



Democracia y ciudadanía

Eusebio Fernández García

Universidad Carlos III de Madrid

eusebio.fernandez@uc3m.es

Resumen

El trabajo tiene por objeto insistir en la inevitable conexión entre la idea de ciudadanía y las instituciones democráticas. La ciudadanía es la vinculación más fuerte que existe entre los habitantes pertenecientes a un Estado y el propio estado. No hay verdadera democracia sin suficiente participación política de los ciudadanos, ni los individuos son considerados ciudadanos si no es un régimen democrático y con derechos individuales garantizados. El análisis del ejemplo histórico de la democracia ateniense sirve para comprobar los defectos y limitaciones de cualquier democracia excluyente. La democracia exige un planteamiento cosmopolita con derechos y ciudadanos cosmopolitas que debe convivir con la existencia de fronteras territoriales: ese es uno de los retos de la política y el derecho en la actualidad.

15

Palabras clave

Ciudadanía, democracia, cosmopolitismo, patriotismo constitucional, patriotismo cosmopolita, fronteras territoriales.

Democracy and Citizenship

Abstract

The paper focuses upon the indubitable interrelation between the concept of citizenship and democratic institutions. Citizenship is the strongest nexus that there is between the inhabitant of a state and the state itself. A democracy is a true democracy only if citizens have an effective and adequate participation in the political process, and the individual is a true citizen only if the regime is a democratic one that guarantees the rights of the individual. The analysis of the historic democracy of Athens serves to establish the deficiencies and the limitations of any democracy that excludes. Democracy, in its true sense, requires a cosmopolitan approach with cosmopolitan rights for its citizens who should coexist within the limits of national boundaries: such is one of the challenges of politics and law today.

Keywords

Citizenship, democracy, pluralism, constitutional patriotism, cosmopolitan patriotism, territorial frontiers.

* La realización de este trabajo ha tenido lugar en el marco del proyecto de investigación *Identidades y Ciudadanías. Fundamentos político-jurídicos de la diversidad* (DER2012-36142), que dirige el profesor José María Sauca.

Los/as dos evaluadores/as del texto han hecho sugerentes propuestas y apreciaciones, que se han intentado tomar en consideración en la versión final del trabajo.

Agradezco a Jesús Ignacio Delgado Rojas, alumno del doctorado en Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid, sus comentarios y ayuda técnica.

1. Introducción

No corren buenos tiempos para la democracia ni para la ciudadanía. De la primera sobreviven elementos esenciales que posibilitan y potencian la realización de una vida libre y básicamente no dependiente, piénsese en el compromiso moral y cívico de ciertas personas, en el pluralismo, en el reconocimiento y garantías al ejercicio de ciertos derechos humanos o en las instituciones del Estado de Derecho. Sin embargo, esos elementos se mantienen vigentes acompañados de otros que constantemente atacan a la democracia, hasta el punto de que ésta se puede convertir en una simple máscara sin nada esencial que la sostenga. Hasta podría dar la impresión de que suman más las realizaciones deficientes, las corrupciones erosionadoras y las promesas incumplidas que la fe y la esperanza en un horizonte social más solidario, libre e igualitario.

En cuanto a la idea de una ciudadanía libre de las imposiciones humillantes que produce la exclusión, la pobreza, las discriminaciones derivadas de la pertenencia a ciertas culturas, razas, países, religiones o ideologías, me parece que no exagero mucho al afirmar que nos encontramos ante un franco retroceso. Derechos que considerábamos fijos y consolidados han pasado a convertirse en privilegios de unos pocos y en preocupación para los demás. La sociedad del continuo riesgo nos reta, y generalmente nos condena a vivir en la inseguridad, el temor y la incertidumbre. Salvo para un pequeño sector, intocable y blindado, que saca provecho de todo ello. Poco tiene que ver el ideal de ciudadanía que parecía haber salido victorioso de las revoluciones liberales del siglo XVIII, de las reivindicaciones sociales, laborales y económicas del siglo XIX, de las luchas por la igualdad de la mujer y el hombre, por la descolonización y el triunfo sobre la barbarie totalitaria de las dictaduras fascistas y comunistas del siglo veinte, con la vuelta a este espíritu y realidad hobbesiana a que nos han lanzado los primeros pasos del siglo XXI. Y lo sorprendente y paradójico del asunto es que la dirección en ese sentido ha sido decidida por seres humanos en sistemas políticos democráticos. Favorecida por la pasividad, la complicidad y la impotencia de unos y la falta de sentimientos altruistas, la astucia y la codicia de otros. La pérdida y descrédito del mínimo sentido de la compasión con el desfavorecido puede convertirse en el implacable instrumento de destrucción de la democracia. La irrupción de un régimen político formalmente democrático, pero realmente oligárquico, es el acontecimiento que se impone por doquier. Por supuesto que cabrían también peores alternativas.

No obstante, cabe pensar que el debatir responsablemente sobre un mejor futuro para la democracia y una idea generosa de ciudadanía no es una tarea inútil. Además, si no lo hacemos los ciudadanos corrientes, estaría cerrado el camino de la regeneración de la democracia. Aquí la existencia de normas y procedimientos que encaucen la toma de decisiones son un medio imprescindible de actuación; y de estos asuntos, la democracia cuenta con una buena experiencia. Aunque los hechos históricos y sociales son inclementes, el futuro impredecible y las condiciones,

generalmente, nos vienen dadas, la democracia puede sobrevivir solamente si cuenta con la voluntad y apoyo de los demócratas que creen en ella.

Éstos no deberían olvidar, pero también deberían saber hacer buen uso, de lo señalado por J.J. Rousseau (1969: 83)¹ en su *Contrato Social*, acerca de la democracia:

Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Mas un gobierno tan perfecto no es propio para los hombres.

No creo que el sentido de las palabras de J.J. Rousseau deba entenderse como la incapacidad de los seres humanos para gobernarse democráticamente, sino, más bien, como un interés en enfatizar que la democracia no es un sistema político fácil, sin dificultades ni esfuerzos para mantenerlo y para evitar sus desnaturalizaciones y corrupciones. La democracia no cuenta con la solidez y fortaleza de otros regímenes fundamentados en instancias fijas y claras. El debate, la autocrítica y la revisión, es decir, el continuo espíritu de reforma hacia lo más justo exigen aparcar nuestra tendencia hacia la conformidad, la pereza y la comodidad de lo ya alcanzado. No tenemos certezas absolutas que nos aseguren los caminos correctos y el final deseado. Hemos apostado por el valor del ciudadano, por sus derechos y por las instituciones creadas para su defensa, no por la venta de nuestra autonomía y voluntad a ninguna política redentora. Ni debemos permitir que nadie nos sustituya en la búsqueda de la felicidad. No cabe la menor duda de que la democracia es un régimen difícil de crear y mantener y extremadamente exigente.

Claude Lefort (2004: 157) señaló bien la indeterminación de la democracia frente a lo determinado del totalitarismo contemporáneo: *La legitimidad del debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo supone, repitámoslo, que nadie ocupe el sitio del gran juez. Precisemos: nadie, es decir, ni un hombre investido de una autoridad suprema, ni un grupo, aunque fuera la mayoría. La negociación, sin embargo, es operativa: suprime al juez, pero remite la justicia a la existencia de un espacio público, un espacio tal que estimula a cada individuo a hablar y a escuchar sin estar sujeto a la autoridad de otro, y que induce a querer el poder que le es dado.*

Algunos autores contemporáneos han insistido en este carácter ético -en su fundamento, en sus formas y en sus decisiones- de la democracia: piénsese en la idea de J.L. López Aranguren (1988: 117 ss.) de la democracia como moral, en la de G. Pasquino (2000: 12) de la democracia exigente y la de la adhesión a la democracia como virtud pública señalada por Gustavo Zagrebelsky (2010: 111 ss.).

2. Ciudadanía democrática

Ciudadanía y democracia son dos términos que van irremediabilmente unidos. La democracia es el único sistema político donde los ciudadanos juegan un papel determinante en la creación y mantenimiento de sus instituciones y formas de gobierno. No hay verdadera democracia sin suficiente participación de los ciudadanos, ni los individuos son considerados ciudadanos si no es en un régimen democrático. La historia de las organizaciones políticas, pero sobre todo la historia del Estado moderno (del Estado absoluto al Estado democrático constitucional) es la historia de los grupos humanos, de los hombres y mujeres, para desembarazarse del papel de súbditos y asumir el de ciudadanos. La ciudadanía es la vinculación más fuerte que existe entre los habitantes pertenecientes a un Estado y el propio

¹ Para una visión general de la filosofía de J.J. Rousseau puede consultarse el Estudio Introductorio de Sergio Sevilla a los *Discursos* y el *Contrato Social* (2014).

