* cosas no se pueden decidir. Por otro lado, establecen que los actores deben contar con ciertas condiciones que les permitan jugar el juego que deseen. Esto último plantea un problema fundamental, el de las condiciones para la participación política; que siguiendo a Bovero, podemos llamar las precondiciones para que los ciudadanos cuenten con las condiciones para el juego democrático. (Bovero, 2002: 51). Así, para que la democracia, pueda cumplir con los ideales y valores a los que históricamente ha estado asociada -como la libertad y la igualdad-, es necesaria la garantía de los derechos fundamentales.

Los derechos que debe garantizar un gobierno para que sea llamado democrático, no son otros, sino las libertades básicas bajo las cuales nació el estado liberal: libertad personal, de asociación, de reunión y de pensamiento. Y para que los ciudadanos tengan alternativas reales deben garantizárseles los derechos sociales básicos: educación, salud y trabajo; por último, sin los cuáles no habría democracia, los derechos políticos. Estos tres tipos de derechos se deben garantizar para poder hablar de una democracia plena.

Por ello, una democracia en la que existen altos índices de marginación y pobreza, con Estados incapaces de garantizar el mínimo de seguridad, o bien en el que sus actores políticos no respetan la legalidad ni sus instituciones, en la que los poderes fácticos subordinan y corrompen a los poderes públicos, está muy lejos de ser una democracia plena y saludable. Si a esto le sumamos la limitada garantía de los derechos sociales lo que queda es que las precondiciones para el juego democrático son muy precarias. Por ello mismo, es que la garantía plena de los derechos en general y de los derechos sociales en particular adquieren una relevancia sumamente importante, porque suponen la precondición del ejercicio de los derechos de libertad y políticos: son, en sentido estricto, las precondiciones materiales para el ejercicio de la libertad. Los estados que tienen a sus ciudadanos en una situación de marginación o deficitaria, por lo que hace a las condiciones mínimas vitales de existencia, no ofrecen alternativas reales a sus ciudadanos para que puedan mejorar su situación a través del proceso político. La falta de garantía de los derechos fundamentales en general, y en particular los derechos sociales, precariza y limita, por no decir que elimina, la posibilidad de que los ciudadanos hagan efectivos sus derechos de participación política.

Por lo anterior, es necesario ver al conjunto de derechos como un sistema integral junto con sus garantías, en el sentido de que las garantías (primarias y secundarias) de los derechos se vuelven condición de posibilidad del ejercicio pleno de los derechos de participación política. Es cierto que desde el punto de vista de su evolución, desde su estructura, desde sus titulares, los derechos pueden pensarse analíticamente independientes, sin embargo, como parte del proceso en el ejercicio del poder su unidad e interdependencia resulta fundamental. Los derechos como parte fundamental de la democracia mantienen una relación de necesidad y de vinculación recíproca. La democracia entendida como aquella forma de gobierno en la que el conjunto de ciudadanos es participe en las decisiones colectivas, solo puede alcanzar su realización si

cuenta con las condiciones para hacer efectiva la participación. Así, entre derechos y democracia se establece hoy una relación e interdependencia de necesidad recíproca. Aún cuando históricamente democracia y derechos no siempre han caminado juntos, hoy no se puede pensar una democracia que no reconozca a sus ciudadanos los derechos fundamentales. Y hoy sólo la democracia es la forma de gobierno que puede garantizar los derechos que provienen de la tradición liberal y de la tradición socialista. De cara a los problemas que enfrentan las democracias en los tiempos que corren nos exige pensar en formas de diseño institucional, no directas, sino más complejas, que tenga como finalidad garantizar los derechos, dentro y fuera de los estados. Esto último plantea el problema de los límites de los estados y el del orden jurídico internacional. Pero hay que decir que aún cuando la democracia supone el reconocimiento de derechos, es necesario blindar a los derechos del ejercicio de los poderes públicos y privados. No hay que olvidar que la rigidez de las constituciones responde también, en buena medida, a una necesidad histórica, la que trajo consigo la primera y la segunda guerra mundial; esto es, al desconocimiento y cancelación de los derechos fundamentales básicos, que desdibujó uno de los logros del mundo moderno. Por ello, hoy en día es fundamental proteger a la democracia y los derechos de la democracia misma. Una defensa contra todo poder que se oponga a la realización de sus valores, a partir de los instrumentos que, en la historia del pensamiento político, sabemos que funcionan: frente a los poderes absolutos y arbitrarios el imperio de la ley que adquiere hoy en día su reconocimiento primero en el Estado de derecho, y ahora como la constitucionalización de la democracia, un nuevo paradigma que tiene su origen en la concepción individualista de la escuela del derecho natural.

4. *Democracia constitucional*

El ideal del gobierno de las leyes hoy celebra su triunfo más que nunca frente al gobierno de los hombres, precisamente en la democracia constitucional. Entendida la democracia como un conjunto de reglas para la solución de los conflictos políticos, en la que está prevista la máxima participación de los ciudadanos sólo puede materializarse en un Estado de derecho. La forma “del Estado que tiene como principio inspirador la subordinación de todo poder al derecho, desde el nivel más bajo hasta el más alto, mediante el proceso de legitimación de toda acción de gobierno que fue llamada desde la primera Constitución escrita de la época moderna, constitucionalismo”.¹³

El Estado de derecho, es un Estado en el que todos los poderes están sujetos al derecho, en el que priva el imperio de la ley por encima del imperio de los hombres. Un Estado en el que el ejercicio del poder encuentra, en los derechos fundamentales, al mismo tiempo un límite y un fin. Un Estado que le impone prohibiciones de no lesión y obligaciones de satisfacción a los poderes públicos respecto de los ciudadanos.

Sin embargo, hoy en día se puede establecer una distinción entre democracia plebiscitaria y democracia constitucional (Ferrajoli, 2008: 25). La primera consiste en la omnipotencia de la mayoría o de la soberanía popular; la segunda consiste en límites a la mayoría, contrapesos, sistema de mediaciones y controles mediante la constitución. En suma, esta distinción puede verse como un corolario del viejo debate entre el gobierno de los hombres (omnipotencia de la mayoría) frente al gobierno de las leyes (estado constitucional de derecho). A la par de esta idea de democracia, como omnipotencia de la mayoría se suma la idea de los poderes privados como el mercado. Ambas manifestaciones tienen en común su rechazo a los límites y controles impuestos constitucionalmente, uno en el ámbito político y otro en el ámbito privado. Frente a este

¹³ *Ibid.*, p. 172.

fenómeno real, es de suma importancia lo que Ferrajoli llama democracia constitucional, esto es, un “conjunto de límites impuestos por las constituciones a todo poder, que postula en consecuencia una concepción de la democracia como sistema frágil y complejo de separación y equilibrio de poderes, de límites de forma y de sustancia a su ejercicio, de garantías de los derechos fundamentales, de técnicas de control y de reparación contra sus violaciones” (Ferrajoli, 2008: 27).

