

DEFENSA DE UNA CIUDADANÍA MÍNIMA UNIVERSAL¹.

*“Tercer artículo definitivo de la paz perpetua: “El derecho de ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad”. Tratase aquí, como en el artículo anterior, no de filantropía, sino de derecho. Significa hospitalidad el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de haber llegado al territorio de otro. Éste puede rechazarlo si la repulsa no ha de ser causa de la ruina del recién llegado; pero mientras el extranjero se mantenga pacífico en su puesto no será posible hostilizarlo. No se trata aquí de un derecho por el cual el recién llegado pueda exigir el trato de huésped –que para ello sería preciso un convenio especial benéfico que diera al extranjero la consideración y trato de un amigo y convidado-, sino simplemente de un derecho de visitante, que a todos los hombres asiste: el derecho a presentarse en una sociedad. Fúndase este derecho en la común posesión de la superficie de la tierra; los hombres no pueden diseminarse hasta el infinito por el globo, cuya superficie es limitada, y, por tanto, deben tolerar mutuamente su presencia, ya que *originariamente nadie tiene mejor derecho que otro a estar en determinado lugar del planeta*” (SN)(...) “La comunidad –más o menos estrecha- que ha ido estableciéndose entre los pueblos de la tierra ha llegado ya hasta el punto de que una violación del derecho, cometida en un sitio, repercute en todos los demás; de aquí se infiere que la idea de un derecho de ciudadanía mundial no es una fantasía jurídica, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho político y de gentes, que de ese modo se eleva a la categoría de derecho público de la Humanidad y favorece la paz perpetua, siendo la condición necesaria para que pueda abrigarse la esperanza de una continua aproximación al estado pacífico” [I. Kant, *Proyecto de paz perpetua*]*

1. La tesis y los límites de la argumentación.

Me propongo argumentar que el discurso liberal no puede, sin entrar en contradicción con sus principios básicos, negar el derecho universal a la ciudadanía mínima. El derecho a la ciudadanía lo entendemos no como derecho de cada individuo a tener una patria, sino a elegir la comunidad en que

¹ Ponencia presentada en el I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política (Universidad de Alcalá de Henares, 16-20 Septiembre de 2002).

desarrollar su vida. Por ciudadanía mínima entendemos la pertenencia a una comunidad política, que sin duda conlleva un repertorio de derechos, pero que no exige identidades étnicas o culturales; la distinguimos de la ciudadanía plena, que refiere al ideal de vida democrático y que, sin duda, conlleva formas diversas de identidad. El derecho a la ciudadanía mínima no es alternativa al derecho a la ciudadanía; pero puede ser distinguido y diferenciado. Apresurémonos a decir que esta distinción, que puede implicar una diferenciación entre ciudadanos, no responde a un ideal anti-igualitarista, ni a razones de estrategias posibilistas; responde a la idea de que en el mundo actual dicha distinción supone una profundización en la libertad de los individuos al poder elegir entre la ciudadanía plena y la ciudadanía mínima. La ciudadanía plena, que implica o exige el compromiso de una mayor identidad ética y cultural, tiene sentido en el escenario del estado-nación, en el que surgió; la ciudadanía mínima, en cambio, parece un derecho ajustado al mundo globalizado, que posibilita trabajar en cualquier estado, de forma temporal o estable, al tiempo que se mantienen los derechos propios de la ciudadanía plena en un estado distinto (normalmente el de nacimiento o identidad étnica)².

Restringiremos nuestra argumentación al escenario del discurso liberal. Por tanto, dejamos abierta la posibilidad de que, desde otros discursos, con otros principios ontológicos y axiológicos, pueda afirmarse o negarse ese derecho. La situación actual determina que sean las democracias liberales y capitalistas los lugares donde se ejerce la resistencia a reconocer el derecho universal a la ciudadanía mínima; el discurso liberal es, pues, el obstáculo (el discurso y otras cosas, pero contra ellas puede poco la filosofía). En fin, asumimos conscientemente una línea de reflexión negativa, pues no aspiramos a mostrar

² Esta idea debe perfilarse en el marco de una revisión a fondo del estatuto de ciudadanía que contemple una diversidad de figuras ajustadas a la crisis del estado nacional y la aparición de formas de pertenencia múltiples y cruzadas. Ver W. Rogers Brubaker, *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, Nueva York-Londres, University Press of America, 1989; y *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge (Mass.), Harvard U. P., 1992; Frank Moderne y otros, *Ciudadanía y extranjería*. Madrid, McGraw, 1998. También alude al tema de las ciudadanía múltiples y diferenciadas Bottomore, en T.H. Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*. Madrid, Alianza, 1992.

la exigencia moral de la inclusión del derecho de ciudadanía mínima en el corpus ético jurídico liberal, sino la inconsistencia o arbitrariedad de su exclusión. Es poco, pero tal vez sea lo único que la filosofía puede hacer por esta causa.

2. *Renovación del debate.*

El escenario en el que habitualmente se sitúa la reflexión sobre la ciudadanía sigue siendo el del trabajo de T.H Marshall, *Ciudadanía y clase social* (1950)³. Como es sabido, Marshall estableció dos tesis sobre la ciudadanía que han tenido fortuna. La primera define su esencia constituida por tres elementos: *pertenencia, participación y derechos*; la segunda describe la evolución histórica de su contenido como creciente hegemonía de los derechos, tanto en sentido absoluto, por la incesante ampliación de los mismos que incluye (civiles, políticos, sociales), como en sentido relativo, en cuanto la preocupación por mera titularidad de derechos arrincona a la llamada a la participación. De aquí saca Marshall unas consecuencias que aquí no nos proponemos valorar⁴. En cambio, sí pretendemos subrayar que este enfoque, en sí mismo interesante y atractivo cuando se piensa la ciudadanía mirando desde dentro, es decir, cuando se pretende definir el buen orden político, el buen ciudadano, la vida política ideal, etc., ese enfoque, decimos, implica duros obstáculos cuando se pretende pensar la ciudadanía desde el lado de la emigración; obstáculos especialmente difíciles y perversos en cuanto aparecen enmascarados, con el neutral disfraz de mera perspectiva. Dicho efecto, en resumen, consiste en acotar subrepticamente el problema de la ciudadanía a problemas internos a un universo cerrado, el del estado nacional. Impuesto el

³ Puede encontrarse en T.H. Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, edic. cit..

⁴ Lo hemos hecho en "Ciudadanía e inmigración", en H. Capel (ed.), *Actas del III Coloquio internacional de Geo Crítica sobre "Migración y cambio social"*. Barcelona, Depto. Geografía Humana, 2001. Este texto se ha publicado posteriormente en *Estudios políticos* 19 (2002): 9-33 (Revista del Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia).

escenario, el debate en el mismo acaba siendo, con cuantos matices e imaginación se aporten, una confrontación entre dos concepciones: una que llama a intensificar el elemento de participación, y que suele tener más atractivo para políticos y pensadores progresistas, y otra que se limita a reivindicar más y más amplios derechos, de la que suele apropiarse el discurso liberal. Pero el tercer elemento de la idea marshalliana, la *pertenencia*, acaba siendo sacrificado, olvidado o simplemente menospreciado. Como los protagonistas del debate siempre han estado dentro, su problema ha sido siempre el de la calidad de la ciudadanía dentro del estado, dentro de cada estado; el problema de la pertenencia, del derecho a la ciudadanía, del derecho a elegir una comunidad política donde vivir, quedaba muy marginalizado, y apenas salía a la superficie en momentos excepcionales y ante condicionantes exteriores.

Bien mirado, la pretensión de diseñar al buen ciudadano, de describir el ideal de ciudadanía casi como modo de vida buena y beata, exige precisamente hacer abstracción de los problemas hoy candentes, como la emigración, la multiculturalidad, los nacionalismos, etc., y encerrarse imaginariamente en el mundo acabado y cerrado del estado, con fronteras bien definidas, con la mirada puesta en los problemas internos, es decir, en la estructuración del orden político. Pero hoy, cuando el estado nacional sufre esas y otras muchas presiones exteriores, cuando se trata de prestar atención a las inestables y confusas fronteras que acotan el adentro y el afuera de la ciudadanía, pierde actualidad el debate derechos *versus* participación, que configura la lucha política en el seno del estado nacional, y gana inevitable presencia la pertenencia, es decir, la inclusión *versus* la exclusión, que acabará por configurar el nuevo orden político del mundo. Dicho de forma más rotunda: hoy la cuestión filosófica y políticamente relevante no es solucionar el viejo problema de la ciudadanía del estado moderno, que asumía espontánea y acríticamente la legitimidad de su universo de reflexión y acción cerrado; hoy la cuestión urgente es recuperar el tema de los límites de los estados, de la

legitimidad de la apropiación particular-nacional de los recursos, en definitiva, de la arbitrariedad de las fronteras.