Estado. La ciudadanía expresa, mejor que cualquier otra noción, la pertenencia real y completa de los seres humanos a una comunidad política determinada (generalmente a un Estado-nación; pero también a comunidades más amplias, piénsese en la Unión Europea). Ser ciudadano significa poder ejercer, con garantía jurídica y política, una serie de derechos humanos básicos y fundamentales y tener ciertos deberes políticos y jurídicos.

Por supuesto que estamos muy lejos de haber conseguido que todos los países sean democracias, que las que lo son de nombre lo sean realmente y mucho más lejos de haber logrado que los seres humanos puedan moverse a lo largo del mundo como ciudadanos. Pues el concepto de ciudadanía sigue siendo particular y no universal. La idea de ciudadano universal, o el ser humano como ciudadano del mundo, es un objetivo moral y políticamente deseable e irreprochable, pero también sumamente complicado y lleno de dificultades que, con frecuencia, sus defensores ignoran o eluden. Sin embargo, está llamado a ser un ideal moral y social que sirva, al menos, para poder criticar y transformar, por limitados e insuficientes, los modelos de ciudadanía existentes. Sobre los que no son ciudadanos de pleno derecho en un país, sobre los apátridas o los refugiados, sobre los emigrantes e inmigrantes recaen las desgracias de los que son excluidos de todos o parte de los derechos que consideramos esenciales para el desarrollo de una vida digna.

La idea de ciudadano universal o cosmopolita ya fue esgrimida por algunos egregios representantes de la escuela estoica. Plutarco, refiriéndose a Zenón, escribió: *La muy admirada República de Zenón, el fundador de la escuela estoica, tiende fundamentalmente a éste único principio: que no vivimos en ciudades ni países separados unos de otros por leyes particulares; sino que consideramos a todos los hombres compatriotas o conciudadanos, y que haya un solo mundo y ordenamiento como una multitud asociada y constituida con arreglo a una ley común. Esto escribió Zenón representándose como sueño o imagen de un buen ordenamiento y República para el filósofo* (Sevilla Rodríguez, 1991: 125)².

La idea de patria común, base de la fraternidad humana y de los deberes para con nuestros semejantes se encuentra también en el *De finibus* de Cicerón: *Y creen que el mundo está gobernado por la voluntad de los dioses, y que es como una ciudad y un Estado común de los hombres y de los dioses, y cada uno de nosotros es parte de este mundo; por lo que se sigue por naturaleza que anteponeamos la utilidad común a la nuestra* (Mondolfo, 1974: 143).

Esta idea universalista, sustentada incluso por emperadores como Marco Aurelio³, iba a ser una idea clave del desarrollo de la religión cristiana.

Y de esos ideales cosmopolitas no podría dejar de derivarse una crítica a la esclavitud, aunque estemos aun muy lejos de la puesta en práctica de su eliminación (Puente Ojea, 1974: 28 ss.).

Así nos dice Diógenes: *Únicamente el sabio es libre, y los malvados son esclavos: pues la libertad es un poder de obrar de acuerdo a la manera propia; la*

² Sobre la filosofía estoica ver Rist (1995); Long (1977: 11 ss.); Elorduy (1972) y Nussbaum (2003: 395 ss.).

³ Marco Aurelio enfatiza en sus *Meditaciones*: *Si la inteligencia es común también la razón, según la cual somos racionales nos es común (...) Concedido eso, también la ley es común. Convenido eso, somos ciudadanos. Aceptado eso, participamos de una ciudadanía. Si esto es así, el mundo es como una ciudad. Pues, ¿de qué otra común ciudadanía se podrá afirmar que participa el género humano? De allí, de esta común ciudad, proceden tanto la inteligencia misma como la razón y la ley* (1977: 93 ss.). Es recomendable la lectura del libro de Hadot (2013).

esclavitud es la privación de tal capacidad. Existe además otra esclavitud que consiste en la sujeción, y una tercera en la compra y la sujeción, que se opone a la dominación, que también ella es malvada (Mondolfo, 1974: 144).

Hoy el análisis y discusión del concepto de ciudadanía ha cobrado gran importancia no sólo por estas menciones a la idea y objetivo de una ciudadanía cosmopolita sino también por la polémica entre partidarios de la filosofía política de tradición liberal y la filosofía política republicana o del republicanismo cívico. De una manera simplista se puede decir que la primera se distingue por acentuar más el papel del individuo y sus derechos mientras la segunda recalca la necesidad del compromiso cívico y político de los ciudadanos con la comunidad. Se trata de dos modelos ideales en los que caben, y ya se han ensayado, posibilidades que integran pautas de la una y la otra. También se podría añadir que el planteamiento liberal tenderá a ser más cosmopolita y el republicano más limitado. Esta discusión actual, además, ha servido para realzar, de parte republicana pero también asumida por numerosos liberales, la necesidad de una ciudadanía activa y de una sociedad civil participativa para el desarrollo óptimo de las instituciones democráticas. A su vez, esa ciudadanía activa no puede conducirse a partir de planteamientos valorativos de tipo multiculturalista (en su versión extrema), sino en el marco plural de una cultura política y moral compartida que a su vez precisará de una educación ética y cívica que responda a esos principios inspiradores (vgr. los derechos humanos fundamentales).

En todo caso, y sin dejar de tomarse en serio todas esas disquisiciones, el núcleo básico de todo el sistema liberal democrático sigue girando alrededor del individuo como sujeto moral y jurídico, convertido, políticamente, en ciudadano. Como ha recalcado Salvador Giner (2005: 15): *La condición de ciudadano es el mayor logro de la civilización moderna. Todos los demás empalidecen ante él. Muchos otros, desde el acceso universal a la educación hasta la asistencia médica y sanitaria a toda la población, tienen su fundamento moral y jurídico en la entronización de la ciudadanía como principio. La condición ciudadana es la que permite, sin distinción, hacer valer su humanidad. La ciudadanía es el espinazo del orden social democrático de la modernidad.*

Básicamente ese concepto de ciudadano lo encontramos en la *Política* de Aristóteles (1989: 69) cuando escribe: *Con esto resulta claro cuál es el ciudadano: llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pura palabra, una muchedumbre de tales ciudadanos suficientes para vivir con autarquía.* Y sobre el régimen democrático, añadirá: *El fundamento del régimen democrático es la libertad (en efecto, suele decirse que sólo en este régimen se participa de la libertad pues ésta es, según afirman, el fin a que tiende toda democracia). Una característica de la libertad es el ser gobernado y gobernar por turno, y, en efecto, la justicia democrática consiste en tener todos lo mismo numéricamente y no seguir los merecimientos, y siendo esto lo justo, forzosamente tiene que ser soberana la muchedumbre, y lo que aprueba la mayoría, eso tiene que ser el fin y lo justo (Íd.: 249 ss.).*

Sin embargo, la raíz de muchos problemas actuales, incluidas numerosas injusticias, es que todos los modelos existentes de ciudadanía, desde la democracia ateniense hasta las democracias actuales más desarrolladas, en mayor o menor grado, mantienen algún tipo de exclusión. Y es que la calificación de ciudadano no corresponde a una categoría natural, normal o moral sino que es una creación jurídica. Como señala Salvador Giner (2005: 25): *En tanto no se establezca un derecho universal de ciudadanía en toda la tierra, es decir, hasta cuando se haya*

producido la mundialización de la institución, y por tanto, de la sociedad civil, si es que algún día se alcanza, los “distintos” de cada lugar o sociedad no entrarán en todas partes y del todo en la categoría de ciudadanos plenos.

Este es uno de los retos morales y políticos más importantes que tienen planteadas las democracias actuales: el de la total integración del hasta ahora excluido por algún tipo de diferencia. Tiene razón Javier de Lucas (2005: 56) cuando ha insistido en que: *La igualdad es igualdad plena, o no es igualdad. Por eso, la idea de igualdad o integración debe significar también la integración política porque la plenitud de derechos incluye los derechos políticos, el status de ciudadanía o su equiparación a él.*

La puesta en práctica de esa integración, se podría objetar, no puede hacerse de manera inmediata ni mecánica puesto que hay problemas sociales, culturales y económicos por tratar e intentar solucionar con la mayor justicia, pero también con prudencia. Sin embargo, sí conviene no olvidar que se puede ir avanzando ya en muchos aspectos de necesaria mejora y que el objetivo final debe hacer que no nos olvidemos de que sin igualdad plena de derechos la democracia como moral siempre estará incompleta.

3. Los ideales de la democracia ateniense

Siempre que nos dedicamos a historiar la democracia aparece irremediamente una experiencia real de ella que tiene tanto de insólita como de ejemplar. Se trata de la democracia ateniense, verdadero hito que fue, en el ámbito político, una dimensión particular dentro de un periodo espectacular en cuanto al desarrollo cultural, filosófico, económico o militar. Nuestro concepto de ciudadano, del que destacamos principalmente la idea de participación plena en la vida política, tiene aquí un buen precedente que aunque no se deben pasar por alto sus limitaciones, son siempre mayores sus logros. Como ha señalado uno de sus más perspicaces estudiosos: *En el periodo que va desde mediados del siglo V al 322 a.C. Atenas se rigió por medio de un sistema de democracia directa que llevó aparejada la participación de miles de ciudadanos en la Asamblea, los Tribunales y en otras instituciones»* (Sinclair, 1999: 11)⁴.