Este sistema, precisamente choca frontalmente contra la omnipotencia de la mayoría y contra el mercado sin límites. Desde el punto de vista de la democracia constitucional, la regla de mayoría y el mercado valen para aquella esfera de lo discrecional, de lo que se puede decidir, y encuentra un límite en los derechos fundamentales de todos.

Esta idea de democracia constitucional significa un nuevo cambio de paradigma del que sus fundamentos se encuentran en la idea de Estado de derecho, pero que tiene su desarrollo sólo después de de la segunda guerra mundial con lo que se denomina, constitucionalismo rígido. La rigidez de las constituciones supone la idea de que las “constituciones son normas supra ordenadas a la legislación ordinaria, a través de la previsión, por un lado, de procedimientos especiales para su reforma y, por otro, de la institución del control constitucional de las leyes por parte de tribunales constitucionales” (Ferrajoli, 2008: 29). Esta manera de pensar las relaciones entre los poderes, supone que por encima de la constitución ya no hay poderes absolutos, dado que todos los poderes, incluidos los del legislativo están sujetos a la ley de la constitución. La constitución juega en este modelo un papel fundamental, es la norma a la que se subordinan todas las demás normas y la producción de las mismas. Por tanto una democracia constitucional determina no sólo el *quién* y el *cómo*, sino también el *qué*, es decir *qué* no puede decidirse (los derechos de libertad) y *qué* debe decidirse (los derechos sociales). De acuerdo con Ferrajoli en este último aspecto se encuentran los vínculos sustanciales (contenidos) de la

democracia constitucional. Esta idea supone condicionar a todos los poderes incluidos los de la producción de normas (el legislativo) sobre qué pueden decidir y sobre qué no pueden decidir. Se trata de un modelo que pretende llevar hasta sus últimas consecuencias el principio universal del derecho kantiano. Las reglas de la democracia constitucional vienen a establecer las condiciones de posibilidad de las reglas del juego democrático y de cualquier ejercicio del poder, público o privado. Por ello, se puede decir que una decisión es conforme a los principios de la democracia constitucional siempre y cuando se respete, el quién, el cómo y el qué. En otros términos, esto se podría postular como un metaderecho. Este modelo o paradigma garantista es una extensión, desarrollo y perfección del modelo planteado por Locke y Kant del Estado de derecho. “Este modelo ya no se limita a programar sólo las formas de producción del derecho mediante normas procedimentales sobre la formación de las leyes, sino que además programa sus contenidos sustanciales, vinculándolos normativamente a los principios de justicia – igualdad, paz, tutela de los derechos fundamentales- inscritos en las constituciones” (Ferrajoli, 2008: 30-31).

Pero qué es lo que cambia con este modelo. De acuerdo con Ferrajoli, cambian las condiciones de validez de las leyes, las relaciones entre el juez y la ley, el papel de la ciencia jurídica y sobre todo la democracia. La concepción procedimental de la democracia sostiene que un sistema es tal si se cumple con el *quién* y con el *cómo*. Este modelo agrega que no es suficiente. Que las decisiones de aquellos que están autorizados para tomarlas, encuentran límites y vínculos en la constitución. Límites en la producción de las normas que encuentran su validez en la conformidad con los principios de la constitución. Vínculos negativos de no lesión establecidos por los derechos de libertad y vínculos positivos de prestación de los derechos sociales. Con esto, se garantiza la sustracción de los derechos fundamentales tanto de la política como del mercado. De esta manera la relación entre derecho y política se invierte: “ya no es el derecho el que se subordina a la

política como instrumento, sino la política la que se convierte en instrumento de actuación del derecho” (Ferrajoli, 2008: 32).

¿Qué ventajas tiene este modelo? Primero, puede parecer un perfeccionamiento del estado de derecho al subordinar a todos los poderes incluido el legislativo; segundo, “constituye un programa político para el futuro: la imposición a todos los poderes de imperativos negativos y positivos como fuentes de legitimación” (Ferrajoli, 2008: 32).

De esta manera, puede verse como el desarrollo y la idea límite del modelo individualista. Un modelo en el que los individuos crean al Estado con poderes limitados y subordinados a la constitución, resultado de un pacto entre los individuos que se funda para la salvaguarda de los derechos fundamentales, condicionando y determinando las funciones de los poderes del Estado. Supone la primacía de los derechos frente a cualquier poder, incluso el de la mayoría; supone que primero son los individuos titulares de derechos y el Estado queda determinado por ellos y condicionado. La justicia se presenta bajo el aspecto del igual respeto e igual reconocimiento de los derechos fundamentales para todos. Es un proyecto común sustentado sobre la base del consenso del respeto de los derechos fundamentales plasmados en la constitución.

El modelo garantista no sólo comparte las premisas del modelo individualista, sino que puede verse como su continuación. El modelo individualista abrió el camino para el reconocimiento de los derechos del individuo al interior de los estados y ahora con las ampliaciones formuladas por las declaraciones en el ámbito internacional, se posiciona más allá de los estados. Con el modelo garantista, el cambio de paradigma consiste en que la idea de la democracia y la soberanía popular descansan en el imperio de la ley, es decir en la constitución. Visto en perspectiva, primero es el Estado limitado, después el Estado de derecho y sólo después la democracia. En este sentido, el Estado constitucional de derecho precede a la democracia lógica, histórica y axiológicamente: primero es el

blindaje de los derechos fundamentales en la constitución y después todos los poderes, la democracia y el mercado.