Podría decirse: los dos problemas están relacionados y pueden jugarse en la misma batalla. Tal vez, pero no estoy seguro de que se ganen o pierdan al mismo tiempo. En todo caso creo que, al menos hoy, dada la confusión existente, el problema importante es el de la pertenencia, y la separación de los escenarios no sólo facilita el análisis sino que implica clarificación ideológica y demarcación de los compromisos políticos. Sólo con una nueva topografía podemos liberarnos del contagio y la presión de una línea de reflexión que, pensada desde dentro del estado nacional, continúa contaminando el discurso actual sobre la ciudadanía, incluso a quienes subjetivamente adoptan dentro del mismo una opción universalista.

La influencia de la teoría de Marshall causa estragos al imponer un escenario de análisis que, cual tela de araña, atrapa al discurso⁵. Ha conseguido, por ejemplo, que la descripción histórica de la ciudadanía se haga en claves de participación/no participación, de súbditos/ciudadanos, es decir, en el enfoque de la lucha por los derechos civiles, políticos, sociales o laborales, de tercera o de séptima generación. Una historia sin duda apasionante; una historia a cuya reconstrucción no podemos renunciar, dejando que nos la escriban otros. Pero una historia que ha ocultado otra, otra historia de la ciudadanía, en claves de inclusión/exclusión. Si aquella iluminaba la justicia y moralidad en el seno de un estado nacional soberano, dentro de sus fronteras, ésta pretende iluminar la injusticia y la inmoralidad en la constitución de la soberanía, en la fijación de esas fronteras.

Un ejemplo de la potente influencia de la perspectiva marshalliana y de la reconstrucción histórica que impone nos lo ofrece la tópica aceptación, entre

⁵ Creo que un buen ejemplo nos lo ofrecen varios de los trabajos recogidos en Fernando Quesada (ed.), *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*. Madrid, UNED Ediciones, 2002 al libro de Quesada y a mi recensión del mismo. Así lo hemos argumentado en nuestro comentario del libro, que con el título "Reflexionando sobre la ciudadanía" saldrá próximamente en la Revista Internacional de Filosofía Política.

los estudiosos de la ciudadanía, de una línea de demarcación entre la ciudadanía en el mundo griego y en el romano. La idea es ampliamente compartida en nuestro ámbito universitario⁶. Con insistencia se insiste en distinguir entre los modelos de ciudadanía griega y romana, aquella refiriendo a un modo de vida comunitario y ésta a un vínculo jurídico, abstracto y racional, entre el individuo y la comunidad civil. La ciudadanía romana es tratada como el acceso de los individuos a una condición jurídica igualitaria y universalista, quitando significado a los lazos comunales que operaban en el modelo griego, sustituidos por una simple relación contractual. O sea, vienen a distinguir entre una ciudadanía cuasi identificada con la participación y fuertemente determinada por factores éticos y/o étnicos (culturales, sociales, históricos, biológicos, etc.) y otra que pasa a constituirse como relación jurídica e identificarse con los derechos que pone en juego el contrato.

¿Es correcta esta interpretación? De entrada parece que la distinción entre dos modelos de ciudadanía, uno ateniense (más que griego) y otro romano-imperial⁷, no es ni verdadero ni falso, y puede ser hermenéuticamente fecundo. Destacar la importancia que en el modelo romano tenía el derecho, parece innegable y suficiente para oponerlo al ateniense, más comunitario que asociativo. Afirmar que en el estado moderno el derecho juega también un papel determinante de la identidad civil, que sustituye a las identidades prepolíticas, seguramente es razonable. Parece cierto que la ciudadanía moderna descrita en el discurso liberal es una ciudadanía definida más por los derechos que por una pertenencia étnica o territorial, y que el vínculo político jurídico desplaza y silencia al histórico cultural, hecho que ha llevado a que algunos romanistas hablen de un retorno al *ius civis* romano⁸. Hay que

⁶ Ver J. M. Rosales, *Política cívica. La experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal*. Madrid, CEPC, 1998, 163 ss; A. Monsalve, "Ciudadanía multicultural", en ACTAS del 3CSIEU; Javier Peña, "La formación histórica de la idea de ciudadanía", en Fernando Quesada (ed.), *Op. Cit.*, 3976.

⁷ Se instaura con la *Constitutio Antoniniana*, del 212 d. C.

⁸ Cf. G. Crifò, *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*. Bari, Laterza, 2000.

reconocer que si Cicerón define la sociedad política *-res publica-* como asociación de hombres unidos por un ordenamiento jurídico⁹, los modernos parecen seguir con la idea del estado como libre y voluntaria asociación. Hobbes define la *civitas* o *república* como “una persona cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros”¹⁰, destacando así el carácter voluntario y contractual de la institución. Locke, en la misma dirección, dice que “aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen una establecida ley común y una judicatura a la que apelar, con autoridad para decidir entre las controversias y castigar a los ofensores, forman entre sí una sociedad civil”¹¹. Y Rousseau, con mayor fuerza comunitaria, tras señalar que por el pacto social cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, dirá que “este acto de asociación produce inmediatamente, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su voluntad y su vida. Esta persona pública que así se constituye con la unión de todas las demás tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad*, y ahora el de *República* o *cuerpo político*”¹².

Pero sigo sospechando que todas estas semejanzas no permiten un acercamiento entre los dos modelos; sospecho que la identidad entre los “individuos” del Imperio romano era muy diferente a la proporcionada por la patria moderna; sospecho que allí no existían los “sujetos de derecho” ni los “patriotas” del Estado moderno.

Ahora bien, estas sospechas o discrepancias son irrelevantes para nuestro objetivo actual; afectan solo a la verdad o consistencia de las interpretaciones

⁹ Cicerón, *Sobre la República*, I, 25,39.

¹⁰ Th. Hobbes, *Leviatán*, II, xvii.

¹¹ J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, VII, § 87.

¹² J-J- Rousseau, *Del contrato social*, I, vi.

históricas. Si traigo a colación este debate es para mostrar que el planteamiento, el mismo escenario, al forzar una comparación entre los interiores de los dos modelos, presuntamente clausurados por un vínculo jurídico, contribuye a ocultar el problema de la institución o del origen. Si pusiéramos la mirada en el momento cero de ambos, destacarían en cambio las diferencias: el orden imperial romano no es pensado fruto de un contrato; y, por tanto, la pertenencia, el derecho a quedar fuera o dentro, a salir o entrar, tiene en cada caso un trato muy diferente.

Estas reflexiones sólo pretenden ilustrar que la carencia principal del debate sobre la ciudadanía es el olvido de la pertenencia; insistir en que la misma se decide en el estado moderno mediante un vínculo jurídico en lugar de determinaciones prepolíticas, no dice nada sobre el verdadero problema, y contribuye a ocultar la existencia o no de exclusiones en el origen y la legitimidad de las mismas. El cambio de la determinación del estatus de ciudadano será sin duda relevante para la evolución del estatuto de ciudadanía; pero silencia y enmascara el problema del derecho a la ciudadanía. Cuando Jean Bodin, uno de los primeros teóricos del Estado moderno, afirma con naturalidad que el ciudadano es "el súbdito franco dependiente de la soberanía de otro" y considera un gran error "definir al ciudadano como quien tiene acceso a las magistraturas y voz y voto en las asambleas del pueblo"¹³, está advirtiéndonos que lo importante es estar dentro, aunque sea como ciudadano súbdito. Para el jurisconsulto francés, el ciudadano es "el súbdito libre que depende de la soberanía de otro", y considera que "error sumo es aceptar que sólo es ciudadano el que tiene acceso a las magistraturas y voz deliberante en las asambleas del pueblo"¹⁴, de acuerdo con la definición aristotélica.

¹³ J. Bodin, *Los seis libros de la República*, I, 6: "Le franc sujet tenant de la souveraineté d'autrui". Cito por la traducción de P. Bravo Gala en Tecno, Madrid, 1985.

¹⁴ *Ibid.*, I, 6, 123.