Contamos, además, gracias a Tucídides (2000: 344 ss.), con un hermoso texto que él pone en boca de Pericles, con motivo de un discurso de elogio a los caídos en el primer año de la guerra del Peloponeso.⁵ Pericles desea describir las características más notables de la Atenas democrática, e independientemente de las diferencias entre el funcionamiento real de la democracia y la alta valoración de la democracia ateniense allí pintada, llega hasta nosotros como un dato histórico con componentes que pueden ser utilizados en cualquier teoría normativa de la democracia actual. Veamos algunos textos de esa oración fúnebre: *Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad conforme a las leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no anteponemos las razones de clase al mérito personal (...) Nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculo debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad. En nuestras relaciones con el Estado vivimos como ciudadanos*

⁴ Ver, también, García Gual (1990: 84 ss.); Farrar (1988); y De Romilly (1974).

⁵ Para un análisis del discurso ver Rodríguez Agrados (1993: 216 ss.). Para una valoración actual de la democracia ateniense, menos complaciente de la habitual, pueden consultarse los libros de Musti (2000) y Canfora (2014).

libres (...) Si en nuestras relaciones privadas evitamos molestarnos, en la vida pública, un respetuoso temor es la principal causa de que no cometamos infracciones, porque prestamos obediencia a quienes se suceden en el gobierno y a las leyes, y principalmente a las que están establecidas para ayudar a los que sufren injusticias y a las que, aún sin estar escritas, acarrearán a quien las infringe una vergüenza por todos reconocida (...) Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación (...) Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos. Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil; y nosotros en persona cuando menos damos nuestro juicio sobre los asuntos, o los estudiamos puntualmente, porque, en nuestra opinión, no son las palabras lo que supone un perjuicio para la acción, sino el no informarse por medio de la palabra antes de proceder a lo necesario mediante la acción.

4. La democracia ateniense y las democracias modernas

El hecho de que la democracia ateniense constituya un brillante y milagroso ejemplo en la historia de la democracia no debe llevarnos a exagerar las comparaciones entre esa experiencia y la de las democracias liberales. Algunas de esas comparaciones tienen sentido, y pueden jugar tanto a favor como en contra de la democracia ateniense como de las democracias modernas, pero quizá en otros aspectos el esfuerzo no se justifique. Sin embargo, del análisis de una y otra podemos obtener muy buenos datos para la reflexión acerca de la grandeza y miserias de la historia real de la democracia. Francisco Rodríguez Adrados (1997: 11 ss.), buen conocedor del mundo clásico y de las ideas políticas en Grecia y de la democracia ateniense, ha señalado que *nadie hay que ponga en duda la similitud de nuestras democracias con la democracia de Atenas en los siglos V y IV a.C., incluso en cierta medida en el VI. La palabra es griega, muchas de las instituciones dentro de nuestra democracia son comparables a la ateniense, como lo son los conceptos de libertad, igualdad, solidaridad, justicia (...) Es cierto que nuestras democracias no son iguales que aquellas. Pero creo que los datos esenciales de su creación, su funcionamiento y, a veces, sus normas sí lo son.*

Efectivamente, el conocimiento de las ideas políticas en Grecia y la experiencia de la democracia ateniense conforman un arsenal de ideas, ilusiones, logros y frustraciones que nos ayudan a analizar mejor, comprender y evaluar las realidades políticas posteriores, al menos en Occidente. La naturaleza de los sistemas políticos, la ambición por el poder y la ética política es básicamente la misma y, por ello, no debe sorprendernos que la lectura de algunos textos clásicos nos aporte una ayuda muy estimable para el estudio de la política actual. Es aconsejable, por ejemplo, tomar como base el contenido de libros como el de Norberto Bobbio (1984: 19) *El futuro de la democracia*, donde se exponen las cuestiones más candentes del funcionamiento de las democracias actuales y compararla con los problemas, las opiniones y el funcionamiento de la democracia ateniense. Probablemente estemos de acuerdo con el profesor turinés al señalar, en su Introducción a la primera edición de 1984, que *la democracia no goza, en el mundo de óptima salud, aunque, por lo demás, jamás gozó de ella en el pasado, si bien no se halla al borde de la tumba.*

A comienzos del siglo XIX algunos liberales llamaron la atención acerca de lo inadecuado de hacer una comparación entre la democracia ateniense y las democracias representativas y liberales. Probablemente los excesos de algunos



revolucionarios franceses (sobre todo, del sector jacobino)⁶, que pretendían inspirarse en la Grecia clásica o en la Roma republicana, los llevaron a exagerar las diferencias entre la democracia ateniense y las ideas ilustradas y liberales, para llevar a cabo una clara opción a favor de las segundas y olvidando algunos innegables logros de la primera.

Una mirada hacia las ideas expresadas por Benjamín Constant en el discurso pronunciado en el Ateneo de París, en febrero de 1819, bajo el título *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* nos aporta una insustituible prueba de esa actitud tan válida como probablemente exagerada.⁷

Desde el comienzo del discurso se describen las diferencias entre la libertad de los modernos y la libertad de los antiguos. *Preguntémonos desde luego -dice- lo que en este tiempo entienden un inglés, un francés o un habitante de los Estados Unidos de América por la palabra libertad. Ésta no es para cada uno de éstos otra cosa que el derecho de no estar sometido sino a leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de una voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos; es el derecho de decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, y de disponer de su propiedad, y aun de abusar si se quiere, de ir y venir a cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni de dar cuenta a nadie de sus motivos o sus pasos; es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para deliberar sobre sus intereses, sea para llenar los días o las horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y caprichos; es, en fin, para todos el derecho de influir o en la administración del gobierno, o en el nombramiento de algunos o de todos los funcionarios, sea por representaciones, por peticiones o por consultas, que la autoridad está, más o menos, obligada a tomar en consideración. Comparad entre tanto esta libertad con la de los antiguos.*

Ésta consistía en ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera, en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir con los extranjeros tratados de alianza; en votar las leyes, pronunciar las sentencias, examinar las cuentas, los actos, las gestiones de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos y condenarlos o absolverlos. Pero al mismo tiempo que era todo esto lo que los antiguos llamaban libertad, ellos admitían como compatible con esta libertad colectiva la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida. No encontrareis en ella casi ninguno de los beneficios y goces que hemos hecho ver que formaban parte de la libertad en los pueblos modernos. Todas las acciones probadas estaban sometidas a una severa vigilancia: nada se concedía a la independencia individual ni bajo el concepto de opiniones, ni del de industria ni de los otros bienes que hemos indicado (...) Aún en las relaciones domésticas más ocultas también intervenía la autoridad (...).

El cuadro pintado de la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos parece bastante fiable y no solamente un efecto de la propaganda política anti-Rousseau o anti-Mably. Los enfrentamientos entre la seguridad y la privacidad y las

⁶ Ver Vidal-Naquet (1992: 129 ss. y 177 ss.).

⁷ La cuestión de la antítesis entre la libertad antigua y la moderna, afirmada inicialmente por Ferguson, no ha dejado de plantear debates interesantes, también para la libertad contemporánea, con posterioridad al famoso discurso de B. Constant. Ver, al respecto, Jellinek (1973: 221 ss.). Para este autor: "En el Estado antiguo como en el moderno, reconocíase al individuo una esfera libre e independiente del Estado, pero jamás se llegó en la antigüedad a tener conciencia del carácter jurídico de esta esfera del individuo frente al Estado" (*Id.*: 230). "En vista de estos hechos, la doctrina de Constant, Stahl y Mohl, edificada sobre el tipo ideal dorio y sobre la teoría de Platón, afirmando que en Grecia no era reconocida la personalidad individual, debe desaparecer definitivamente de la literatura. El griego era sujeto de derecho, no solo en beneficio del Estado, sino en beneficio propio" (*Id.*: 232). Ver el libro de Knauss (1979: 205 ss.). Tiene interés el artículo de Castoriadis (2005: 97 ss.).

libertades políticas, entre la independencia privada y la participación activa y continuada del poder colectivo, entre los ideales del liberalismo y los de la democracia no son retóricos, y no solamente tienen que ver con la libertad de los modernos sino, más aún si cabe, con la libertad de los contemporáneos.

La conclusión obtenida a partir de la comparación entre ambas libertades, a pesar de admitir matices, da en el clavo: *Así entre los antiguos el individuo, soberano, casi habitualmente en los negocios públicos, era esclavo en todas sus relaciones privadas* (Constant, 1988: 67 ss.).