Por ello, el paradigma garantista es la confirmación de lo que Bobbio acertadamente señalaba como el problema fundamental de las democracias: la garantía de los derechos fundamentales. Por eso, precisamente, las cartas constitucionales y las declaraciones pueden verse como esos pactos fundados en el consenso de los hombres, no cuestiones naturales, sino totalmente artificiales. Y como toda construcción política artificial para realizarse tiene que romper con cadenas y relaciones que se presentan como naturales, con esquemas de pensamiento organicistas, particularistas y locales. Vale decir que las regresiones a posiciones organicistas en buena medida están fincadas en la falta de precisión de los supuestos, los límites y los alcances del mismo individualismo, pero sobre todo como una reacción a formas de individualismo predadores como las del libre mercado y a la ineficacia de los estados para garantizar las condiciones mínimas vitales. De tal modo que ante la falta de garantía de los derechos, la única protección que pueden encontrar los individuos es agrupándose y reclamando la defensa de sus tradiciones, de sus necesidades no de manera individual, sino colectiva, reclamando el derecho del grupo, del colectivo, del pueblo o de la identidad cultural. Quizá, porque como exigencias resulte más persuasivo el discurso y las posiciones organicistas, pero muchas veces encubren formas clientelares y relaciones de poder verticales aceptadas como naturales. Que las mistificaciones colectivas, encubren una suerte de legitimidad de relaciones de jerárquicas y de roles sociales predeterminados. Por ello mismo, es necesario mostrar la importancia y los retos de este paradigma del garantismo.

Los retos del paradigma garantista son los siguientes: el primero consiste en garantizar todos los derechos reconocidos en las constituciones; segundo se deben garantizar frente a todos los poderes, públicos y privados; en tercer lugar, se deben garantizar en todos los niveles, no sólo al interior de los estados, sino en el ámbito

internacional para poder alcanzar la utopía kantiana de un derecho cosmopolita que tenga como principio el reconocimiento y protección de los derechos fundamentales. Hay avances, pero también retrocesos, los derechos de libertad se han garantizado frente a los poderes del Estado, pero son vulnerables frente a los poderes privados, disfrazados y confundidos con las libertades. Los derechos sociales no están plenamente garantizados y en los lugares que se han garantizado encuentran retrocesos por los poderes privados. No todos los estados los reconocen y en el ámbito internacional tenemos instituciones y declaraciones pero que no tienen los instrumentos para hacerlos exigibles a todos los estados.

En este sentido el modelo del garantismo es el heredero legítimo del modelo individualista. Es un modelo que tiene como fin la garantía de los derechos fundamentales, su ensanchamiento, extensión y progresión. Se trata de elevar a máxima universal la idea de la ley del más débil, sin la cual regiría el más fuerte en el ámbito estatal, en el mercado y en el ámbito internacional. La historia de los derechos es la historia del desvelamiento de situaciones de opresión y de desigualdad, contra y frente a viejos privilegios, por lo cual la confianza en los principios y valores universales de la democracia sólo pueden expresarse en lo que es el reto más urgente, el de eliminar la profunda desigualdad y pobreza que azota a la mayor parte del mundo.

Sólo con un proyecto ilustrado como este se puede dar una respuesta a los grandes problemas que hoy enfrenta la humanidad: la pobreza y la guerra. Los valores de occidente están a prueba -como señala Ferrajoli-, la confianza en la democracia, en la igualdad, en la libertad y en los derechos fundamentales depende de que se les tome en serio en los tres niveles descritos. Según Ferrajoli para alcanzar tal proyecto se requiere dos cosas: Primero, reconocer “el carácter supraestatal de los derechos fundamentales y en consecuencia desarrollar, en sede internacional, garantías idóneas para tutelarlos y satisfacerlos a un contra o sin sus Estados” (Ferrajoli, 2008: 38). En segundo lugar,

significa desvincularlos de la noción de ciudadanía: “tomar conciencia de que la ciudadanía de nuestros países ricos representa el último privilegio de estatus, la última rémora premoderna de las diferenciaciones personales, el último factor de exclusión y de discriminación [...], la última contradicción irresuelta con la universalidad de los derechos humanos proclamada en las constituciones estatales y en las convenciones internacionales” (Ferrajoli, 2008: 38). Significa convertir en derechos de la persona los únicos derechos de libertad reservados a los ciudadanos: el derecho de residencia y el de circulación.

Hoy los retos a la democracia vienen precisamente de la protección de los derechos fundamentales en los tres ámbitos, se trata de constituir un orden jurídico mundial o cosmopolita donde todos los seres humanos puedan ser reconocidos como sujetos de derechos independientemente del lugar de nacimiento. Para decirlo con el lenguaje propio del modelo individualista: la única alternativa a la guerra y a la violencia consiste en entrar en una situación jurídica con los demás, reconociendo a todas las personas como libres e iguales, por el hecho de ser personas, con independencia de sus rasgos de adscripción, instituyendo con ello, un Estado de derecho estatal e internacional. El hecho es que las relaciones entre los Estados es una constante, sin embargo, las desigualdades entre países ricos y países pobres, aunado a los fenómenos migratorios y de globalización pueden presentarse como fenómenos de violencia y opresión. Para decirlo con Kant, la razón nos obliga a entrar a esa situación jurídica a menos que renunciemos a los principios jurídicos, es decir a reconocernos como agentes morales dotados de autonomía, es decir libres. Fuera del Estado de derecho, lo que se impone es la ley del más fuerte, esta es, de alguna manera, la lección más importante del modelo individualista y otro capítulo del clásico problema del gobierno de los hombres *versus* gobierno de las leyes, que se refiere, no tanto a la forma de gobierno, sino al modo de gobernar.

Por ello, es necesario insistir que la categoría de ciudadanía -vinculada a la pertenencia y a la que se asocian todos los derechos- corre el riesgo de prestarse a fundar, antes que una categoría de la democracia basada en la expansión de los derechos como quería Marshall, una idea regresiva y a la larga ilusoria de la democracia en un solo país, o lo que es lo mismo: la ciudadanía y la democracia en los países ricos, en detrimento de súbditos y autocracias en el resto del mundo. Por ello mismo es que hay que reconocer que sólo sobre la base del reconocimiento universal de los derechos fundamentales se pueden garantizar las diferencias culturales de los individuos frente a colectivos como la familia y a los oprimidos contra sus propias culturas opresivas. Por ello debemos ver en este nuevo paradigma un nuevo artificio de la imaginación humana, un proyecto, que en palabras de Bobbio, “está por construirse y reconstruirse continuamente” (1991: 141). Un proyecto que jamás es definitivo y que por eso mismo, no puede proclamarse su triunfo definitivo, sino un proyecto que tiene que refrendarse continuamente.