La historia del estatuto de la ciudadanía, que es la historia del estado liberal democrático, es sin duda una historia a no olvidar; pero también la otra, la de las exclusiones que implica el estado como espacio de identidad clausurado, debe mantenerse presente. Elegimos, pues, como escenario la pertenencia, y no los contenidos o calidad de la ciudadanía. Y puesto que el contrato es el origen del estatus de ciudadano y del estatuto de ciudadanía, nos interesa investigar si también puede decidir sobre el derecho a la ciudadanía, si éste es previo como los derechos naturales, si es un trascendental del contrato; en fin, nos interesa especialmente la relación entre el contrato y la pertenencia a una comunidad política, siempre en los límites del discurso liberal.

3. La doble naturaleza de la ciudadanía.

Creo que hay un acuerdo general en atribuir a los seres humanos el derecho a la ciudadanía, en el sentido de derecho a *una* patria. Por eso los estados democráticos y humanitarios, para expulsar a un ilegal, han de encontrar previamente otro estado que los acoja. En cambio, no existe ese acuerdo si el derecho de la ciudadanía se entiende como derecho de cada uno a elegir su patria, la comunidad política en la que quiere realizar su vida. Se considera la ciudadanía un bien, por tanto objeto de apropiación, y en buena lógica se reconoce a todo el mundo el derecho abstracto y no vinculante a poseerlo, como la vivienda o el automóvil, aunque cada uno el suyo y si lo compra en el mercado. Y como ese mercado lo controlan los estados, en rigor se niega al hombre el derecho a la ciudadanía, aunque para mitigar el olor a inmoralidad se dejan abiertas las puertas con derecho reservado de admisión. Se niega, por tanto, la ciudadanía como un derecho del hombre y, en cambio, se aprueba la misma como un bien particular, nacional, que el estado gestiona como mercancía y, a veces, concede como beneficencia. A fin de cuentas se piensa la ciudadanía como un bien y una propiedad, no como un derecho universal del hombre.

No es fácil argumentar la ciudadanía como derecho universal, pues la filosofía hoy no puede caer en el anacronismo de reivindicarla con referencia a

una esencia común a los seres humanos. En todo caso, no está claro que en el discurso liberal se atribuya a los hombres el derecho universal a la ciudadanía. En las sucesivas declaraciones de derecho pueden encontrarse algunas referencias ambiguas e implicaciones mediatas a favor, pero en ningún caso aparece de forma explícita y contundente; tampoco conocemos ninguna constitución política positiva en la que se afirme tal derecho. La moral común, por su parte, no lo prescribe con precisión, por lo que en modo alguno puede hablarse de un acuerdo generalizado o compartido a favor del reconocimiento de la ciudadanía universal. Dada esta situación se comprende que el debate se transforme en una prolongada confrontación entre quienes persisten en afirmar la evidencia racional del derecho de ciudadanía universal y quienes insisten en tratar el problema como asunto de benevolencia que, como se sabe, es siempre limitada. El profesor Francisco Laporta nos describe con énfasis este escenario, tratando de los problemas ético-políticos planteados al mundo occidental por la emigración, que nos exigen respuestas urgentes: “Para empezar hay dos respuestas que pocos parecen animados a dar: la primera es la de abrir de par en par las fronteras de nuestros países para que inmigre todo aquel que lo desee sin obstáculo ni limitación alguna; la segunda es atrancar esas puertas por dentro para que no entre nadie, cualquiera que sea su situación”¹⁵. La tercera vía que postula Laporta, tal vez necesaria en política pero que siempre ha de ser sospechosa para la filosofía, será compleja, matizada y siempre revisable, procurando la armonía universal, que siempre es más fácil de conseguir por la sumisión de los débiles. Yo creo que la expresaba bien, hace unas semanas, un dirigente político catalán cuando, interpelado sobre el tema, contestaba con cara de mala conciencia: “Si llaman a mi puerta (los emigrantes) la abro; pero haré lo posible para que no llamen”. Que, traducido a nuestro juego de lenguaje, viene a ser: no les considero con derecho, pero sí objetos de mi benevolencia y bonhomía. Deseamos que esta

¹⁵ F. J. Laporta, “Inmigración y respeto”, en *Claves de la Razón Práctica*, 114 (Julio/Agosto 2001): 64-68, 64.

respuesta sea una exigencia de la ética de responsabilidad, necesaria en política; por suerte en filosofía aún podemos fingir que en nuestro universo moral rige la convicción, o sea, que aún podemos plantearnos el problema en términos de derecho, donde no caben matices ni escalas.

Hay muchos autores, de talante progresista, que no dudan en afirmar la universalidad de la ciudadanía y que con más o menos éxito intentan argumentarla. Nuestro compañero J. M. Rosales -¿para qué ir más lejos si aquí están los mejores?- ha defendido lo que me atrevo a llamar una *teoría de la doble naturaleza de la ciudadanía*. Parte de una tesis muy extendida conforme a la cual la relación jurídica que instaura el orden político –romano y moderno- aporta una nueva identidad, que se sobrepone a las diferencias étnicas, históricas, culturales, entre los pueblos del imperio o del estado; la relación jurídica constituía la *identidad civil*, una nueva condición del hombre, “un tipo de identidad que se sumaba a cualquier otra identidad ostentada por los individuos”¹⁶. Esa nueva identidad es de naturaleza nueva (jurídica y no ética o étnica) e independiente (derivada del pacto, que presupone la libertad, y no de las relaciones de adscripción o pertenencia). Y teniendo en cuenta la naturaleza escindida del individuo moderno, afectado por esa doble pertenencia étnico-cultural y político-jurídica, miembro de una nación y ciudadano de un estado –representación que pertenece al imaginario liberal- Rosales podrá situar la ciudadanía como resultado de un contrato: “Al estar basada en un acceso contractual, la ciudadanía exigía de cada individuo la libre adopción de los principios de la condición civil”¹⁷. Si la pertenencia étnica respondía a determinaciones naturales, la pertenencia político jurídica aparece como resultado de una decisión voluntaria entre individuos libres, como fruto de un contrato. Queda así establecida la naturaleza contractual de la ciudadanía.

¹⁶ J. M. Rosales, *Op. Cit.*, 164.

¹⁷ *Ibid.*, 164.

Pero, además de esa naturaleza contractual, Rosales afirma también de la ciudadanía su naturaleza “universalista”. Lamentablemente, la universalidad suele atribuirse a la ciudadanía de forma muy normativa, casi como exigencia del imperativo moral kantiano. Parece que un derecho no universal es mero privilegio; repugna a nuestra tradición cultural la defensa de derechos particulares, de grupos, etc. Esto es cierto, y es una buena razón a favor de una ciudadanía universal. Lo que ocurre es que, en nuestros días, es esta idea de que la universalidad sea intrínseca a los derechos, tan propia del discurso liberal, la que está abierta y radicalmente cuestionada, al menos respecto a “algunos” derechos. La conciencia de nuestro tiempo es menos sensible a la inmoralidad intrínseca del particularismo. Sin pudor se reivindica la diferencia y la asimetría, los derechos nacionales, comunitarios y contextuales, y el óptimo paretiano configuran un mundo de derechos de minorías, donde cada grupo tenga su específico repertorio de derechos. Sea con indiferencia, sea con complicidad, con frecuencia presenciamos un discurso que bajo la legítima defensa de justas discriminaciones positivas oculta una metodología peligrosa al habituar a la conciencia y al pensamiento a aceptar como natural la particularidad, el trato distinguido.

Y de la doble naturaleza de la ciudadanía Rosales –para acabar de esbozar su tesis- extrae la contingencia del estatuto de ciudadanía, que ha de permanecer siempre inacabado, abierto, a negociar. Nos dice: “en razón de su naturaleza contractual y universalista, el estatuto de ciudadanía no era nunca una condición definitiva, sino que, al contrario, se encontraba sujeto a los cambios de extensión e intensidad que eventualmente se pudieran producir en su configuración jurídica”¹⁸. No sabría decir ahora si ese carácter abierto, esencialmente inacabado, del estatuto de ciudadanía puede derivarse de la doble naturaleza, contractualista y universalista, de la misma, o bien si habría que hablar de la triple naturaleza de la ciudadanía. Pero sí creo que la intuición

¹⁸ *Ibid.*, 164.

de que el estatuto de ciudadanía ha de estar abierto en extensión e intensidad, ajustado a los ritmos históricos, apunta una tesis clave de este debate, sobre la que habremos de volver.