Tampoco está desfasada otra opinión que aparece en el texto del discurso: *Los antiguos, como dice Condorcet, no tenían noción alguna de los derechos individuales*. También hemos de agradecer a B. Constant los elogios al valor de la independencia y la libertad individual, la insistencia en que el individuo tiene ciertos derechos que la autoridad siempre tiene que respetar, la compatibilidad entre la libertad individual y la libertad política, la defensa de un sistema representativo siempre vigilado y responsable ante sus representantes, la llamada de atención frente a la despolitización, creada por un exceso de dedicación a la independencia privada y a los intereses particulares, olvidando los generales (políticos), y finalmente la propuesta de combinar las dos libertades, excluyendo los defectos de una interpretación inflexible de una y otra.

Las reflexiones de B. Constant no solamente reflejan un conflicto político real, al que deseó dar salida el liberalismo priorizando al individuo y sus derechos. También es una apuesta que mantiene su vigencia hoy como respuesta a cualquier tipo de colectivismo democrático.

En muy notables reflexiones sobre la democracia actual encontramos utilizada la democracia ateniense y a B. Constant como pretexto. Uno de los primeros autores actuales, preocupados por objetar la tendencia a encontrar demasiadas semejanzas entre la democracia ateniense y la democracia contemporánea, ha sido Moses I. Finley (1980: 93). En su libro *Vieja y nueva democracia* podemos hallar argumentos en ese sentido. Así, frente a la idealización de la isegoría o libertad de expresión, nos dice que *por más que los atenienses la estimaran preciosa y la practicasen, no concederían, empero, que la Asamblea no tuviera el derecho de interferir en ella (...) La libertad designaba el imperio de la ley y la participación en el proceso de tomar las decisiones, no la posesión de derechos inalienables*.⁸

En sentido similar, para Jean-Pierre Vernant (1993: 29), *el individuo no aparece nunca ni como depositario de derechos universales inalienables, ni como una persona, en sentido moderno del término, dotada de una vida interior específica, o sea, del mundo secreto de su subjetividad, originalidad fundamental de su yo*.

El espíritu del discurso de B. Constant hace su aparición en los trabajos de Giovanni Sartori (1988: 353 ss.), quien pone el acento fundamentalmente en el individualismo de la democracia moderna, rasgo desconocido para la democracia griega. *Los antiguos -escribe- no reconocían al individuo como persona, como un "yo privado" merecedor de respeto, ni podían reconocerlo por la razón obvia de que dicha concepción es producto del Cristianismo y fue potencialmente desarrollada por el Renacimiento, por el Protestantismo y por la escuela moderna del Derecho Natural (...) Por tanto, la diferencia básica entre las concepciones antigua y*

⁸ Ver, también, Finley, Wiston y Garnsey (1989: 36 ss.).

moderna de la libertad se encuentra precisamente en que nosotros creemos que el hombre es más que un ciudadano del Estado.

Y mientras autores como Anthony Arblaster (1992: 41) hablan de relaciones de interés, la falta de continuidad entre la democracia ateniense y la democracia moderna liberal ha sido subrayada por Robert A. Dahl y David Held.

Para el primero, las principales limitaciones de la democracia ateniense se encuentran en que *tanto en la teoría como en la práctica, la democracia griega era exclusiva o excluyente en dos sentidos: en un sentido interno y en un sentido externo. Además, no reconocían la existencia de una pretensión universal de libertad o igualdad, o al goce de derechos ya sea políticos o, en líneas más generales, humanos. La libertad era un atributo de los miembros de una ciudad particular (o sea, de sus ciudadanos), no de los miembros de la especie humana (Dahl, 1992: 32 ss.).*

Para el segundo, aunque *el desarrollo de la democracia en Atenas ha constituido una fuente fundamental de inspiración para el pensamiento político moderno, y sus ideales políticos -igualdad entre ciudadanos, libertad, respeto a la ley y a la justicia- han modelado el pensamiento político de occidente durante siglos, en cambio, la moderna noción liberal del ser humano como "individuo" con "derechos", no puede remontarse a Atenas, pues los derechos no eran atributos del individuo privado. Además, dado que el concepto de ciudadanía es sumamente restrictivo, la democracia ateniense se caracteriza por su exclusivismo: la legendaria democracia -señala- estaba íntimamente unida a lo que podría denominarse la tiranía de la ciudadanía (Held, 1991: 30 ss.).*

5. Los derechos humanos universales y la ciudadanía cosmopolita

La historia de los derechos humanos es la historia de una idea en continua expansión. A partir de los primeros derechos, en los inicios del mundo moderno, que intentan un marco de seguridad y autonomía frente al poder político estatal, piénsese en la libertad religiosa o en el *habeas corpus*, ha tenido lugar una ampliación y acumulación en el contenido de los derechos. Ante la continua evolución en las necesidades sociales, fruto a su vez de transformaciones históricas en el marco religioso, cultural, político o económico, el Derecho estatal ha ido sumando nuevos derechos positivos cuya fuente de legitimidad se encontraba en nuevos contenidos éticos. Hoy el campo de los derechos humanos es el fiel reflejo de todos los campos relevantes en el orden social. Hoy los derechos humanos, incorporados a las Constituciones nacionales y a textos internacionales, representan esa ética de mínimos, común a toda sociedad que intenta respetar las básicas exigencias éticas de una vida digna, las libertades cívicas y políticas, la seguridad, la autonomía y la pretensión de crear respuestas eficaces que actúen como respuestas reparadoras de las desigualdades sociales y económicas. Actualmente los derechos humanos representan un código de comportamiento común que puede compartirse en el ámbito público por culturas, religiones o ideologías políticas distintas.

La vocación de universalidad, es decir, de hacer de cada derecho algo que puede ser universalizable y no algo sometido a cualquier elemento o dato parcial, fruto de la identidad de una cultura determinada o de una característica individual concreta, es la principal aportación a nuestro mundo plural y complejo. Hay quien ha hablado de los derechos humanos como la religión de nuestro tiempo. Convendría matizar que sí podría serlo como religión laica o religión de los ciudadanos,

perfectamente compatible y conviviente con las religiones en el sentido tradicional y auténtico del término.

La historia de los derechos humanos, también, ha hecho evolucionar el papel y ámbito de actuación del Estado moderno. Es bien sabido que los primeros derechos se arrancan al Estado y nacen enfrentados al Estado absoluto, al que se le pide una actitud de no intervención o interferencia. Con el paso del Estado absoluto al Estado liberal, en un principio, y liberal-democrático más tarde (es el tiempo de las declaraciones liberales y de la introducción de los derechos en la Constitución) los derechos cívicos y políticos son reconocidos y garantizados en su ejercicio bajo el amparo del Estado liberal democrático. Con la aparición y desarrollo del Estado social de Derecho, los derechos, sobre todo económicos y sociales, pueden satisfacer sus exigencias gracias al Estado y a sus prestaciones.

Finalmente, conviene advertir que la historia expansiva y acumulativa de los derechos humanos va construyendo diferentes modelos, también expansivos y acumulativos, de ciudadanía.

T.H. Marshall (1998: 37), en su conocido texto *Ciudadanía y clase social*, señaló que *la ciudadanía es aquel 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.*

Queda claramente reflejado en esta definición el nexo entre ciudadanía y derechos. El ciudadano es el que tiene derechos y, además, el máximo número de derechos que se puede tener. Por ello cualquier exclusión en la ciudadanía significa disminución de los derechos reconocidos.

25

T.H. Marshall (1998: 23) propone tres tipos de ciudadanía o una división de la ciudadanía en tres partes, que viene impuesta no por *la lógica sino por la historia*. *Llamaré -escribe- a cada una de estas partes o elementos, civil, política y social. El elemento civil se compone de los derechos necesarios para la libertad individual: libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religiosa, derecho a la propiedad y a establecer contratos válidos y derechos a la justicia. Este último es de índole distinta a los restantes, porque se trata del derecho a defenderse y hacer valer el conjunto de los derechos de una persona en igualdad con los demás, mediante los debidos procedimientos legales. Esto nos enseña que las instituciones directamente relacionadas con los derechos civiles son los tribunales de justicia. Por elemento político entiendo el derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembros de un cuerpo investido de autoridad política o como elector de sus miembros. Las instituciones correspondientes son el parlamento y las juntas de gobierno local. El elemento social abarca todo el espectro, desde el derecho a la seguridad y a un mínimo 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. Las instituciones directamente relacionadas son, en estos casos, el sistema educativo y los servicios sociales.*

Es necesario tener en cuenta que este texto aparece en el escrito de T.H. Marshall bajo el título *El desarrollo de la ciudadanía hasta finales del siglo XIX*. Con ello se pretende decir que los tres elementos de la ciudadanía -civil, política y social- siendo los básicos e imprescindibles, deben ser complementados con nuevos elementos, es decir, también nuevos derechos, aparecidos en el siglo siguiente y que no encajan parcial o totalmente en el ámbito de los derechos cívicos, políticos y sociales. Hecha esta aclaración, podemos seguir manteniendo la definición anterior,



según la cual ser ciudadano significa ser miembros de pleno derecho de una comunidad.