Consideraciones finales

En este trabajo he tratado de mostrar que la tesis que planteó Norberto Bobbio, a saber, *que el desarrollo histórico del pensamiento político está dominado por una contraposición fundamental entre teorías organicistas y teorías individualistas de la política y más en general de la sociedad* es válida. No sólo es válida, además ofrece una vía para el análisis de los autores, para reconstruir sus posiciones teóricas, pero sobre todo para comprender los alcances de sus propuestas sobre problemas muy concretos. He partido de una idea de modelo entendido como una visión o perspectiva ampliamente compartida por varios autores a partir de la cual se pretende conocer y comprender la sociedad en general y la política en particular. Una visión, sustentada en una metodología, ciertas premisas y conceptos con el fin de delimitar, representar y ordenar el campo de investigación.

En este sentido, y siguiendo las propuestas de Bobbio he tratado de reconstruir los rasgos generales de los modelos organicista e individualista, tomando en cuenta aspectos como el origen, el fundamento y el fin del orden político. Para mostrar los contrastes entre ambos modelos examiné la manera en que los autores de cada modelo entienden la ciudadanía y los derechos. Mostré también la influencia y la vigencia que tienen ambos modelos en las reflexiones de muchos autores contemporáneos a partir de los debates sobre la ciudadanía y los derechos. En lo que sigue trataré de concluir presentando algunas opiniones que he venido desarrollando a lo largo del trabajo.

Quizá lo primero que habría que decir es que organismo e individualismo, entendidos como modelos teóricos de comprensión de la realidad, determinan fuertemente la manera en que se entiende el origen, el fundamento y el fin del orden político. Ambos modelos parten de metáforas distintas para explicar el orden político. El organicismo asume que el orden político puede representarse como un organismo vivo, cuyo orden y sentido se encuentra vinculado con el orden y sentido globales del cosmos, de la

naturaleza en su conjunto. Lo anterior supone que el orden político es visto como un cuerpo en grande, compuesto por órganos que actúan, no con independencia, sino en función del cuerpo. Esta manera de entender el orden político supone la primacía del todo sobre las partes. Al ser el orden político resultado de una serie de causas necesarias, su fundamento está en la naturaleza.

La metáfora del individualismo es la de un cuerpo constituido por muchos hombres, es decir, el orden político se considera como un conjunto de hombres que en condiciones de libertad y de igualdad, que por voluntad propia y como resultado de su actividad y de las relaciones que establecen entre ellos, crean el Estado. El orden civil es una creación artificial, una sociedad a la que deciden libremente someterse para proteger y garantizar sus derechos. Por lo tanto, el principio de legitimidad del orden civil se funda en el consenso.

Desde una perspectiva antropológica, el hombre para el organicismo es un animal político o social por naturaleza. Desde su nacimiento pertenece a formas comunitarias como la familia, la casa, la aldea y la polis. Son las necesidades naturales del hombre lo que lo llevan a integrarse en formas comunitarias: la procreación, la satisfacción de las necesidades de la vida, establecer alianzas familiares y militares y vivir bien. En tanto que los individuos viven desde su nacimiento en formas comunitarias naturales como la familia, su lugar en esas formas pre-políticas no es en condiciones de igualdad y libertad, sino por el contrario, se trata de relaciones fundamentalmente jerárquicas en las que unos mandan y los demás obedecen.

Para el individualismo los impulsos naturales del hombre, sus pasiones, sus intereses, el egoísmo o sus derechos lo ponen en una situación de conflicto con sus semejantes. Su naturaleza lo pone en una situación de guerra de todos contra todos o en una situación en la que siempre está latente la posibilidad de guerra, de perder la vida, las posesiones, esto es de morir violenta y prematuramente. Por lo tanto, el hombre debe ir en

contra de la naturaleza, debe dominarla y someterla como en Hobbes o debe dejarla atrás para formar una sociedad civil en la que pueda vivir seguro, en la que tenga garantía de su vida, su libertad y sus posesiones. En el estado de naturaleza, la sociedad pre-política, el individuo posee libertad e igualdad natural, es una sociedad natural de libres e iguales. El individuo vale por sí mismo independientemente de la familia, de su nombre y de cualquier adscripción comunitaria; vale por el hecho de ser persona y cada individuo es autónomo respecto de los demás, posee igual dignidad y por tanto es una persona moral (individualismo ético). Por tanto, el orden civil que instituye es una sociedad de hombres libres e iguales.

El organicismo establece la prioridad lógica y axiológica del todo sobre las partes. En este modelo las distintas comunidades están ordenadas jerárquicamente en virtud de un fin natural. Cada una de las partes que conforman el todo debe cumplir una función específica y esa función está determinada por el todo. El individualismo establece una prioridad lógica y axiológica de las partes sobre el todo. Primero, reconoce que el punto de partida para la comprensión del orden civil son los individuos en estado de naturaleza. En esa situación natural originaria, para Locke y Kant antes de que formen una sociedad política, el individuo posee derechos naturales, irrenunciables e imprescriptibles; crea por común acuerdo el orden civil, que tiene sentido sólo si asegura su vida, su libertad y su propiedad, es decir sus derechos. Por tanto, es primero el individuo y luego el orden civil.

El organicismo establece la prioridad de los deberes sobre los derechos. El derecho a participar en los asuntos políticos, es decir, el estatus de ciudadano, va precedido de una larga fila de deberes, de varias pruebas y de un proceso de educación, sólo después, en diferente grado y medida, se pueden tener ciertos derechos. Además, todos los derechos, incluido el de participación política queda restringido, estrictamente a la pertenencia a la comunidad.

El individualismo establece la primacía de los derechos sobre los deberes. En la reconstrucción de Locke y Kant, el individuo en el estado de naturaleza posee derechos naturales, por el sólo hecho de ser persona y como miembro de un orden civil adquiere los derechos de participación política. El modelo individualista es el modelo de una sociedad civil, en el que como toda sociedad se instituye de común acuerdo por individuos libres e iguales, con el fin de asegurar sus derechos para que cada quien puede perseguir sus propios fines. El fin del orden civil lo determinan los miembros de la sociedad.