Esta teoría de la doble o triple naturaleza de la ciudadanía moderna merece un comentario detenido, que nos ayudará a precisar nuestra posición. Comencemos por la dimensión contractual. En su afirmación general me parece irrefutable. En el liberalismo el vínculo jurídico o identidad civil sustituye y desplaza a las adscripciones naturales o históricas, étnicas o culturales; pero, además, y a diferencia del modelo romano de ciudadanía, en el modelo liberal la relevancia del vínculo jurídico proviene del carácter contractual del mismo, de tener su origen en decisiones libres de los individuos; es decir, la condición de ciudadano suponía la libertad del individuo en tanto que la naturaleza contractual de la ciudadanía implica que el acceso a la misma sea una decisión voluntaria concretada en un contrato. Ahora bien, aprecio algunas imprecisiones o ambigüedades en la argumentación de la naturaleza contractual de la ciudadanía: no se precisa si del contrato, además de derivarse el *estatus* de ciudadano y el *estatuto* de la ciudadanía, se deriva el *derecho* a la ciudadanía; en la argumentación se silencian los límites del universo contratante, si está o no legitimada la exclusión; al acentuar el carácter de la ciudadanía como derivada o constituida en el contrato social, se oculta el problema del derecho a la pertenencia, a estar presente en el pacto, etc.. Creo que estas confusiones dejan ver la contaminación de la teoría marshalliana, que confunde entre: a) el *derecho a la ciudadanía*, es decir, a elegir la pertenencia a una comunidad política; b) el *estatus o condición de ciudadano*, que no prejuzga las condiciones del mismo, y que se identifica con el hecho fáctico de la pertenencia a una comunidad política, situación a la que se llega mediante el pacto social; y c) *el estatuto o contenido de la ciudadanía*, es decir, los derechos, deberes y privilegios de los ciudadanos, en los límites del pacto y que recogen las conquistas civiles, políticas y sociales en el seno del mismo.

Esta distinción permite pensar el derecho a la ciudadanía como derecho (prepolítico) del hombre y, al mismo tiempo, mantener la tesis de la naturaleza

contractualista de la ciudadanía, pero ahora bien delimitada. Esta naturaleza contractual, en primer lugar, es clara respecto al estatus de ciudadano y al estatuto de la ciudadanía, porque ambos remiten al contrato social, ambos se derivan del mismo: la titularidad se otorga en el contrato, es decir, solo los contratantes devienen ciudadanos, y el contenido del contrato –derechos, deberes, privilegios, relaciones- pasa a ser el contenido de la ciudadanía. Pero es igualmente clara, en segundo lugar, respecto al derecho a la ciudadanía, aunque pueda parecer paradójico por ser pre-político, previo al contrato. Efectivamente, el derecho a la ciudadanía en el universo liberal, que aparece como derecho a elegir una comunidad política sin sujeción a determinaciones o límites, en el fondo es un derecho a firmar el contrato social, mecanismo de elección del orden político que éste instaura y la comunidad política en la que ser ciudadano. Parece obvio, por tanto, que en el universo liberal el contrato es la puerta y la vía de la ciudadanía; y que el derecho universal a la ciudadanía deriva del presupuesto de ese contrato como infinitamente abierto a todos y a lo largo del tiempo.

Considero más insuficiente la argumentación de la segunda naturaleza, la que postula la universalidad de la ciudadanía; y creo que este es el frente caliente del debate. Desde luego no basta postularla y, como hemos dicho, hoy no forma parte de la “razón pública”; en el espacio liberal no hay acuerdo sobre el derecho universal a la ciudadanía. Por tanto, mientras no se encuentren mejores argumentos, la apuesta ideológica por una ciudadanía universal seguirá ofreciendo flancos débiles. Aunque, por otro lado, negar ese derecho desde el universo liberal tampoco es fácil sin caer en inconsistencias. De ahí que nuestra estrategia no aspire a argumentar la pertenencia intrínseca al discurso liberal del derecho universal a la ciudadanía, sino a mostrar que, aunque no fuera así, aunque no estuviera incluido en el inventario liberal de derechos del hombre, no puede negarse sin contradicción con su teoría contractualista y su legitimación de la apropiación privada.

Acabaremos este apartado con un par de reflexiones sobre la idea del carácter abierto del estatuto de ciudadanía. En el contexto en que se formula

parece referirse fundamentalmente al *estatuto* y, mediatamente, al *estatus*, en tanto que el carácter abierto posibilita e implica cambios en el universo de asociados; pero no veo que así planteado afecte al *derecho* a la ciudadanía. Y sería difícil sostener, por un lado, ese derecho universal y, por otro, un estatuto abierto a negociaciones según contingencias históricas. Es éticamente impensable la escena de individuos con derecho a la ciudadanía haciendo colas esperando los papeles de la benevolencia o la negociación.

Creo, no obstante, que es una bella idea la de una ciudadanía intrínsecamente abierta, en su contenido y en su universo, como estatuto y también como derecho (aunque parezca una hipótesis demencial) ajustándose a los cambios estructurales del mundo. Y ello exige, de inmediato, fijar bien su sentido, evitar confusiones y ambigüedades. Por ejemplo, no se trata sólo de una exigencia hecha desde la sociología y la economía. Es obvio que, a lo largo del tiempo, el estatuto de ciudadanía ha ido cambiando al ritmo de los cambios en el orden político, que la ciudadanía en cada momento expresa y condensa las relaciones y el destino del orden político. Y es igualmente palmario que el acceso a la ciudadanía ha estado y está fuertemente determinado por la evolución del mercado, y en especial del mercado de trabajo. Pero esa apertura dependiente de las condiciones históricas carece de interés desde el punto de vista normativo en el que nos situamos. Estamos hablando de derechos, no de mercancías; y lo que afirmamos, aunque suene a paradoja, es que los derechos y la justicia, que al fin son prescripciones de la razón, también se ajustan a los tiempos. Queremos decir que el derecho a la ciudadanía universal, al igual que el estatuto de ciudadanía, está afectado de determinaciones históricas, como enseguida mostraremos; es un derecho que en el discurso liberal aparece en el tiempo, en determinadas condiciones. Y, por tanto, para cumplir ese requisito de ajuste contextual, para que sea legítima la reformulación de la ciudadanía, hemos de otorgarle una naturaleza abierta.

4. *Ciudadanía y contrato social.*

4.1. *Textos y razones.*

En lugar de intentar argumentar en positivo la universalidad del derecho a la ciudadanía, preferimos plantearnos su relación con la teoría del contrato social; y nos contentaríamos con poder mostrar de forma convincente que la negación de tal derecho genera contradicciones, transgrede sus principios, aunque no pudiéramos inferirlo de los mismos. Pues si llegáramos a demostrar que el estado entra en contradicción consigo mismo, viola sus principios liberales, al negar los papeles a un emigrante, habríamos abierto un nuevo escenario de representación donde resaltara la alternativa: o la fuerza, o renegociar el contrato social.

El estado moderno se instaure eficazmente en la medida en que reenvía a lo privado, a la particularidad, los factores etnoculturales y religiosos, presentándose como espacio público universal, neutral en cuanto a determinaciones étnicas, culturales, religiosas, ideológicas, etc. Por tanto, todas aquellas cualidades que antes habían servido para fundar la pertenencia a una tribu, ciudad o nación, ahora son neutralizadas políticamente en la idea del estado. La pertenencia a la comunidad política, en consecuencia, deja de definirse por cualidades objetivas etnoculturales para fundarse en un vínculo político jurídico artificial y abstracto. En la representación legitimadora el discurso liberal piensa el establecimiento del estado moderno bajo la figura del contrato social, en un contexto imaginario de decisiones subjetivas, voluntarias y libres. El menosprecio de las determinaciones naturales e históricas, y el carácter de decisión libre y voluntaria son dos rasgos esenciales del discurso liberal; el estatus de contratante es universal, sin restricciones -¿cómo podrían imponerse si han de ser jurídicas y aún no existe el derecho? El escenario que hace pensable el contrato social está poblado de individuos con derecho natural al pacto; o, al menos, por individuos a quienes no se les puede sin arbitrariedad manifiesta impedir entrar en el pacto. El pacto se piensa como ilimitadamente abierto a todos y a lo largo del tiempo. Por tanto, parece

razonable pensar que al contrato social liberal le es intrínseca la ausencia de cualquier clausura, de cualquier exclusión.

Hay un argumento empírico a favor de esta tesis, derivada de la autoridad de los teóricos liberales del contrato social. Al describir el momento constituyente hacen abstracción de cualquier determinación (étnica, cultural, social) de los contratantes; suponen un escenario de hombres libres e iguales donde grupos contingentes de individuos, haciendo abstracción de sus determinaciones e identidades pre-políticas, deciden ligarse mediante un *pacto social*, que instauro al mismo tiempo el correspondiente espacio social, económico y cultural y un orden político comunes¹⁹.