Pues bien, la exigencia ética derivada, hoy por hoy, del respeto al valor o dignidad de cada persona humana (individualismo moral o primacía moral de cada individuo concreto) nos traslada irremediabilmente a un nuevo marco donde la universalidad de los derechos significa una ciudadanía no parcial, ni menos aun excluyente ni exclusiva de un grupo social, sino universal, una igualdad básica en la conformación del hecho de ser miembro de pleno derecho y una comunidad también universal. El derecho a tener derechos, que es el primer requisito para proteger el valor del ser humano o su dignidad, precisa de un sujeto universal y de una igualdad en cuanto a los derechos que han de ser reconocidos. Cualquier ventaja en el ejercicio de los derechos para un grupo social del tipo que sea, significa un paso atrás en la universalidad. Si una exigencia moral no puede universalizarse, nunca podrá pertenecer a la categoría de los derechos humanos.

Tiene razón A.E. Pérez-Luño (2000: 39 ss.) cuando ha insistido en que *desde la génesis de los derechos humanos en la Modernidad o su actual significación que se desprende de la Declaración de la ONU, la universalidad es un rasgo decisivo para definir a estos derechos. Sin el estatuto de la universalidad nos podemos encontrar con derechos de los grupos, de las etnias, los estamentos, de entes colectivos más o menos numerosos, pero no con derechos humanos (...) Los derechos humanos o son universales o no son derechos humanos, o podrían ser derechos de grupos, de entidades o de determinadas personas, pero no derechos que se atribuyan a la humanidad en su conjunto. La exigencia de universalidad, en definitiva, es una condición necesaria e indispensable para el reconocimiento de unos derechos inherentes a todos los seres humanos, más allá de cualquier exclusión y más allá de cualquier discriminación.*

26

También A.E. Pérez-Luño nos hace la advertencia imprescindible de que *la universalidad no puede ser un dogma o un mero principio apriorístico ideal y vacío de contornos tan etéreos que terminan por no significar nada (...) Para evitarlos, será necesario completar la dimensión deontológica de la universalidad, en cuanto ingrediente básico del concepto de los derechos humanos, con el compromiso para su vigencia a través de la comunicación y el consenso entre hombres y pueblos.*

Pues bien, no creo que sea muy difícil establecer como fundamento de los derechos humanos, un consenso acerca de las exigencias más irrenunciables que proclama el respeto al valor de la persona humana (aunque sea partiendo de la comprobación empírica de situaciones de indignidad en las que se ven sumidos los seres humanos). De esas exigencias irrenunciables, de la necesidad de respeto y del rechazo generalizado de las condiciones de una vida indigna podemos pasar a expresar valores morales universales que más tarde permitan construir una gama de derechos universalizables. La tarea no está exenta de complicaciones, riesgos y trampas, tanto teóricas como prácticas, pero es inevitable para poder seguir hablando de derechos fundamentales o básicos.⁹

Uno de los frentes más enérgicos que tiene abiertos una teoría actual de los derechos humanos es la lucha contra todo tipo de exclusión que pueda defundamentar o dejar de reconocer y garantizar cualquier tipo de derechos fundamentales para cualquier persona o grupo social.

⁹ Me he ocupado de algunos de estos problemas en Fernández (2001a).

Y ahora conviene caer en la cuenta de que derechos proclamados universales precisan, también, instituciones políticas y jurídicas que los reconozcan y garanticen y que actúen en un marco de vigencia y efectividad universal. El sujeto de los derechos humanos, convertido en ciudadano del mundo, precisa instituciones cosmopolitas. El lento y complicado caminar en ese sentido no ha hecho más que acentuar la importancia y corrección de esa idea. Sus dificultades siempre nos recuerdan que el marco de la tradicional soberanía estatal y de los Estados actualmente existentes, a pesar de que en algunos casos han demostrado y demuestran su eficacia e inmediatez, son estructuras insuficientes a la hora de garantizar el pleno ejercicio de los derechos. Tampoco nos hemos acostumbrado a hablar claramente de las intervenciones humanitarias de la comunidad internacional en la política interior de un Estado, con el fin de detener la vulneración sistemática y continuada de los derechos humanos y la transgresión evidente del Derecho internacional de los derechos humanos (Ignatieff, 2003: 45 y 62 ss.). Y es que por medio hay mucho miedo, muchos intereses y demasiada diplomacia cínica e hipócrita.

Los derechos humanos universales precisan un régimen político y jurídico universal para su protección. No creo que exista otra solución. ¿Significa esto la construcción de un Estado mundial? Y, en ese caso, ¿cómo evitar un gobierno mundial que actúe despóticamente?

Tenemos la suerte de que I. Kant en *Hacia la paz perpetua* se planteó esas mismas preguntas y las respondió de una manera que hoy nos es muy útil.

Kant (1985: 24 ss.) proclamó, en esta obra, un segundo artículo definitivo para la paz perpetua que reza *El derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres*. Para él, la paz (un imperativo de la moral que es el marco adecuado para los derechos fundamentales) *no puede establecerse o garantizarse ciertamente, sin un pacto entre los pueblos (...) Los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conducen a la guerra, que el de consentir leyes públicas coactivas de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes) y formar un Estado de pueblos (civitas gentium) que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra*.

Recuérdese que, para Kant, el primer artículo definitivo para la paz perpetua dice que *La Constitución civil de todo Estado debe ser republicana*, algo semejante a lo que hoy entendemos por Estado de Derecho, con lo cual la federación a establecer es una federación de Estados libres, republicanos, o Estados de Derecho.

Esta federación, que es también una separación de Estados, es mejor según la idea de la razón, que su fusión *por una potencia que controlase a las demás y que se convirtiera en una monarquía universal, porque las leyes pierden su eficacia al aumentar los territorios o gobiernos y porque un despotismo sin alma cae al final en anarquía, después de haber aniquilado los gérmenes del bien* (Kant, 1985: 40).¹⁰

El marco, por tanto, adecuado para una comunidad de miembros con igualdad de derechos humanos básicos, es una sociedad cosmopolita regida por un Estado de Derecho democrático y también cosmopolita. La lectura de Kant nos puede ayudar mucho a la hora de tratar estas cuestiones. Como ha señalado J.

¹⁰ Pueden consultarse los trabajos de Habermas (2002: 147 ss.); Muguerza (1996: 347 ss.); y el capítulo final titulado "La idea de humanidad y el proyecto de paz universal" del libro de Lefort (2007: 325 ss.).

Habermas (2000: 140): *El modelo normativo para una comunidad que no tiene la posibilidad de exclusión es el universo de personas morales, el “reino de los fines” de Kant. No es casual por lo tanto que en una sociedad cosmopolita sean sólo los “derechos humanos” los que conformen el marco normativo de la misma, es decir, las normas jurídicas con un exclusivo contenido moral.*¹¹

Y unas líneas más tarde enfatizará: *Mientras que la solidaridad de los ciudadanos de un Estado está arraigada en una particular identidad colectiva, la solidaridad colectiva, la solidaridad cosmopolita debe apoyarse exclusivamente en el universalismo moral expresado en los derechos humanos*, lo que hace, entre otras cosas, que dirijamos nuestra atención al tercer artículo definitivo kantiano para la paz perpetua, donde leemos: *El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal.*

La comunidad de los derechos humanos o sociedad cosmopolita regida por una democracia cosmopolita (federación de Estados social y democráticos de Derecho) debe luchar contra toda exclusión, tanto interna como externa. En un mundo globalizado, con muy marcadas diferencias entre países pobres y ricos, un sector más importante de los excluidos lo representan los que se ven obligados a emigrar por razones económicas. Son muchos los pasos que hay que dar aquí a favor de esa sociedad cosmopolita, aunque siempre hay que hacerlo de una manera prudente y equilibrada. Una política de absolutas puertas abiertas es, hoy por hoy, una irresponsabilidad, aunque los países ricos tienen la obligación moral y política de actuar generosamente y no guiarse exclusivamente con criterios económicos y mercantilistas.

Además, como ha escrito Zygmunt Bauman (2006: 72 ss.): *Gracias a los inmigrantes que proceden de lugares remotos, el “choque de civilizaciones” del que habla Samuel Huntington se ha transformado de repente en un encuentro de vecinos (...). Si hay seres humanos que respetan y aprecian a otros seres humanos y se esfuerzan en dialogar con ellos, de pronto las diferencias culturales dejan de ser un casus belli.*

Otras cuestiones que tienen que ver con la solidaridad internacional, en el marco de una comunidad cosmopolita de derechos iguales, es el de las intervenciones y presiones humanitarias y, más concretamente, de las intervenciones de carácter bélico, que han de ser excepcionales, limitadas, controladas por el Derecho internacional, eficaces, de corta duración y teniendo muy en cuenta los daños en la población civil.