El modelo organicista sirve para justificar el punto de vista de quien mira desde arriba, de quien quiere que las cosas permanezcan invariables, es decir, del punto de vista de los gobernantes. Por el contrario, el modelo individualista sirve para justificar el punto de vista de quien mira desde abajo, de quien quiere mejorar su condición y por ello necesita que el orden se modifique, es decir, del punto de vista de los gobernados.

Desde el punto de vista del organicismo el poder desciende desde lo alto hacia lo bajo, desde la cabeza del cuerpo hasta cada uno de los miembros. Para el individualismo el flujo del poder asciende desde abajo hasta arriba. Por lo que respecta al problema de la justicia, ambos modelos son totalmente opuestos. Para el organicismo la definición de justicia más apropiada es la platónica, según la cual es justo que cada parte de las que forman la República cumpla con lo que le es propio, es decir, desarrolle la función que le ha sido asignada para la armonía del todo. La justicia se presenta como un conjunto de obligaciones. En el modelo individualista el problema de la justicia ya no se presenta bajo el aspecto de un deber actuar de cierto modo para alcanzar el bien común, sino de un derecho del individuo a ser tratado por el orden civil de manera equitativa para la realización de fines individuales, el primero entre todos el de la felicidad o el plan de vida que cada uno desee.

El modelo individualista sentó las bases para trastocar la concepción política dominante, la concepción organicista. Puso primero al individuo y después la sociedad

política; permitió el nacimiento y desarrollo del Estado liberal, primero y democrático después. Por ello mismo, constituye un modelo teórico de pensamiento que sentó las bases de filosofía política moderna poniendo el acento en el reconocimiento de los derechos para dejar atrás una época y constituir una nueva, lo que Bobbio denominaría con gran acierto: *el tiempo de los derechos*. Un tiempo en el que para pensar el orden político se pone primero al individuo, lógicamente y axiológicamente, y después al Estado

El modelo individualista abrió un camino para reconocer al individuo como sujeto de derechos dentro y fuera de los Estados. Es decir, preparó las condiciones para que se produjeran las consecuentes ampliaciones de derechos: del ámbito de los derechos del hombre abstracto al hombre concreto reconocido en sus múltiples papeles. Abrió el camino para exigir su reconocimiento más allá de las esferas estatales hasta colocarse en ese ámbito que estaba reservado a los Estados: el ámbito internacional.

Lo anterior es importante porque con el modelo individualista no sólo cambió la manera de ver las relaciones políticas, sino cambió el lenguaje. La edad de los derechos trajo consigo el lenguaje de los derechos. Esto es importante señalarlo porque la idea de ciudadanía en el mundo moderno estará ligada, al igual que en el mundo antiguo (Platón, Aristóteles y Cicerón), fundamentalmente con la participación política, pero con la diferencia de que antes que un deber, la participación política es un derecho. Pero más aún la ciudadanía estará vinculada a un tipo particular de derechos, los derechos políticos. Esta idea queda de alguna manera reflejada en la mayoría de las constituciones democráticas modernas. Aún cuando el modelo individualista ha ganado terreno y ahora incluso la mayoría de las demandas de justicia que se plantean se hacen en términos de derechos, no quiere decir que el modelo organicista no esté presente. Por supuesto que sí. Ambos modelos, por su fuerza explicativa, persuasiva y vitalidad, son en la actualidad un referente para muchos pensadores.

La muestra de lo anterior la observamos en las discusiones que se han suscitado en torno a la noción de ciudadanía. A partir del texto de Marshall es notable la cantidad de autores que recurren a la noción de ciudadanía. No obstante, la mayoría de los autores lo usa recurrentemente con múltiples significados. Se habla de ciudadanía civil, ciudadanía social, ciudadanía política, ciudadanía industrial, ciudadanía económica, ciudadanía multicultural, ciudadanía cosmopolita, etcétera. Lo anterior en buena medida se debe a que el concepto de ciudadanía ha resultado un campo fértil para cosechar respuestas entorno a varios problemas que aquejan a las democracias contemporáneas: desde la exigencia de nuevos derechos, la inclusión y el reconocimiento de derechos a clases históricamente excluidas, demandas suscitadas por el creciente pluralismo cultural, la baja participación de los ciudadanos en las democracias hasta las posibilidades de acción en el plano internacional. La mayoría de estos usos del concepto parecen coincidir en que están vinculados con el reclamo de derechos o con su ejercicio. Sin embargo, me parece que no siempre es clara la manera en que se presentan desde la ciudadanía el reclamo de nuevos derechos. Sobre todo, llevan implícito un efecto contrario al que sus teóricos pretenden reconocerle; corre el riesgo de convertirse en una categoría de exclusión y no de inclusión respecto de los derechos que asociación con la categoría de ciudadanía. Este riesgo, en buena medida se debe a que sus pretensiones están fincadas sobre premisas organicistas, particularmente con la pretensión de hacer depender todos los derechos con la pertenencia a una comunidad. Desde la noción de Marshall que afirma la idea de que una igualdad básica entre los hombres es posible a partir del reconocimiento de un estatus jurídico al cual se asociación todos los derechos y quedan ligados a la pertenencia de una comunidad. Esta misma asociación es recurrente en muchos autores, afirman que cualquier reclamo de derechos es un nuevo derecho de ciudadanía. Por ejemplo, Kymlicka (1996), reconoce que las demandas de justicia, planteadas en términos de derechos, de muchos grupos minoritarios, en el fondo lo que reclaman son nuevos derechos de

ciudadanía, es decir, derechos diferenciados en función de la pertenencia grupal. Con lo que reconoce, como el mismo Marshall hace, que no sólo todos los derechos son derechos de ciudadanía, sino además que cualquier nueva demanda planteada en términos de derechos lleva implícita una nueva exigencia de derechos de ciudadanía. Otried Offe (2007), al tratar de dar una respuesta a los problemas que plantea la globalización ha considerado que los roles del ciudadano se dan en tres campos de acción, el económico, el del Estado y el de la aldea global. Lo que lo lleva a distinguir tres tipos de ciudadanía: la ciudadanía económica, la ciudadanía política y la ciudadanía del mundo. En este mismo sentido, Adela Cortina (2005) distingue seis tipos de ciudadanía: ciudadanía política, ciudadanía social, ciudadanía económica, ciudadanía civil, ciudadanía intercultural y una ciudadanía cosmopolita. Algunos otros autores como Amartya Sen (2000) e incluso el mismo Marshall, hablan también de ciudadanía industrial.