Y también hay a favor de la tesis un argumento racional, fundado en la coherencia exigible al discurso. Para el liberalismo la única base de legitimación es la decisión libre del individuo; por eso, para legitimar el contrato, han de imaginarlo obra de decisiones individuales libres y concertadas. No puede excluir a nadie, pues no hay ningún principio o criterio legítimo de exclusión antes del contrato; no hay ningún referente trascendente y ningún principio trascendental al que someter la voluntad del individuo; no se acepta ninguna instancia objetiva exterior desde donde poner el límite a su immanencia. Sólo después del pacto, y como efecto suyo, aparece un adentro y un afuera; sólo después aparece la escisión ciudadano/extranjero. Por tanto, en el punto cero, en el momento constitucional, el contrato social pensado por el liberalismo está abierto a todos.

Como la figura del contrato no tiene pretensiones descriptivas sino legitimadoras, tampoco puede poner límites temporales, no puede excluir a los que no se incorporan en el origen, como si hubiera un momento histórico de la firma. En ese imaginario de legitimación en que consiste el pacto social,

¹⁹ En todos los textos claves el escenario del pacto describe a los hombres en general en situación de estado de naturaleza. Puede apreciarse en Hobbes (*Leviatán*, I, xiv y xv); Locke (*Segundo tratado sobre el gobierno civil*, §§ 77-122); o Rousseau (*Del contrato social*, I, vi)

pertenece a un estado quienes suscriben el pacto que lo constituye, es decir, quienes en cualquier momento deciden jugar con las reglas de juego que en el mismo se instauran. En la medida en que el pacto queda siempre imaginariamente abierto, pueden entrar cuantos opten por aceptar el juego político y salir cuantos prefieran buscar otro lugar del pacto. En rigor, desde el “individualismo” liberal, desde esa idea del hombre desencarnada, descontextualizada, desculturizada, desdivinizada, desencantada, parece imposible negar con coherencia la pertenencia, y por tanto la ciudadanía, a cuantos aspiren a ella. Sólo sería legítimo, con el argumento de la racionalización del proceso, algunas exigencias protocolarias orientadas al orden y estabilidad del mismo, es decir, a evitar disfunciones contrarias al sentido del pacto²⁰.

4.2. *La patria, instancia de exclusión.*

La paradoja del contrato liberal es que, si bien en el origen no puede ejercer la exclusión y, por ser instancia legitimadora y valorativa, y no descriptiva, ha de repetirse sin solución de continuidad a lo largo del tiempo, no es menos cierto que su resultado, la instauración de un estado, de una identidad político-jurídica, es una clausura que implica una exclusión, crea un adentro y un afuera, un nosotros y un ellos, lo mismo y lo otro. Es decir, la identidad jurídica, aunque viene a silenciar las diferencias prepolíticas, instaura a su vez la diferencia política. El vínculo político-jurídico, tan abstracto y universal a nivel interno del estado, es también una figura de la clausura y la exclusión, al sustituir la tribu o la nación por la *patria*.

²⁰ Podríamos añadir otro frente de argumentación, poniendo en relación el derecho a la ciudadanía con derechos tan sagrados para el liberalismo como la libertad y la igualdad. Restringir al individuo la elección de la comunidad política a la que pertenecer, en cuyo pacto inscribirse, en la que buscar la realización de sus planes de vida, parece limitar su libertad natural y violar su derecho a la igualdad natural. Es decir, antes del pacto, como hombres, los individuos del discurso liberal han de tener igual libertad para elegir, por encima de sus determinaciones etnoculturales y contra ellas, la comunidad política a la que pertenecer. Pero esta vía de reflexión nos alejaría de nuestros objetivos actuales.

Se sustituye una identidad por otra, una forma de exclusión por otra. Si en el fondo de las viejas identidades operaba el instinto de tribu, en la nueva opera el instinto de clase, que empuja a pensar el estado como un espacio económico natural, al modelo de una fábrica, donde los bienes producidos se repartieran entre los productores y de forma desigual entre ellos. La patria, por tanto, pasó a ser un referente de identificación y, por lo tanto, de exclusión; las formas de identidad-exclusión prepolíticas fuertes fueron sustituidas por otras más débiles, integradas ideológicamente en torno a la idea de *patria*. La patria, como referente político-jurídico, libre de determinaciones etnoculturales, es la metáfora de una gran empresa cuyos socios son los propietarios; bajo las representaciones simbólicas se oculta el verdadero vínculo de identidad: el interés económico. Un vínculo débil, azotado por los tiempos, que ha hecho que las patrias liberales sean identidades frágiles y ejerzan una exclusión de baja potencia.

Pero, insistimos, la idea de la patria encaja contradictoriamente en los presupuestos del contrato liberal; en cierto sentido el patriotismo es extraño al liberalismo. No nos parece sorprendente la idea de Rousseau expuesta en el *Emilio*, según la cual no puede haber ciudadanos donde ya no hay patria, que apuntaba directamente al corazón del estado moderno, bajo la añoranza de una patria comunitaria donde tuvieran su peso y su expresión las identidades culturales y religiosas. Sí parece sorprendente, en cambio, que el propio liberalismo mantenga la idea de patria y la tome como referente de la ciudadanía. Sorprendente porque el liberalismo, en su discurso sobre el estado moderno, ha roto simultáneamente con la idea clásica de ciudadanía y con la de pertenencia que la fundaba. No será sólo Marx quien afirme que “los proletarios no tienen patria”, sino los hombres del 89, con Condorcet a la cabeza, quienes se proclamen “ciudadanos del mundo”.

La idea clásica de ciudadanía refería a un título sustantivo, a una condición finalista del hombre; ser ciudadano era la manera de realizar y culminar la esencia humana, la manera de adquirir y ejercer las virtudes más eminentes del hombre; y a dicha condición, a dicho título, se accedía mediante la

determinación de la pertenencia, entendida en sentido étnico cultural, en sentido genuinamente ético (compartir carácter, costumbres, historia, lengua, tal vez raza, etc.) Pero el liberalismo ha roto con ese horizonte de significación; por tanto, si sustituye la comunidad etno-ética por la patria, es a costa de eliminar de ésta todo contenido ético y reducirla a referente político-jurídico con densidad económica de fondo. No podrá ir más allá de una patria que a medida que irrumpe en una historia contemporánea homogénea y banal y de economía globalizada acaba perdiendo su sentido²¹. Hoy “defender la madre patria”, como sin duda clamaría el republicanismo progresista de los siglos pasados, suena a viejo, obsoleto y residual.

El patriotismo, a pesar de su presencia y su juego, no es intrínseco al discurso liberal; su presencia, salvo momentos coyunturales, ha sido débil. Pero la patria ha sido el referente liberal de la exclusión y la gestión de la ciudadanía, ejercida en nombre del interés sacralizado de la patria.. Las exigencias del capitalismo han ido marcando los vaivenes del discurso: ora favoreciendo la entrada de fuerza de trabajo ora restringiéndola. A veces el derecho de pertenencia se concedía con tanta facilidad que parecía mero protocolo de formalización de un derecho universal; otras, en cambio, se acentuaba el carácter del derecho como concesión estatal restrictiva y selectiva. Durante siglos los cambios de nacionalidad, los flujos migratorios, se han dado fluidamente, *cuasi* como si se tuviera derecho a elegir estado. Al menos ha sido así mientras la clase burguesa necesitaba mano de obra de otros lugares y países; las necesidades del capitalismo ayudaban una vez más a la coherencia con el discurso universalista. El lastre residual de las antiguas formas de identificación y exclusión, que persistía, era soportable y la

²¹ Basta recordar el devenir de tres símbolos de la soberanía: el ejército ya es profesional, una empresa de servicio entre otras; además, con tendencia a disolverse en estructuras internacionales, como las empresas con futuro. La moneda, se disolvió en una unión globalizadora. Y la bandera, pierde fuerza entre la comunitaria y las de las comunidades.

discriminación que ejercía afectaba más a la igualdad interior que al acceso a la pertenencia

En el capitalismo contemporáneo, *postburgués*, las condiciones han cambiado, especialmente en dos aspectos. Primero: el exceso de población (juego de la demografía y la tecnología a escala nacional; de la globalización económica y la aldea cultural global, junto a la universalización de los medios de transporte y comunicación, a escala mundial); la mano de obra ya no es necesaria (para ser más correctos, su necesidad no es ya indiscriminada, necesita regularse como cualquier mercancía del mercado: comprarse y venderse en cantidad, cualidad y tiempos precisos y variables). Segundo: la generalización de los derechos, incluidos los sociales. Las conquistas sociales encarecen de manera alarmante el mantenimiento del “ejército de reserva” y hacen insoportable una “legión extranjera” (el permiso de residencia implica un costo excesivo). Tener parias en el territorio era barato e incluso rentable económicamente; tener ciudadanos, aunque sean súbditos, hoy tiene un costo que el capital considera excesivo.