Creo que tiene razón Peter Singer (2003: 161) cuando ha defendido que *una ética global no deberá detenerse ante las fronteras nacionales ni otorgar a éstas mayor importancia de la que tienen. La soberanía nacional no tiene un valor moral intrínseco. El valor moral de la soberanía nacional proviene del papel que desempeña un principio internacional que exige respeto por la soberanía nacional, bajo circunstancias normales, en la promoción de unas relaciones pacíficas entre los Estados.*

Y sobre las tantas veces criticada lentitud e ineficacia de las actuaciones de la ONU, dice: *Las Naciones Unidas deberían, dentro de los límites de sus capacidades, autorizar una intervención para detener crímenes contra la humanidad, allí donde es razonable hacerlo sin provocar más daño del que exista. Esto sugiere la existencia no únicamente de un derecho a intervenir, sino, en circunstancias*

¹¹ Ver, también, el posterior trabajo de Habermas (2006: 315 ss.).

*apropiadas, de un deber de intervención. Para poder hacer esto, las Naciones Unidas necesitan poder basarse en la suficiente fuerza militar como para hacer posible que la intervención sea efectiva (2003: 157).*¹²

Y un último problema dentro de este apartado: la democracia cosmopolita. Los derechos humanos, ética universal y cosmopolita, necesitan ser reconocidos y protegidos no solamente por los gobiernos locales de los Estados nacionales, sino por unas instituciones que englobarían un poder legislativo y ejecutivo cosmopolitas y tribunales internacionales o poder judicial cosmopolita. A todo ese conjunto de poderes, que integrarían un Estado de Derecho en el plano global, podemos denominarlo democracia cosmopolita. El Estado-nación va a seguir ocupando un papel político de primera magnitud y, a veces, más rápido y efectivo. Sin embargo, desde la perspectiva de una democracia cosmopolita, su función es limitada e insuficiente.

El centro del pensamiento democrático se traslada a instituciones jurídicas y políticas internacionales, única manera de respetar y garantizar los derechos humanos en el plano cosmopolita y de luchar por su auténtica vigencia universal.

Hoy existen mecanismos, y falta con frecuencia, voluntad política, para crear una comunidad política cosmopolita. Si la fórmula del Estado mundial es poco realista y no deseable, no ocurre lo mismo con una federación de Estados de Derecho organizados por reglas democráticas. Algunos autores actuales han hablado de que hay que repensar la democracia desde planteamientos cosmopolitas que valgan para el orden internacional. Así, por ejemplo, David Held (1997: 321) ha desarrollado suficientemente ese modelo cosmopolita de democracia, al sostener que *promovería la creación de un poder legislativo y un poder ejecutivo transnacionales, efectivos en el plano regional y en el global, cuyas actividades estarían limitadas y contenidas por el Derecho democrático básico.*¹³

Por lo que parece, no es un problema de falta de medios o recursos para llevarlo a cabo, como de voluntad política de los Estados nacionales que regularmente no quieren perder privilegios ni ver afectados negativamente sus intereses. Pero, sin duda, es una buena prueba si quieren mostrar su fe en los derechos humanos y en la democracia.

Sin embargo, esta idea de democracia cosmopolita parece que debería ser completada, por lo menos, en dos puntos.

En primer lugar, la democracia cosmopolita debe propugnar un nuevo orden internacional basado en una cultura política de mínimos, constituida por los derechos humanos más básicos. En los demás aspectos no tiene por qué existir consenso o coincidencia. Dicho de otra manera: la cultura política de la democracia cosmopolita debe compatibilizarse con el pluralismo cultural. En caso de conflicto entre el reconocimiento y protección de los derechos humanos (que tienen que ver con la integridad física y moral, con las libertades de opinión y expresión, con las libertades políticas necesarias para el funcionamiento de la democracia y con el derecho a la supervivencia económica y con la igualdad moral, legal, política y social) y, de otro lado, el mantenimiento de las identidades culturales, debería darse siempre prioridad a los derechos, que son los que conforman la ética consensuada y de mínimos.

¹² Ver mi trabajo en Fernández (2001b: 62 ss.).

¹³ Ver la tabla 12.1, en pp. 322 y 323. Entre los autores que ven con escepticismo todo esto puede citarse a Zolo (2000).

En palabras de M. Ignatieff (2003: 79): *Un régimen universal para la protección de los derechos humanos debe ser compatible con el pluralismo moral. Es decir, debe ser posible mantener regímenes de protección de los derechos humanos en civilizaciones, culturas y religiones muy diversas, cada una de las cuales discrepa de las otras acerca de lo que debe ser la buena vida. Otra forma de expresarlo es la siguiente: las personas de diferentes culturas pueden seguir estando en desacuerdo sobre lo bueno, pero en cualquier caso están de acuerdo en lo que es insoportable e injustificablemente malo.*

En segundo lugar hay que evitar que las instituciones políticas y jurídicas de la democracia cosmopolita se vean y comporten como algo alejado y distanciado de los ciudadanos. El cosmopolitismo debe ganarse la confianza, la ilusión y la lealtad de los ciudadanos; una confianza y una lealtad que no pretenda sustituir los lazos existentes entre el ciudadano y su patria, sino complementarlos con una unión más abierta y amplia. En un libro de hace unos años señalaba con preocupación este problema, apuntando como solución posible la proclamación de una doble nacionalidad (cosmopolita y nacional) y la defensa de un patriotismo cosmopolita *que desde solidaridades particulares e inmediatas pasa, en un segundo momento, a las más generales y distanciadas.*

También expresaba mi escepticismo ante la creación de instituciones internacionales demasiado superficiales, proclamaba que la diversidad cultural¹⁴ es mejor que cualquier uniformidad forzada (evidentemente se excluye la diversidad que atenta contra los derechos humanos) y añadía: *Me produce gran zozobra que se desee crear un futuro de ciudadanos desarraigados. Los valores cosmopolitas nunca van a sustituir al ideal de pertenencia a comunidades más pequeñas, comunidades con las que nos identificamos y que conforman el contexto de nuestra existencia cotidiana. Unos y otros deben complementarse entre sí, pero no reemplazarse* (Fernández, 2001a: 13 ss.)¹⁵.

6. Justicia e injusticia de las fronteras nacionales o territoriales

La idea de ciudadanía cosmopolita, que representa el modelo de ciudadanía que mejor responde a las exigencias -traducidas en derechos- del respeto a la dignidad humana, está llamada a funcionar como un ideal que debe servir para marcar el camino a seguir. Sin embargo, es posible que por largo tiempo tenga que convivir con las formas de ciudadanía derivadas de la pertenencia a territorios específicos y concretos, no producto de la arbitrariedad ni del azar sino resultado de procesos históricos ya irreversibles, aunque no inmutables. Las fronteras son un hecho que puede flexibilizarse -piénsese en las existentes entre los países miembros de la Unión Europea- pero que difícilmente va a desaparecer. Por el momento parece que está fuera de toda duda su necesidad, aunque la aplicación del ideal de ciudadanía cosmopolita nos exige, aquí y ahora, su progresiva permeabilidad. Pero, ¿está justificado moral y políticamente su mantenimiento? Como ha señalado recientemente Will Kymlicka (2006: 35), desde una perspectiva liberal igualitarista -que es la suya, pero también la que aquí se mantiene- *no queda claro si el igualitarismo liberal puede justificar satisfactoriamente la existencia de fronteras territoriales, sobre todo si estas fronteras impiden a los individuos circular libremente, vivir, trabajar y votar en cualquier parte del globo que juzguen conveniente.*

¹⁴ Z. Bauman (2006: 37) habla "del arte de vivir en paz y armonía con la diferencia" beneficiándonos de ella.

¹⁵ Todo esto no es ajeno a los planteamientos entre liberales y comunitaristas. Al respecto puede consultarse el libro de Pérez de la Fuente (2005).

Como también apunta este autor, la lógica de los principios liberal igualitarista, dentro de los cuales ocupa un lugar superior la igualdad moral de las personas, debería conducirnos inexcusablemente a defender la apertura de las fronteras, *aunque los Estados puedan conservar sus límites territoriales, éstos no deben constituir obstáculos para la movilidad, y el derecho a vivir y trabajar dentro de un Estado no debe depender del lado de la frontera en que se haya nacido* (Íd.: 37).