Este paso de los teóricos de la ciudadanía, bastante discutible pese a sus buenas intenciones, va en sentido contrario al que desde una perspectiva moderna y desde el lenguaje de los derechos, se le ha dado que es asociar ciudadanía con la participación política, pero sólo con un tipo particular de derechos, los derechos políticos. Esta idea queda de alguna manera reflejada en la mayoría de las constituciones democráticas modernas, que reconocen la mayoría de los derechos a los individuos en tanto personas y sólo los derechos políticos quedan reservados a los ciudadanos.

El hecho de que Marshall, observara que los derechos en general sólo se garantizan a los ciudadanos de una comunidad política, no contradice la distinción teórica y jurídica propiamente moderna que distingue entre derechos del hombre y del ciudadano. Por supuesto que cuando Marshall planteó esta relación tenía la firme intención de asociar ciudadanía con igualdad; la razón era que la categoría de ciudadanía le servía de base para la integración plena de las clases trabajadoras; la ciudadanía como nuevo paradigma de justicia asociado a la democracia. En Marshall, se entiende esta intención, pero hoy no

es tan comprensible asociar todos los derechos al *status* de ciudadano y menos cuando nuestras sociedades se encuentran en constante movimiento. Lo que supone esta dependencia de los derechos a la ciudadanía es que sólo los ciudadanos, no los extranjeros, no los migrantes, pueden ser sujetos titulares de derechos. Si la categoría de ciudadanía para Marshall significó una tendencia a la igualdad, una extensión de derechos a las clases trabajadoras; hoy esta misma categoría por el uso que hacen de ella, pese a sus buenas intenciones, corre el riesgo de convertirse en un criterio de exclusión, porque de facto sirve como condición para negar derechos a los que no son ciudadanos. Además, esta asociación de todos los derechos a la ciudadanía no sólo contradice lo que de hecho reconocen la mayoría de las constituciones democráticas, (que reconocen la mayoría de los derechos a los individuos en tanto personas y reservan los derechos políticos y algunas libertades como las de tránsito, a los ciudadanos), sino que va en contra del proyecto universalista de los derechos. Por ello, sería un terrible retroceso, no sólo teórico, sino político y jurídico, asumir una suerte de particularismo de los derechos, significaría reconocer que sólo los ciudadanos, no los excluidos, los migrantes, pueden tener derechos fundamentales garantizados.

Por esta razón, es necesario evidenciar que es un equívoco asociar a la ciudadanía, entendida como pertenencia a una comunidad política, todos los derechos. Por ello, hay que reconocer que sólo los derechos políticos son derechos ligados al estatus de ciudadanía, y por lo tanto reconocer que es incorrecto, teórica y jurídicamente hablar de ciudadanía social, civil, multicultural o cosmopolita; que si queremos tomarnos en serio los derechos es necesario no hacerlos depender de vínculos comunitarios. Lo anterior significa hacer un análisis de su naturaleza para evitar las clasificaciones falsas, vagas y sospechosas que lo único que hacen es confundirnos sobre la manera más idónea de garantizarlos universalmente.

Esto no quiere decir que haya que renunciar a la categoría de ciudadanía. Por supuesto que no. Sólo trato de mostrar que para la exigencia de nuevos derechos, para la garantía de los que ya están reconocidos hacia clases históricamente excluidas, la categoría de ciudadanía no es la más idónea teóricamente hablando o por lo menos, no en el sentido que se le usa. Una teoría de la democracia que recupere la categoría de ciudadanía debe tomar en cuenta las distintas clases de derechos, su naturaleza, los conflictos entre ellos y la importancia que tienen para los miembros más vulnerables de una sociedad; reconociendo que los únicos derechos vinculados con la ciudadanía son los de participación política porque de lo contrario corre el riesgo de convertirse en un criterio más de exclusión como lo fueron en su momento el nombre, la religión, la raza, la renta o el género.

Me parece que la importancia del universalismo de los derechos radica en haber logrado atribuir todos los derechos a las personas, independientemente de su ciudadanía, reservando sólo los derechos políticos al vínculo con la pertenencia a una asociación política determinada, esta idea está fincada precisamente sobre una concepción individualista y no organicista.

Hoy en día, como he tratado de mostrar la democracia moderna y los derechos del hombre descansan sobre premisas individualistas. No obstante, esto no quiere decir que las visiones organicistas hayan quedado atrás. Por el contrario, estas son un referente normativo que su éxito, en buena medida, se debe a que sirven para oponerse a prácticas predatoras como el libre mercado, la eliminación de costumbres y lazos comunitarios, justificadas en nombre de los derechos o de una pretendida modernización. Ya Luis Salazar se ha encargado de mostrar por qué el individualismo metodológico, pese a sus dificultades para explicar la formación y transformación de los actores que suponen las explicaciones individualistas o las limitaciones para ofrecer explicaciones teóricas para pensar la historia, ha logrado “conmover el desarrollo de las ciencias sociales” (Salazar,

1993: 116), frente a las explicaciones, contextualistas y funcionalistas. Él ha señalado que las explicaciones organicistas, “suponen una legalidad inexorable, casi mística, de las estructuras sociales, haciendo de todo fenómeno o proceso social algo que necesariamente estaría al servicio ya sea de la producción, ya sea de la integración de los sistemas sociales, y explicando entonces esos fenómenos o procesos por su función” (Salazar, 1993: 116). Estas explicaciones reducen a los seres humanos a portadores de roles y de obligaciones, dejando de lado su creatividad y complejidad.

En este sentido, quizá la lección consiste en reconocer que como visiones de la sociedad en general tanto el individualismo como el organicismo (quizá sea más correcto hablar de individualismos y de organicismos) presentan límites para explicar la complejidad de los individuos y la realidad histórico-social. Quizá entonces, el reto consiste en tratar de proponer concepciones teóricas más complejas, que no reduzcan a los individuos a meros maximizadores egoístas con independencia de sus contextos o que los determine como meros portadores de funciones con independencia de su complejidad, sino tratar de buscar un modelo que explique la realidad social tratando de evitar las limitaciones y los extremos de ambos modelos.

Bibliografía

Aristóteles. (2003), *Política*. Madrid: Gredos.

(2003), *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.

(2008), *Constitución de los atenienses*. Madrid: Gredos.