4.3. *Contrato mercantil y contrato social.*

Retomemos la cuestión principal. El discurso liberal, por un lado, ni en sus textos ni en su práctica histórica, afirma el derecho universal a la ciudadanía en sentido estricto; por otro, el escenario y la formulación de la idea del contrato inducen a pensar la necesidad racional de presuponer ese derecho, sin el cual el pacto pierde coherencia y fuerza de legitimación; y, en tercer lugar, la práctica del estado moderno y el juego simbólico de la patria responden a la idea de que el derecho de ciudadanía es un privilegio concedido por el estado o, si se prefiere, por el grupo de asociados.

Este último elemento tiene una poderosa fuerza persuasiva, y amenaza con decidir la cuestión sin permitir plantearla. En gran medida dicha persuasión procede del desplazamiento de la genuina idea del contrato social por una representación mercantil del mismo. Si la patria es una propiedad común, como

cualquier otra, parece razonable aplicar los mismos usos y criterios que en el mercado; si el estado es un gran club privado, parece razonable ejercer la reserva del derecho de admisión.

En “El coste de los derechos cívicos y la inversión de la inmigración”²², J. M. Rosales trae a colación la pregunta “¿Quiénes son los dueños legítimos del estado?” de Andrew Oldenquist; y parece tentado a responder con él: los ciudadanos. En un escenario interior, esa respuesta significa una opción por la democracia frente al estado, la burocracia, los grupos de presión, etc.; pero en el escenario de la emigración, la respuesta traduce el rechazo y la exclusión de los otros. Bien mirado, la idea de que los ciudadanos son legítimos dueños del estado responde a una concepción de éste como club privado, cuyos socios son propietario de la infraestructura, de los bienes muebles e inmuebles, de la imagen, del ambiente de sus salones, e incluso del buen gusto de los gestos, maneras y ademanes de los asociados; y, por supuesto, con derecho a decidir sobre admisiones y vetos. Y se comprende que, en ese escenario, desde la ocasional dirección a la perentoria conserjería tengan el derecho y el deber de vigilancia de entradas y salidas y control de permisos, licencias e invitaciones. Pero la imagen del estado como club social, bien avalada por la práctica de los estados liberales, no encaja bien en el discurso filosófico liberal. De hecho, esa imagen trata de ocultarse, se siente como inmoral o frívola, se disfraza tras sentimientos patrióticos más nobles, etc.; y ese rechazo moral y estético induce a sospechar que no se ajusta bien al ideario liberal.

Junto al rechazo ideológico hemos de poner la inconsistencia de la misma idea del estado-club, que se corresponde con una interpretación del pacto social como contrato mercantil. Los asociados de un club son propietarios del mismo y, por tanto, detentan el derecho de adquisición y veto sobre nuevos socios, sólo porque es reconocida por los otros su posesión efectiva privada del

²² J. M. Rosales, “El coste de los derechos cívicos y la inversión de la inmigración”, en N. Fernández Sola y M. Calvo García (coord.), *Inmigración y derechos*. Zaragoza, Mira Editores, 61-82.

club; y tal reconocimiento se expresa en la ley –no la del club, sino la del estado, aceptada por los otros- de otra asociación a la que el club y sus miembros pertenecen y en la que, junto a los miembros del estado que no lo eran del club, han firmado el contrato social que regula la propiedad y otras relaciones entre ellos. O sea, la legitimidad de las reglas de un contrato cerrado requieren de su adecuación a una ley, que pertenece a una institución –unos contratantes- en la que sus partes se incluyen. Los clubes privados pueden ser cerrados, pero siempre sometidos a una ley –de otra asociación- que legitima y pone los límites de su clausura/exclusión; el contrato que los autodetermina es mercantil, y todo contrato mercantil refiere a un estado, todo derecho privado refiere a un derecho público, como decía Kant.

Ahora bien, el contrato que funda el estado soberano, por no ser legitimable por referencia a una instancia exterior determinante del mismo, no puede ser mercantil y su legitimidad debe responder a otras exigencias. Sólo podríamos considerar el estado como un gran club estatal privado, propietario de su suelo, subsuelo, aire, costas, industria, riquezas, paz, cultura, clima, etc., acotado dentro de sus fronteras, si los otros clubes estatales lo reconocen como tal, reconocen sus fronteras, su soberanía. Pero, como ponen de relieve los teóricos del estado moderno en sus orígenes, la legitimación de la posesión, expresada en el reconocimiento por los otros, requería el recurso a la firma imaginaria de un contrato que fijaba el derecho internacional. Mientras no fue así, o en la medida en que aún hoy no es del todo así, los estados se imaginaban en guerra de todos contra todos, o al menos de unos contra otros, como en el estado de naturaleza.

A la hora de pensar el derecho internacional un liberal tiene la siguiente alternativa. O bien se imagina un universo abierto de individuos libres e iguales que negocian el pacto, es decir, un escenario original que incluye a todos los individuos con derecho a pactar, con derecho a elegir estado, con derecho a la ciudadanía; o bien defiende que un grupo particular de individuos, previamente unificados por alguna determinación de la identidad, pactan entre sí y frente a los otros y se erigen en poseedores efectivos de una parte del mundo. Y

aunque tal vez esta imagen se aproxime más a la histórica, carece de fuerza legitimadora por fundar el pacto en un acto de fuerza que, para un buen liberal, no genera derecho. Por tanto, la respuesta: “los propietarios del estado son sus ciudadanos” no es consistente. La legitimación de la propiedad reside siempre en el reconocimiento por los otros; lo que implica que, en el origen, en el momento contractual, todos son actores, no hay posibilidad alguna de exclusión legítima.

5. *Ciudadanía y propiedad.*

En el ideario liberal la patria no es sólo el espacio de identidad del contrato mercantil; al mismo tiempo es el referente de la propiedad. Referente en tanto que ámbito de legitimación, de reconocimiento de la apropiación, donde se ejerce y protege la propiedad privada efectiva; y referente en tanto que objeto de una forma paradigmática de la propiedad colectiva, constituido por un espacio de vida, cultura, paz, libertad, bienestar, derechos, proyectos y esperanzas poseídos en común. La ciudadanía, como estatus y como estatuto, forma parte de esos bienes de propiedad colectiva. Y en tanto que el derecho a la ciudadanía significa poder ingresar en el inventario de socios copropietarios, se comprende las resistencias a su reconocimiento. Nada más concordante con el sentido común liberal que otorgar a los socios de un club o empresa el privilegio de admitir o rechazar nuevos socios y fijar las condiciones de entrada. De ahí que G. Sartori pueda afirmar sin vergüenza que la ciudadanía, más que una negociación en beneficio mutuo, es una obra de beneficencia, una “acogida” paternalista, por lo cual el patrón ha de tener la última palabra: “mantengo que el criterio que gobierna la difícil navegación que estoy narrando es esencialmente el de la *reciprocidad*, y una reciprocidad en la que el

beneficiario (el que entra) *corresponde* al benefactor (el que acoge) reconociéndose como beneficiado, *reconociéndose en deuda*²³.

La idea de Sartori está ampliamente arraigada en nuestras sociedades liberales, aunque se la matice y enmascare cuando se manifiesta públicamente (lo que es síntoma de desajuste con la propia moral liberal). Nada más habitual en el propio pensamiento liberal que pensar el estado, la patria, como un club privado legítimamente poseído. En estas representaciones queda negado el derecho a la ciudadanía, equivalente político del derecho a elegir club. La cuestión que hemos de plantear es si esta idea es coherente con los principios del liberalismo.

5.1. *Teoría liberal de la propiedad.*

Para tratar el problema con cierto rigor debemos analizar la teoría liberal de la propiedad o, para ser más precisos, de la apropiación justa. Y para ello el referente canónico es Locke, pues no hay ningún otro autor que haya teorizado con más claridad y profundidad la apropiación justa; hasta los más agresivos neoliberales (Richard Nozick, David Friedman o Murray Rothbard, entre otros²⁴) asumen el enfoque y los límites fijados por Locke.