Desde la vertiente liberal igualitarista se acumulan además las complicaciones. Ello se debe a que, por un lado, hay que saber sortear la propuesta de una política de fronteras abiertas, cuya radicalidad e ingenuidad están tan alejadas de la práctica de las democracias liberales que no puede tomarse realmente en serio. Por otro lado, hay que tener preparadas las respuestas a las preguntas impertinentes sobre el trazado de las fronteras. Si las fronteras existentes *son en mayoría el producto de injusticias históricas y si la mayoría en cualquier territorio concreto no desea seguir formando parte del Estado al que pertenece - quizá porque desde el principio fueron injustamente incorporados a este Estado-, ¿por qué no puede permitírseles la secesión, o la unión con otro Estado?* (Íd.: 2006: 39). En definitiva, de existir fronteras, ¿es pertinente su redefinición?

Como puede fácilmente advertirse, a pesar de nuestra posible antipatía a la hora de tomar en consideración ambos hechos incómodos no podemos, por coherencia, desembarazarnos de la exigencia de tomarlos en serio. Otra cosa es que deseemos o podamos darles una respuesta adecuada. Una posible respuesta, la realista y pragmática, es la invocación al Derecho internacional existente y a la práctica de las democracias liberales, pero con ser la ya existente, no tiene por qué satisfacernos plenamente desde la lógica de los principios antes invocados. Tanto la propuesta de fronteras abiertas, como la de redefinición de las fronteras existentes, son dos poco amistosas contrariedades que nos van a seguir acompañando durante mucho tiempo.

En un trabajo anterior, dedicado a la idea de patriotismo constitucional, apuntaba que el sentimiento de pertenencia a una sociedad cosmopolita nunca va a poder sustituir satisfactoriamente el sentimiento de pertenencia a comunidades nacionales concretas. Son necesarios ambos sentimientos y ambos conceptos de ciudadanía. Y allí, y en un libro anterior titulado *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, abogué a favor de un patriotismo cosmopolita, que *de solidaridades y lealtades particulares se dirige hacia solidaridades y lealtades cosmopolitas y que se apoyan entre sí para evitar tanto el patriotismo excluyente e inmoderadamente nacionalista, como un cosmopolitismo insulso y sin contenidos* (Fernández, 2004: 328).¹⁶

Esta postura significa mirar desde una perspectiva revisada la cuestión de la justificación y el mantenimiento de las fronteras territoriales. Y coincidir con autores como J. Rawls¹⁷, cuando ha escrito que: *En ausencia de un Estado mundial, debe*

¹⁶ Como ha indicado Javier Muguerza (2007: 542): "De modo que ser cosmopolita es saber levantar el vuelo, pero sin renunciar a las raíces. Y es estar enraizado, pero sin dejarnos por ello recortar las alas."

¹⁷ Para J. Rawls (2001: 52): "Del carácter históricamente arbitrario de las fronteras no se deduce que su función en el derecho de gentes carezca de justificación. Por el contrario, insistir en su arbitrariedad constituye una equivocación. En ausencia de un Estado mundial, debe haber fronteras de alguna clase, que parecen arbitrarias si se las considera de manera aislada y que dependen hasta cierto punto de circunstancias históricas". Unas líneas más abajo, pero en el mismo párrafo, habla del "deber de asistencia que tienen los pueblos razonablemente justos, liberales y decentes con respecto a sociedades afectadas por condiciones desfavorables".

haber fronteras de alguna clase, o con M. Walzer¹⁸ cuando apunta que un pueblo tiene derecho a limitar la inmigración si no quiere poner en peligro su cultura política y constitucional, o con Étienne Balibar¹⁹, quien al mismo tiempo que defiende la democratización de las fronteras, nos advierte de que ello no significa la apertura absoluta o su supresión.

Además, desde la perspectiva liberal igualitarista Will Kymlicka (2006: 45) piensa que se pueden añadir nuevos datos e ideas al debate sobre las fronteras, uno de los más apremiantes e importantes hoy. Como bien señala, las fronteras que hoy definen la demarcación territorial de los Estados-nación democráticos contemporáneos no solo *indican a qué Derecho estamos sometidos y qué personas e instituciones ejercen autoridad sobre el territorio; también definen un cuerpo de ciudadanos -una comunidad política- que se percibe como totalidad de la soberanía, y cuya voluntad e intereses conforman los estándares de la legitimidad política*. Y esto es tan válido para los Estados-nación paradigmáticos (Inglaterra, Francia, Alemania e Italia), como para los Estados multinacionales (cita a Canadá, Suiza, Bélgica y España).²⁰

En definitiva, lo anterior juega en el sentido de que parece lógico que frente a la pregunta: *¿qué deben hacer los Estados cuando los extranjeros quieren cruzar las fronteras y entrar en el territorio nacional?*, la respuesta sea que *la admisión en las democracias liberales se regule de tal manera que se proteja a la comunidad nacional*. El control de las fronteras significa el control en la admisión de los extranjeros y el establecimiento de condiciones *que los alientan a presionar para que se integren en la comunidad nacional*. Sin embargo, es importante recalcar que esta práctica de las democracias liberales, manifiestamente mejorable, se encuentra tan lejos de la utópica de fronteras abiertas como de una política xenófoba *que cierre las fronteras a todos los extranjeros, o que niegue la ciudadanía a los extranjeros que viven en el país (Íd.: 64)*²¹. Dando un paso más que en el que nos ha situado W. Kymlicka, se podría opinar que, tomando como base políticas que hoy ya se van elaborando, hay mucho camino aun por recorrer, en el sentido de una real igualdad de oportunidades en el terreno de la ciudadanía y que es obligación moral y política de los países receptores, por ejemplo en el tema de la inmigración, actuar no solamente con arreglo a la legalidad democrática sino también con suficiente generosidad.

¹⁸ Para M. Walzer (1993: 51): "A cierto nivel de organización política, algo semejante al Estado soberano debe adquirir forma y reclamar la autoridad a fin de elaborar su propia política de admisión, y a fin de controlar y en ocasiones restringir el flujo de inmigrantes. Pero este derecho a controlar la migración no incluye ni lleva implícito el derecho a controlar la emigración."

¹⁹ Étienne Balibar (2003: 94 y 175 ss.) indica: "Yo no lo confundo (se refiere a la democratización de las fronteras) con una apertura absoluta o una supresión de las fronteras, cosa que no serviría más que para la extensión de un capitalismo salvaje en el que los hombres son admitidos o rechazados en los lugares de producción como mercancías, es decir, como simples materias primas útiles o inútiles (...) De lo que aquí se trata es, más bien, de negociar el paso de las fronteras a escala de movimientos de circulación y de emigración planetaria de las poblaciones, de las que Europa es uno de sus polos de atracción, en lugar de hacer de esto el objeto de unas decisiones políticas unilaterales y de un desarrollo de prácticas y de ideologías de seguridad más extremas: lo que llamamos la 'Europa fortaleza'. Se trata también de comenzar a gestionar de esta forma un derecho universal de circulación y de residencia que incluya la reciprocidad de las aportaciones culturales y de los contactos de civilizaciones."

²⁰ También añade, al respecto, que "por supuesto, las fronteras de los Estados rara vez coinciden exactamente con las identidades nacionales de los pueblos" (Kymlicka, 2006: 47).

²¹ La idea de fronteras porosas para los inmigrantes y la de que "la condición de forastero no debería a uno excluir de los derechos fundamentales", defendidas por Seyla Benhabib (2005: 15) parecen muy aceptables.

Debe ser superado un concepto de ciudadanía que se ha convertido en fuente de profundas discriminaciones. Ello es incompatible con el principio de dignidad humana, es decir, con el valor moral igual y la exigencia del mismo respeto para cada uno de los seres humanos. Sin embargo, la idea de ciudadanía abierta, aun con el mantenimiento de las fronteras territoriales, cada vez más permeables, parece que sigue contando con buenas razones a su favor. Caben, por supuesto, otras opciones más radicales (en el sentido de que van más a las raíces del problema), como es la de la desaparición del mismo concepto de ciudadanía. Es la desarrollada, por ejemplo, por Luigi Ferrajoli (2004: 119), quien ha escrito: *La exigencia más importante que proviene hoy de cualquier teoría de la democracia que sea congruente con la teoría de los derechos fundamentales es alcanzar -sobre la base de un constitucionalismo mundial ya formalmente instalado a través de convenciones internacionales mencionadas, pero de momento carente de garantías- un ordenamiento que rechace finalmente la ciudadanía: suprimiéndola como status privilegiado que conlleva derechos no reconocidos a los no ciudadanos o, al contrario, instituyendo una ciudadanía universal.*

Sin embargo, a pesar del interés de las propuestas de L. Ferrajoli, es correcto pensar que la necesaria instauración, en el ámbito mundial, de un Estado de Derecho social y democrático, debe seguir el camino de la confederación de Estados republicanos propuesta por I. Kant en su obra de 1795 *Hacia la paz perpetua*²². Una vez admitida esa vía, para la consecución del objetivo final se hace necesario el mantenimiento del Estado nacional democrático-liberal y de la figura de la idea de ciudadanía según ese modelo, pero ampliándose hacia la inclusión e integración del extranjero.