Alexy, R. (1997), *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: C.E.C.

(2001), “Derechos sociales fundamentales” en *Derechos sociales y derechos de las minorías, comp.* Miguel Carbonell, Juan Antonio Cruz Parceró y Rodolfo Vázquez, México: Porrúa/UNAM.

(2006), *Derecho y razón práctica*. México: Fontamara.

Appia, A. K. (2007), *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz.

(1999), “Patriotas cosmopolitas” en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

(2007), *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Madrid: Katz.

(2009), “Identidad, autenticidad, supervivencia. Sociedades multiculturales y reproducción social”, en Taylor, Ch. (2009), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Barber, Benjamin. (1999), “Fe constitucional” en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Benhabib, S. (2004), *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.

(2006), *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.

Berlin, I. (2001), *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial.

Beiner, R. (2006), “Nuestra relación con la arquitectura como un modo de ciudadanía

compartida: Algunas reflexiones arendtianas” en *Signos Filosóficos*, enero-junio, Año/vol. VIII, núm. 015, enero-junio. México: UAM-Iztapalapa, pp. 163-177.

Bilbeny, N. (2007), *La identidad cosmopolita. Los límites del patriotismo en la era global*. Barcelona: Kairós.

Bobbio, N. (1954), *Democrazia e dittatura*, Italia, Nuovi Argomenti, N.6 (gen.- feb.), p.1-15.

(1985), *Origen y fundamentos del poder político*. México: Grijalbo.

(1985a), “Kant y las dos libertades” en *Estudios de Historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*. Estudio preliminar de Alfonso Ruiz Miguel. Madrid: Debate.

(1986a), *¿Qué socialismo?* España: Plaza&Janes.

(1986b), *Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. México: Fondo de Cultura Económica.

(1990), *L'età dei diritti*. Torino: Einaudi.

(1993). *Igualdad y Liberad*. Barcelona: Paidós.

(1996), *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

(1999), *Estudios de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci*. Madrid, Debate.

(1983) *Organicismo e individualismo: una antítesis*. Ponencia introductoria al seminario “Indivudal-colectivo. El problema de la racionalidad en política, economía y filosofía”, desarrollado en Turín en enero de 1983 a iniciativa del Club Turati. Publicado en *Mondoperaio* 36, núm. 1-2, enero-febrero de 1983. Traducción de Antonella Attili y Luis Salazar Carrión.

(1996), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*. México: Fondo de Cultura Económica.

(2000), *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

(2000), *Diccionario de política*. México, Siglo XXI.

(2001) *Estado gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.

(2003), *Teoría general de la política*. Edición de Michelangelo Bovero. España: Trotta.

Bovero, Michelangelo. (2002), *Una gramática de la democracia: Contra el gobierno de los peores*. Madrid: Trotta.

Bok, Sissela. (1999), "De las partes al todo" en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Broke, G. and Brighouse, H. Edited. (2005), *The political Philosophy of cosmopolitanism*, Nueva York: Cambridge University Press.

Butler, J. (1999), "La universalidad de la cultura" en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Cicerón, M. T. (2002), *De officiis*, Estudio preliminar, traducción y notas de José Guillén Cabañero, Madrid: Tecnos.

Cicerón, M.T. (2000), *Sobre la república*, Introducción general de Antonio Fontán, Traducción de Álvaro D'ors, Madrid: Gredos.

Costa, P. (2005), "Il soggetto-di diritti e il paradigma giusnaturalistico" en *Cittadinanza*. Roma: Bari-Laterza.

Costa, Pietro. (2005), *Cittadinanza*. Roma- Bari: Laterza.

Colomer, J. y Calero, M. (1995), *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Comanducci, P. (2001), "Derechos humanos y minorías" en *Derechos sociales y derechos de las minorías*, compiladores, Cruz, Juan Antonio y Vázquez, Rodolfo. México: Porrúa/UNAM.

Cortina, Adela. (2005), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*". Madrid: Alianza Editorial.

Cruz, P. J. A. (2007), *El Lenguaje de los derechos. Ensayo para una teoría estructural de los derechos*. Madrid: Trotta.

- Cruz P. J. A. (2001), "Los derechos sociales como técnica de protección jurídica" en *Derechos sociales y derechos de las minorías*, comp. Miguel Carbonell, Juan Antonio Cruz Parceró y Rodolfo Vázquez, México: Porrúa/UNAM.
- Cruz P. J. A. (2004), *El concepto de derecho subjetivo*. México: Fontamara.
- Dalh, R. (1993), *La democracia y sus críticos*. México: Paidós.
- Dahl, R. (1999), *La democracia. Una guía para los ciudadanos*. Madrid: Taurus.
- Dahrendorf, R. (1996). "La naturaleza cambiante de la ciudadanía", en *La política*, Núm. 3. Octubre, Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad.
- Düring, Ingemar. (2000), *Aristóteles*. México: IIF-UNAM.
- Dworkin, R. (2009), *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel.
- Feltrinelli. (1990). *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea de emancipazione*. Milano.
- Ferrajoli, Luigi. (2001), *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid: Trotta.
- (2002), *Derechos y garantías: La ley del más débil*. Madrid: Trotta.
- (2006), *Garantismo. Una discusión sobre derecho y democracia*. Madrid: Trotta.
- (2008), *Democracia y garantismo*. Madrid: Trotta.
- (2009), *Derechos y razón Teoría del garantismo penal*. Madrid: Trotta.
- Fioravanti, Maurizio. (1998), *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*. Madrid: Trotta.
- García, S. y Lukes, S. (comp.). (1999). *Ciudadanía, justicia social, identidad y participación*. Madrid: Siglo XXI.
- Gutmann, A. (1999), "Ciudadanía democrática" en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Habermas, J. (2005), "Ciudadanía e identidad nacional", en *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.

(2009): “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, en Taylor, Ch. (2009): *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica

Hart, H.L.A. (1998), *El concepto de derecho*. Buenos Aires: Abeledo Perrot.

Held, David. (1996), *Modelos de democracia*. España: Alianza Editorial.

Held, David. (1997), *La democracia y el orden global*. Barcelona: Paidós.

Heler, A. (1998), *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona: Península.

Heródoto. (2000), *Historias*. Libro III, Madrid: Gredos.