El gran reto que asume Locke es el de fundamentar la propiedad –es decir, mostrar su justicia- sin considerarla un derecho natural. No puede considerarla natural por dos tipos de argumentaciones. Unas teológicas, por respeto al texto bíblico²⁵, donde se dice que Dios ha dado la tierra en común a los hombres; no les ordenó ni les prohibió repartírsela, pero se afirma de forma rotunda que, en el origen, todos tenían derecho a ella. Otras racionales, pues la razón exige

²³ G. Sartori, *La sociedad multiétnica*. Madrid, Taurus, 2001, 54

²⁴ Ver D. Friedman, *Capitalismo y libertad*. Chicago U.P., 1962; *Free to Choose*. Harmondsworth, Penguin Books, 1973; y M. Rothbard, *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*. Nueva York, Collier, 1978

²⁵ David, *Salmos*, CXV, 16.

pensar un origen de todas las cosas, por tanto, un momento sin propiedad, un tiempo de ausencia, de inexistencia, y una aparición justificada de la misma.

El problema filosófico-político derivado de este origen, teológica o genealógicamente fundamentado, consiste en "mostrar cómo los hombres pueden llegar a tener una propiedad particular de lo que Dios dio a la humanidad en común y sin que sea necesario pacto expreso entre ellos". Pues dicho pacto no es verificable en el tiempo y, en todo caso, sería inválido para la humanidad en su devenir. De los dos argumentos que usa Locke, el más relevante para nosotros es el que se sustenta en el principio del *derecho del autor a su obra*²⁶.

El derecho del autor a su obra remite, en definitiva, a la idea del hombre como ser propietario: propietario de sí mismo, de su cuerpo y de su alma, y de cuanto haga, cree u obtenga con ellos. Se trata de la figura del hombre que C.B. Macpherson ha llamado "individualismo posesivo"²⁷, y que Locke describe como un ser propietario al menos de su persona: "Aunque la tierra y las criaturas inferiores sean comunes a todos los hombres, cada uno tiene propiedad sobre su persona"; o "Todos los hombres tienen la propiedad de su persona. Nadie, fuera de él, tiene derecho alguno sobre ella". De esta propiedad sobre sí mismo deriva su condición de propietario de sus acciones y, en consecuencia, de los productos de sus acciones: "El esfuerzo de su cuerpo y el trabajo de sus manos, podemos decirlo, son su propiedad, y cualquier cosa que él saque del estado en que la dejó la Naturaleza, ya mezclada con su esfuerzo, tiene algo de él y por ello se convierte en su propiedad". Locke insiste incansable en la idea, que sabe persuasiva, del hombre propietario de su labor

²⁶ El otro argumento, derivado de la máxima racional según la cual *la necesidad genera derecho*, no es definitivo, pues fundamenta la apropiación (hecho físico) no la propiedad (hecho jurídico).

²⁷ C.B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona, Fontanella, 1979.

y su obra, de su esfuerzo y su imaginación: "Podemos decir que el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son propiedad suya"²⁸.

Desde esta antropología, subsistir en la tierra y de la tierra es apropiarse de ella, hacerla suya *físicamente*, convertirla en su cuerpo (comer, digerir); trabajar la tierra es también hacerla suya *metafóricamente*, convertirla en su obra, en la objetivación de su alma, porque en ella proyecta su acción; mediante el trabajo la humaniza, la mezcla con su ser, la riega con su sudor y su imaginación, la convierte en parte de su vida, en prolongación de sí mismo.

En este contexto plantea la gran alternativa: uno de los dos grandes principios naturales ha de ser violado. O bien se acepta, contra el mandato divino y los criterios de la razón, que la tierra pueda ser repartida y apropiada privadamente, tal que los frutos de la misma sean para quien la trabaja con su cuerpo y su alma; o bien se acepta, con lo que se vulnera el sagrado principio del derecho del autor a su obra, un usufructo colectivo de la misma, la ilegitimidad por tanto de la propiedad privada.

Locke, como es bien sabido, intenta resolver esta paradoja de forma hábil e imaginativa: al tiempo que se inclina por salvar el principio del derecho de autor, establece unas "cláusulas de la apropiación justa" que tratan de salvar la adecuación al espíritu, ya que no a la letra, del principio de uso común de la naturaleza. De las tres cláusulas o límites nos interesa sólo uno: "Esta apropiación es válida –nos dice- cuando exista la tierra en cantidad suficiente y quede de igual calidad en común para los otros"²⁹. Puesto que cada hombre tiene derecho a sobrevivir, nadie puede justificar moralmente la apropiación de una propiedad común para sobrevivir uno mismo y que amenace la vida de los otros.

²⁸ J. Locke, *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Secc. 27.

²⁹ *Ibid.*, Secc. 27.

Al ser la tierra un bien escaso –y toda la reflexión sobre la propiedad se ciñe a la tierra, medio de producción central en su época- podría plantearse la inaplicabilidad de tal cláusula a medida que creciera la población. De todas formas, Locke siempre pensó en la infinitud de la naturaleza, porque incluso en su época, como decía, existían amplias extensiones de tierra sin ser explotadas. Así, la privatización absoluta de la tierra en la Europa del XVII no incumplía la regla de aplicación justa. Locke escapaba a la crítica afirmando y creyendo que aún quedaban tierras vírgenes en América: "La regla de apropiación, es decir, que cada hombre posea tanto cuanto pueda aprovechar, podía seguir siendo válida en el mundo, sin que nadie se sintiera estrecho y molesto, porque hay en él tierra bastante para mantener al doble de sus habitantes, si la invención del dinero, y el acuerdo tácito de los hombres de atribuirle un valor, no hubiera introducido (por consenso) posesiones mayores y un derecho a ellas"³⁰.

Un liberal consecuente de nuestros tiempos ya no podría ser optimista respecto a la infinitud de la tierra como medio de producción; pero recurriría a un discurso más abstracto y consistente, aplicando la regla a los "medios de producción", e incluso a los "medios de subsistencia". Pues es en este argumento en el que se basa la defensa del estado de bienestar, cuando las prestaciones sociales se piensan como derechos de los individuos y no como caridad. Por tanto, la cláusula lockeana de la apropiación justa, debidamente actualizada, debería decir algo así: *la apropiación privada, individual o estatal, es justa cuando dejan a los demás bienes de producción o subsistencia suficientes en cantidad y de similar calidad*. Locke pensaba en el ideal de una sociedad de pequeños y honrados propietarios trabajadores; el modelo correspondiente a nuestro tiempo sería una sociedad muy igualitaria en la repartición del trabajo y la pertenencia. En todo caso, lo que queda deslegitimado en el propio discurso liberal constituyente es una apropiación

³⁰ *Ibid.*, Secc. 36.

particular de los bienes que condene a los otros a la miseria. La espontánea creencia en la legitimidad del estado para distribuir sus bienes entre sus miembros, no tiene respaldo racional, ni tampoco moral³¹.

Nozick asume la teoría lockeana, y la incluye como uno de los dos principios que configuran su concepción de la justicia, el de la *apropiación originaria legítima* (el otro es el de la *libre transferencia de la propiedad*)³². Es muy consciente de que el punto débil de su teoría es precisamente, la sospecha de que toda apropiación, aunque se realice en un acto legítimo, no esté contaminada de ilegitimidad en la larga cadena histórica de intercambios de la propiedad. Por eso ha de añadir a su teoría de la justicia un *principio de rectificación*, que corrija las violaciones históricas de los dos anteriores principios. Obviamente, la historia es tan larga y densa en violaciones, que es imposible una rectificación *ad casum*. Por tanto, se ve obligado a admitir algún tipo de compensación a los desposeídos como reparación de injustas apropiaciones pasadas que permita pensar legítimo el presente.

Ahora bien, no creo que así se cumpla la cláusula lockeana. La solución de Nozick viene a ser la del paternalismo occidental, dispuesto a ayudar (compensar del expolio) al tercer mundo para su desarrollo; la de Locke prohibía la apropiación privada de la tierra si, con ello, otros quedaban abandonados a la miseria. Y esos “otros” incluyen, obviamente, a todos los hombres a lo largo del tiempo. La justicia en Locke exigía reparar el mal, restablecer el equilibrio originario de derechos; la de Nozick se contenta con paliar los efectos, manteniendo definitivamente la escisión entre propietarios y desposeídos.

³¹ Vid. Ph. Van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa?* Barcelona, Ariel, 1993, 95-104.