Una vez más podemos seguir los consejos de I. Kant (1985: 63 ss.), quien en su Tercer artículo definitivo para la paz perpetua, *El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal*, escribió: *Se trata en este artículo, como en los anteriores, de derecho y no de filantropía, y hospitalidad significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro (...) No hay ningún derecho de huésped en el que pueda basarse esta exigencia (para esto sería preciso un contrato especialmente generoso, por el que se le hiciera huésped por cierto tiempo) sino un derecho de visita, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra (...).*²³

7. Conclusiones

De las ideas desarrolladas en el presente trabajo se puede recalcar que el concepto de ciudadanía es clave a la hora de analizar y valorar la calidad de las democracias contemporáneas. La consideración de ciudadano reivindica una situación de dignidad, autonomía, libertad e igualdad, base y fundamento de los derechos humanos básicos. El recuerdo de esa sorprendente y brillante experiencia histórica que nos brinda la democracia ateniense sirve como excusa para ver con claridad la necesidad de conectar la idea de ciudadanía democrática con el reconocimiento y ejercicio de los derechos fundamentales de cada ser humano. Y eso solamente es posible si nos situamos en el marco de una ciudadanía cosmopolita y no excluyente. Pero en este momento aparece un nuevo reto a solucionar: ¿qué papel han de ocupar las fronteras nacionales o territoriales? Su

²² Ver, al respecto, Benhabib (2005: 156). También sobre estos puntos se puede consultar el interesante libro de Llano Alonso (2002: 75 ss. y 153 ss.).

²³ Ver, al respecto, el cap. 1, "Sobre la hospitalidad: una relectura del derecho cosmopolita de Kant", del libro de Benhabib (2005: 29 ss.).



simple desaparición quizá sea una propuesta demasiado rápida e irresponsable. Una vuelta al estado de naturaleza hobbesiano que no nos podemos permitir. No obstante, puede que la justicia se encuentre del lado de la desaparición de sus rasgos y consecuencias más inhumanas.

Bibliografía

- ARBLASTER, A. (1992), *Democracia*, Alianza Editorial, Madrid.
- ARISTÓTELES (1989), *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- BALIBAR, É. (2003), *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa? Las fronteras, el Estado, el pueblo*, Tecnos, Madrid.
- BAUMAN, Z. (2006), *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*, Arcadia, Barcelona.
- BENHABIB, S. (2005), *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Barcelona.
- BOBBIO, N. (1984), *Il futuro de la democrazia*, Giulio Einaudi editore, Torino.
- CANFORA, L. (2014), *El mundo de Atenas*, Anagrama, Barcelona.
- CASTORIADIS, C. (2005), *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona.
- CONSTANT, B. (1988), *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Tecnos, Madrid.
- DAHL, R. A. (1992), *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona.
- DE LUCAS, J. (2005), “La integración política como condición del modelo de integración”, en *Documentación Social*, Núm. 139, monográfico “Ciudadanía”, Madrid.
- DE ROMILLY, J. (1974), *Problèmes de la démocratie grecque*, Hermann, París.
- ELORDUY, E. (1972), *El estoicismo*, Gredos, Madrid.
- FARRAR, C. (1988), *The origins of democratic thinking. The invention of politics in classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FERNÁNDEZ, E. (2001a), *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Cuadernos Bartolomé de las Casas del Instituto de derechos humanos-Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid.
- FERNÁNDEZ, E. (2001b), “Lealtad cosmopolita e intervenciones bélicas humanitarias”, en *Revista de Occidente*, Núm. 236-237, monográfico “Las Intervenciones humanitarias”, Madrid.
- FERNÁNDEZ, E. (2004), “El patriotismo constitucional”, en PECES-BARBA, G. y RAMIRO AVILÉS, M.A. (coords.), *La Constitución a examen. Un estudio académico 25 años después*, Marcial Pons, Madrid.
- FERRAJOLI, L. (2004), *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid.
- FINLEY, M.I. (1980), *Vieja y nueva democracia*, Ariel, Barcelona.
- FINLEY, M.I., WISTON, R.I. y GARNSEY, P. (1989), “Política y Teoría Política”, en FINLEY, M.I. (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Crítica, Barcelona.
- GARCÍA GUAL, C. (1990), “La Grecia Antigua”, en VALLESPÍN, F. (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Alianza Editorial, Madrid.
- GINER, S. (2005), “Ciudadanía pública y sociedad civil republicana”, en *Documentación Social*, Núm. 139, monográfico “Ciudadanía”, Madrid.
- HABERMAS, J. (2000), *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona.
- HABERMAS, J. (2002), “La idea kantiana de la paz perpetua desde la distancia histórica de 200 años”, en HABERMAS, J., *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*, Paidós, Barcelona.
- HABERMAS, J. (2006), “¿Una Constitución política para una sociedad mundial pluralista?”, en HABERMAS, J., *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona.
- HADOT, P. (2013), *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco*

- Aurelio*, Alpha Decay, Barcelona.
- HELD, D. (1991), *Modelos de democracia*, Alianza Editorial, Madrid.
- HELD, D. (1997), *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona.
- IGNATIEFF, M. (2003), *Los derechos humanos como política e idolatría*, Paidós, Barcelona.
- JELLINEK, G. (1973), *Teoría general del Estado*, Albatros, Buenos Aires.
- KANT, I. (1985), *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid.
- KNAUSS, B. (1979), *La polis. Individuo y Estado en la Grecia antigua*, Aguilar, Madrid.
- KYMLICKA, W. (2006), *Fronteras territoriales. Una perspectiva liberal igualitarista*, Trotta, Madrid.
- LEFORT, C. (2004), *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos, Barcelona.
- LEFORT, C. (2007), *El arte de escribir y lo político*, Herder, Barcelona.
- LONG, A.A. (1977), *La filosofía helenística*, Alianza Editorial, Madrid.
- LÓPEZ ARANGUREN, J.L. (1988), *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Tecnos, Madrid.
- LLANO ALONSO, F.H. (2002), *El humanismo cosmopolita en Kant*, Dykinson, Madrid.
- MARCO AURELIO (1977), *Meditaciones*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- MARSHALL, T.H. (1998), *Ciudadanía y clase social*, Alianza Editorial, Madrid.
- MONDOLFO, R. (1974), *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, Losada, Buenos Aires.
- MUGUERZA, J. (1996), "Los peldaños del cosmopolitismo", en RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. MUGUERZA, J. y ROLDÁN, C. (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Tecnos, Madrid.
- MUGUERZA, J. (2007), *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Alianza Editorial, Madrid.
- MUSTI, D. (2000), *Demokratía. Orígenes de una idea*, Alianza Editorial, Madrid.
- NUSSBAUM, M.C. (2003), *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona.
- PASQUINO, G. (2000), *La democracia exigente*, Alianza Editorial, Madrid.
- PÉREZ DE LA FUENTE, O. (2005), *La polémica liberal-comunitarista. Paisajes después de la batalla*, Dykinson, Madrid.
- PÉREZ-LUÑO, A.E. (2000), "La universalidad de los derechos humanos", en SORIANO DÍAZ, R., ALARCÓN CABRERA, C. y MORA MOLINA, J., *Diccionario crítico de los derechos humanos*, Universidad Internacional de Andalucía, La Rábida.
- PUENTE OJEA, G. (1974), *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Siglo Veintiuno, Madrid.
- RAWLS, J. (2001), *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona.
- RIST, J.M. (1995), *La filosofía estoica*, Crítica, Barcelona.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1993), *La democracia ateniense*, Alianza Editorial, Madrid.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1997), *Historia de la democracia. De Solón a nuestros días*, Temas de Hoy, Madrid.
- ROUSSEAU, J.J. (1969), *Contrato Social*, trad. de Fernando de los Ríos, Espasa Calpe, Madrid.
- SARTORI, G. (1988), *Teoría de la democracia. Los problemas clásicos*, Alianza Universidad, Madrid.
- SEVILLA RODRÍGUEZ, M. (1991), *Antología de los primeros estoicos griegos*, Akal, Madrid.
- SEVILLA, S. (2014), Estudio Introductorio a los *Discursos* y el *Contrato Social* de

- J.J. Rousseau, Gredos, Madrid.
- SINCLAIR, R.K. (1999), *Democracia y participación en Atenas*, Alianza Editorial, Madrid.
- SINGER, P. (2003), *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Paidós, Barcelona.
- TUCÍDIDES (2000), *Historia de la guerra del Peloponeso*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- VERNANT, J.P. (1993), *El hombre griego*, Alianza Editorial, Madrid.
- VIDAL-NAQUET, P. (1992), *La democracia griega, una nueva visión*, Akal, Madrid.
- WALZER, M. (1993), *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ZAGREBELSKY, G. (2010), *Contra la ética de la verdad*, Trotta, Madrid.
- ZOLO, D. (2000), *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, Paidós, Barcelona.