Himmelfarb, G. (1999), “Las ilusiones del cosmopolitismo” en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Hobbes, T. (1998), *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica

Höffe, O. (2007), *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*. Buenos Aires: Katz.

(2008), *Derecho intercultural*. Barcelona: Gedisa.

Kant, I. (2005) *La metafísica de la costumbres*, Estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos.

Kelsen, H. (1983), *Teoría general del derecho y del Estado*. México: UNAM.

Kelsen, Hans. (1992), *Esencia y valor de la democracia*. México: Colofón.

Kymlicka, Will. (1995), *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

Kymlicka, W. y Norman, W. (1997), “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía” en *Ciudadanía el debate contemporáneo*, La política, Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad, No. 3, octubre, pp. 5-39.

(2003), *La política Vernácula*. Barcelona: Paidós.

Laercio, Diógenes. (2007), *Vida de los filósofos ilustres*, Traducción y notas de Carlos García Gual, Madrid: Alianza Editorial.

Laslett, P. (2006), "Estudio preliminar" en *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Tecnos.

Laski, H. J. (1987), *El liberalismo Europeo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Locke, J. (2006), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Tecnos.

Locke, John. (2005), *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos.

Macpherson, C. B. (1979), *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanella.

(2003), *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza Editorial.

Madison, J. et. al. (2000), *El federalista*. México: Fondo de Cultura Económica

Marshall, T.H. (1998), *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.

McConnell, M. (1999), "No olvidemos las pequeñas unidades" en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Moufe, Ch. (1999), *El retorno de lo político*: Barcelona: Paidós.

Muguerza, J. y Rodríguez, A. R. (Eds.). (1989). *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos.

Nussbaum, Martha, (1999), "Patriotismo y cosmopolitismo" en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Pazé, V. (2004), *Il comunitarismo*, Roma- Bari: Laterza.

(2002), *Il concetto di cominitá nella filosofia política contemporanea*. Roma-Bari: Laterza.

Pisarello, G. (2007), *Los derechos sociales y sus garantías. Elementos para una reconstrucción*. Madrid: Trotta.

Prieto, S. L. (2001), "Los derechos sociales y el principio de igualdad" en *Derechos sociales y derechos de las minorías, comp.* Cruz, Juan Antonio y Vázquez, Rodolfo, México: Porrúa/UNAM.

Rodríguez, Z. J. (2003), *La política del consenso. Una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, Barcelona, Anthropos/UAM.

(2010), *El igualitarismo liberal de John Rawls. Estudio de la Teoría de la justicia*.

México: UAM-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa.

Ross, W. D. (2000), *Aristóteles*, Buenos Aires: Charcas.

Rubio, C. J. Rosales, J. M. (2000), *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid: Trotta.

Rus, R. S. (2005), *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*. Madrid: Técnos.

Salazar, C. L. (2004), "Aristóteles y la filosofía política" en *Para pensar la política: La lección de los clásicos*. México, UAM.

(1993), *Sobre las ruinas. Política, democracia y socialismo*. México, Cal y arena.

(1990), *Individualismo, teoría y política*, en *Revista sociológica*, año 5, número 14, Septiembre-diciembre.

(2004), "Locke y la formulación liberal del iusnaturalismo" en *Para pensar la política. La lección de los clásicos*, México, UAM-I.

(2010), *Para pensar la democracia*. México, Fontamara.

Sartori, J. (2001), *Teoría de la democracia. Vol. 1y 2*. Madrid: Alianza.

(1994). *La democracia después del comunismo*. Madrid: Alianza.

(2001). *La sociedad multiétnica*. Madrid: Taurus.

(2007). *Pluralismo, Multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multiétnica*. Milano, Bur.

Scarry, E. (1999), "La dificultad de imaginar a otras gentes" en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Schneewind, J. (2009), *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, Traducción de Jesús Héctor Ruiz Rivas. México: Fondo de Cultura Económica.

Sen, A. (1999) "Humanidad y ciudadanía" en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Taylor, Ch. (1997), "¿Qué principio de identidad colectiva?" en *Ciudadanía el debate contemporáneo*, La política, Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad, No. 3, octubre, pp. 133-149.

(2009), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica.

Vázquez, R. (2001), "Derechos de las minorías y tolerancia" en *Derechos sociales y derechos de las minorías*, compiladores, Cruz, Juan Antonio y Vázquez, Rodolfo. México: Porrúa/UNAM.

Vitale, E. (1994), *Derechos y razones. Lecciones de los clásicos y perspectivas contemporáneas*. México: UNAM.

(2000), *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Bari: Laterza.

(2004), *Derechos y paz. Destinos individuales y colectivos*. México: Fontamara.

Walzer, Michael. (1999) "Esferas de afecto" en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós.

(2001), *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Werner, J. (1997), *Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica.

(2008), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: Fondo de Cultura Económica.

Zolo, D. (1997), "La ciudadanía en una era poscomunista" en *Ciudadanía el debate contemporáneo*, La política, Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad, No. 3, octubre, pp.117-131.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Fecha : 02/12/2011

Página : 1/1

CONSTANCIA DE PRESENTACION DE EXAMEN DE GRADO

La Universidad Autónoma Metropolitana extiende la presente CONSTANCIA DE PRESENTACION DE DISERTACIÓN PÚBLICA de DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFIA) del alumno ALVARO ARAGON RIVERA, matrícula 208380977, quien cumplió con los 180 créditos correspondientes a las unidades de enseñanza aprendizaje del plan de estudio. Con fecha siete de diciembre del 2011 presentó la DEFENSA de su DISERTACIÓN PÚBLICA cuya denominación es:

CIUDADANIA Y DERECHOS. UNA DISCUSION A PARTIR DE MODELOS TEORICOS: ORGANICISMO VS INDIVIDUALISMO

Cabe mencionar que la aprobación tiene un valor de 180 créditos y el programa consta de 360 créditos.

El jurado del examen ha tenido a bien otorgarle la calificación de:

APROBAR

JURADO

Presidente

DR. LUIS SALAZAR CARRION

Secretario

DR. ROBERTO JAVIER GUTIERREZ LOPEZ

Vocal

DR. JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

UNIDAD IZTAPALAPA

Coordinación de Sistemas Escolares

Av. San Rafael Atlixco 186, Col. Vicentina, México, DF, CP 09340 Apdo. Postal 555-320-9000, Tels. 5804-4880 y 5804-4883 Fax: 5804-4876