³² R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*. Oxford, Blackwell, 1974, 178-182. (Traducción castellana en México, FCE, 1988)

5.2. *La distribución internacional de la plusvalía.*

En la propia teoría liberal de la propiedad se asumía la ilegitimidad de cualquier apropiación que dejara a los otros sin medios de vida. Pero, además, el sagrado derecho del autor a su obra –consagrado en la segunda cláusula lockeana, que limita la apropiación a la tierra que uno pueda trabajar con sus manos, lo que en la práctica equivale a condenar la explotación- plantea un problema añadido. La forma de producción cada vez más internacionalmente socializada y globalizada (desterritorialización del capital) pone en evidencia algo que el pensamiento liberal en los primeros tiempos del capitalismo no previó. En aquellos tiempos se tuvo consciencia de que la riqueza no se acumula en las arcas de quienes la producía (tesis marxistas); hoy constatamos que tampoco se acumula en los lugares y estados donde se produce. El bienestar de las ciudades o países europeos –material, cultural, lúdico, democrático- se hace con plusvalor producido de forma dispersa por el resto del mundo.

Por tanto, el estado-club no es legítimamente propietario de su bienestar, según el discurso liberal, porque su riqueza es producida por los otros, en otros lugares, tal vez allí donde su gente es empujada a la emigración. A la inversa, hay pocas razones liberales para negar a los emigrantes la participación en las riquezas –incluida la paz, las expectativas, el reinado del derecho, etc.- de un club que no es autor de las mismas y, por tanto, no es legítimo propietario.

No quiero extenderme en la descripción socio-histórica; creo que el concepto está bien fijado. Acabaré con una reflexión sobre algunas ideas de Henry Sidgwick³³, un brillante pensador liberal utilitarista del siglo XIX, que entendía que no podía encontrar ninguna razón para justificar el control del acceso a la ciudadanía. La máxima utilitarista de “la mayor felicidad para el mayor número”, entendida en términos progresistas –es decir, ponderando los menores costos

³³ Henry Sidgwick, *Elements of Politics*. Londres, 1881.

marginales para incrementar la satisfacción de los pobres y para elevar la de los ricos- le llevaba a oponerse a la idea del estado-club y acercarse a la idea del estado-vecindad, es decir, una asociación más débil, abierta, sin más exigencia para la pertenencia que el respeto de los otros. Consideraba que el estado sólo tenía que garantizar el orden en el territorio, dejando el mercado abierto a toda migración. No consideraba legítimo que el poder político controlara la ciudadanía y mucho menos que determinara la cualidad de los nuevos socios. Tales políticas pueden hacerse en base a intereses particulares o de grupos, pero no con respeto a los principios liberales y utilitaristas. Y ante las críticas de que tal permisividad reportaría serios perjuicios económicos y de identidad, tanto a los individuos como a la armonía del estado, con exquisita lucidez podía contestar algo que nos gustaría escuchar hoy día. Permitidme repetirlo: *la identidad no es un tema político en el estado moderno y el bienestar hay que dejarlo en manos del mercado.* ¡Qué envidiable coherencia!. Si el valor de cambio de una comunidad baja, efecto de esos flujos migratorios, disminuirán éstos, que se orientarán a otros lugares, pensaba Sidgwick. El Estado no tiene derecho –aunque tal vez sí fuerza- para controlar el mercado de trabajo internacional; a no ser que se le asigne la capacidad inmanente de autolegitimación, en cuyo caso se ha abandonado la perspectiva universalista del liberalismo y se ha adoptado la del comunitarismo y quién sabe si la del totalitarismo.

No deberíamos despreciar estas reflexiones de Sidgwick. No era ciego a los efectos negativos del libre tránsito de fronteras. Sin duda sufriría el ideal patriótico, ante la falta de cohesión interna, la presencia de vecinos extraños entre sí; y quebraría la homogeneidad de la comunidad, ya que la población heterogénea y móvil sería refractaria a la promoción moral y cultural; e incluso afectaría al nivel de bienestar, afectando de forma inmediata a la regla utilitarista de “elevar el nivel de vida de los más pobres”. Pero, no obstante, Sidgwick sabía que los más pobres son los otros, y que si Bentham hubiera conseguido fijar su cálculo de la felicidad, podría mostrarse la validez de la siguiente regla universal: la distribución más igualitaria y universal es el óptimo

de felicidad. Nosotros simplemente añadimos: y si no es así, seguro que es el óptimo de justicia.

Es curioso –y así cerramos de momento la reflexión- cómo se niega al estado legitimidad para controlar el mercado interior, y se confía a éste la asignación de recursos –es decir, la realización de la justicia-, al tiempo que se le atribuye el deber de control de la ciudadanía. Y esta paradoja es mayor hoy, en que se impone la liberalización creciente del mercado internacional, en definitiva, la globalización. ¿No es una paradoja sangrante que se defienda la globalización económica y se rechace la que es su inevitable envés, la ciudadanía universal? Más aún, ¿no es sorprendente que, en general, quienes claman con consciencia por el control de la ciudadanía son conversos de la mundialización, mientras que quienes se enfrentan con consciencia a ésta defienden la ciudadanía universal?

Encuentro pocos argumentos para no defender la ciudadanía como un derecho universal del hombre; encuentro pocos argumentos para defender como patria o patrimonio una realidad construida desde los otros, a veces desde la destrucción de los otros; encuentro pocos argumentos para defender identidades culturales y axiológicas en un mundo que ha hecho de la fragmentación y la contingencia su condición de vida; y encuentro pocas razones para una apropiación estatal de los bienes en un mundo globalizado. Encuentro, en cambio, ciertos atractivos en la defensa de un derecho universal a la ciudadanía, a la que considero una figura actual de la lucha por la igualdad.

Hanna Arendt ha escrito que “Una filosofía de la humanidad se distingue de una filosofía del hombre por su insistencia en el hecho de que no es un Hombre, hablándose a sí mismo en diálogo solitario, sino los hombres hablándose y comunicándose entre sí, los que habitan la tierra”³⁴. Simplemente añadir, para evitar confusiones, que sí, que son hombres, pero hombres de

³⁴ H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 1990, 76.

distintas razas, lenguas, culturas y religiones quienes hablan y se comunican; y precisar, para que no haya lugar a engaños, que sí, que es elogiable que hablen y se comuniquen, pero que pueden hacerlo mientras trabajan juntos y se reparten con justicia los bienes de la tierra.

6. *Epílogo.*

Alguien puede decir: "¿qué ganamos con este discurso? Denunciar la ilegitimidad o contradicciones del discurso liberal es perder el tiempo. Lo que se necesitan son estrategias exitosas". No lo dudo; pero me temo que las mismas no pueden ser protagonizadas por la filosofía. Quitar el poder y el monopolio de los derechos no es tarea filosófica, sino política, tal vez revolucionaria. Lo que sí puede hacer la filosofía es robarle al poder la palabra, quitarle la razón, desvestirlo para que aparezca como lo que es: fuerza y silencio.

Es lo único que me siento capaz de hacer: robarles su palabra y su razón. Ya Engels advertía que llegaría el día en que el proletariado habría de salir a la calle a defender la democracia burguesa frente a la burguesía. Lukács describió cómo la filosofía renegaba de la razón cuando la razón negaba el orden capitalista. Quitémosles la palabra.

Esto me lo enseñó un colombiano, un artista, un poeta: Guillermo Villegas Mejía, el *Yurayaco* Tiene instalada una de sus obras, *Perennidad*, en El Picacho, un montículo de la ladera nord-occidental, barrio de sicarios, desde donde Medellín aparece más bella, frágil y amenazada. Es un relato donde se cuenta el destino trágico de la familia *paisa* de las comunas: la "cucha" contempla firme la muerte de sus hombres. Y allí, junto a su obra, un día de hace unos años, *Yurayaco* me contaba su sueño de convertir el montículo, lugar de amor y de sangre en las temerosas noches de El Picacho, en una obra de arte y en un símbolo de la libertad de la ciudad. Con palabras concisas y gestos de manos seguros, expresiones de la claridad de la idea, dibujaba en el viento, con acentos egipcios y precolombinos, formas arquitectónicas que enmarcarían la ciudad. "Una ciudad enmarcada es una ciudad conquistada. Así

la hacemos nuestra", decía. Quería que la comuna viera e hiciera suya la ciudad; que la comuna fuera y se sintiera también ciudad. Y soñaba con un espeso telón de *crotos*, esas bellas flores amarillas antioqueñas, forrando la pendiente bañada por el sol, "para que desde allí abajo, al mirar, vean que les hemos robado el oro, que el oro es nuestro". Quería quedarse con los valores de la ciudad para la comuna; quería que se viera en la comuna el valor de la ciudad. Quería robarles la belleza. ¿Qué mejor manera de derrotarlos?

Yo, desde la filosofía, siguiendo la lección del *Guillo*, me esfuerzo en quitarles la palabra.